This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

CB151.11

Harvard College Library

FROM THE BEQUEST OF

JAMES WALKER, D.D., LL.D.,

(Class of 1814)

FORMER PRESIDENT OF HARVARD COLLEGE,

"Preference being given to works in the Intellectual and Moral Sciences."

Zeitschrift

für

katholische Theologie.

Zweiunddreißigster Jahrgang.

1908.

Innsbruck.

Druck und Verlag von Fel. Rauch.

1908.

eP. 150.15

(C. XII. 63)

HARVARD COLLEGE
JUL 30 1909
LIBRARY.

Walker fund

Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates Brixen
und Erlaubnis der Ordensobern.

Inhaltsverzeichnis.

Motu proprio vom 18. November 1907 . . . . . p. I

Abhandlungen.

Seite

J. Stufler, Zur Kontroverse über das Indulgenzedikt des Papstes Kalliſtus 1

Dr. Fr. Schmid, Die Gewalt der Kirche bezüglich der Sakramente 43 254

A. Kröß, Die Erpreſſung des Majeſtätsbriefes von Kaiſer Rudolf II. durch die böhmiſchen Stände im Jahre 1609 55 498 693

E. A. Kneller, F. X. v. Funks letzter Aufſatz 75

J. Müller, Die Verurteilung des Modernismus durch Pius X. 100

E. Michael, Über geiſtliche Baumeiſter im Mittelalter . . . 213

L. Szczepański, Der Durchzug der Israeliten durch das Rote Meer 230

B. Janſen, Die Definition des Konzils von Vienne über die Seele 289 471

E. Dorſch, Altar und Opfer 307

Dr. N. Paulus, Mittelalterliche Abſolutionen als angebliche Abläſſe 433 621

J. Stufler, Die Sündenvergebung bei Irenäus 488

Dr. L. Hugo, Der geiſtige Sinn der hl. Schrift beim hl. Auguſtinus 657

J. B. Hafkemeyer, Zur Geſchichte des Jeſuitenkrieges in Paraguay 673

Ferner eine Beilage zum 2. Heft:

J. Müller, Die Enzyklika Pius X. gegen den Modernismus und Ehrhards Kritik derſelben . . . . . 1—48

— — —

Rezensionen.

Seite

Kirchliches Handlexikon, 1. Bd. (L. Fonck) 115
L. Labauche, Leçons de Théologie dogmatique (J. Stufler) 118
S. Weber, Christliche Apologetik (H. Hurter) 125
Dr. J. Zumbiehl, Das Buch Daniel u. die Geschichte (M. Flunk) 127
Dr. J. Belser, Die Apostelgeschichte (U. Holzmeister) . . 132
Dr. C. Szczeklik, Casus conscientiae (H. Noldin) . . . 134
U. Stutz, Kirchenrechtliche Abhandlungen, Hefte 25—29 (M. Hofmann) 135
J. Braun, Die liturgische Gewandung im Occident und Orient (M. Gatterer) 137
C. Marbach, Carmina scripturarum (Derf.) 147
Dr. J. Engert, Der naturalistische Monismus Häckels (J. Donat) 150
B. Brander, Der naturalistische Monismus der Neuzeit (Derf.) 154
Mercier, Psychologie (Derf.) 155
T. Pesch, Die grossen Welträtsel[8] (Derf.) 157
J. Schinzel, Seelsorgliches Wirken in Industrieorten der Gegenwart (H. Koch) 159
Fr. X. Funk, Didascalia et Constitutiones Apostolorum (E. Dorsch) 161
Dr. A. Ludwig, Weihbischof Zirkel von Würzburg (F. Krus) 164
J. Jungnitz, Visitationsberichte der Diözese Breslau (A. Kröß) 168
Dr. L. Steinberger, Die Jesuiten und die Friedensfrage (Derf.) 170
Herders Konversationslexikon, 7. Bd. (S. Hörzinger) 172
Dr. Fr. W. Förster, Sexualethik u. Sexualpädagogik (F. Krus) 176
Fr. Klug, Lebensfragen (A. Schmitt) 180
Dr. Fr. Schmid, Die Seelenläuterung im Jenseits (J. Stufler) 353
Dr. K. Heim, Das Wesen der Gnade (Derf.) 357
Dr. Th. Specht, Lehrbuch der Dogmatik I. (H. Hurter) . . . 363
E. Commer, Hermann Schell und der fortschrittliche Katholizismus[2] (J. Stufler) 364
Dr Fr. Diekamp, Doctrina Patrum de incarnatione Verbi (E. Dorsch) 368

Seite

Ferreres-Geniesse, Der wirkliche Tod und der Scheintod (H. Noldin) 372
Mélanges de la Faculté orientale de Beyrouth II. (L. Szczepański) 374
B. Duhr, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge I. (A. Kröß) 379
Th. Hughes, History of the Society of Jesus in North America colonial and federal I. (L. Schmitt) 383
Dr. O. Willmann, Geschichte des Idealismus² (J. Donat) . 391
A. Eisler, Das Veto der katholischen Staaten bei der Papstwahl (P. Sinthern) 399
H. Quentin, Les Martyrologes historiques du Moyen Age (J. García) 401
Nuntiaturberichte aus der Schweiz I. (A. Kröß) 403
G. Rauschen, Eucharistie und Busssakrament in den ersten sechs Jahrhunderten (J. Stufler) 536
Dr. K. Gutberlet, Gott der Einige und Dreifaltige (H. Hurter) 544
Fr. X. Kortleitner, De polytheismo (U. Holzmeister) . 548
Phil. Friedrich, Die Mariologie des hl. Augustin (E. Dorsch) 549
G. Hoberg, Die Psalmen der Vulgata (M. Flunk) . . 555
K. Weiß, P. Antonio de Escobar (H. Noldin) 557
P. Bastien, De frequenti quotidianaque communione (Derf.) 560
Dr. Fr. M. Schindler, Lehrbuch der Moraltheologie I. (Derf.) 562
P. Junglas, Leontius von Byzanz (J. Stiglmayr) . . . 565
H. Grisar, Il Sancta Sanctorum — Die römische Kapelle Sancta Sanctorum und ihr Schatz (L. Fonck) 569
M. Heimbucher, Die Orden und Kongregationen der kath. Kirche, 2. u. 3. Bd. (A. Kröß) 573 734
Imm. Hoffmann, Die Anschauungen der Kirchenväter über Meteorologie (J. Fényi) 574
B. Ojetti, In Jus Antepianum et Pianum ex decreto ‚Ne temere' (M. Hofmann) 576
Jul. Beßmer, Die Störungen im Seelenleben — Die Grundlagen der Seelenstörungen (J. Franz) 578

Seite

Dr. H. Schlöss, Propädeutik der Psychiatrie für Theologen und Pädagogen (S. Zangerl) 581
Aug. Pieper, Jugendfürsorge und Jugendvereine (H. Koch) . 583
W. Rein, Encykl. Handbuch der Pädagogik IV V (Fr. Krus) 585
M. Hetzenauer, Theologia Biblica I. (M. Flunk) . . 717
K. Kolb, Menschliche Freiheit und göttliches Vorherwissen nach Augustin (J. Stufler) 722
G. Reinhold, Der alte und der neue Glaube (Derf.) . . 724
C. Telch, Introductio generalis in Scripturam Sacram (L. Fonck) 726
L. Szczepański, Nach Petra und zum Sinai (Derf.) . 727
J. V. Bainvel, Les contresens bibliques des prédicateurs (U. Holzmeister) 729
St. Beissel, Geschichte der Evangelienbücher in der ersten Hälfte des Mittelalters — Entstehung der Perikopen des römischen Meßbuches (M. Gatterer) 731
P. M. Baumgarten, Aus Kanzlei und Kammer (A. Krößß) 736
A. M. Scheglmann, Geschichte der Säkularisation im rechtsrheinischen Bayern (Derf.) 739
L. Deubner, Kosmas und Damian (Z. Garcia) 741
L. Auer, Erziehungslehre (F. Krus) 745
W. Münch, Zukunftspädagogik (Derf.) 748
J. B. Sägmüller, Die Bischofswahl bei Gratian (M. Führich) 751

Analekten.

Die päpstlichen Kundgebungen gegen den Modernismus (L. Fonck) 182
1 Sam. 1, 2—9 (H. Wiesmann) 187
Das neue Ehedekret ‚Ne temere' (H. Noldin) 190
Christliche Kunstgeschichte (E. Michael) 192
Ein Fresko (Derf.) 192
Die Monatsschrift ‚Christliche Kunst' 1907 (D.) 194
Topographie der historischen u. Kunstdenkmale Böhmens (A. Krößß) 196
Freie und unfreie Wissenschaft (J. Donat) 197

Seite

Moraltheologien in neuer Auflage (H. Noldin) 203
Zur kirchenrechtlichen Literatur (M. Führich, M. Hofmann) . . 205
Zum Chrysostomus-Jubiläum (M. Gatterer) 406
Pseudo-Chrysostomus, Die Homilie über die Seele Adams (S. Haidacher) 408
Pseudo-Chrysostomus, Die Homilie über Mt. 21, 23 (Derf.) . 410
Zur Liberiusfrage (H. Hurter) 413
Zum Lourdes-Jubiläum (J. Müller) 416
Apologetische Moralschriften (H. Noldin) 421
Der neue Arndt (L. Fonck) 425
Biblische Volksbücher (Derf.) 426
Schweizerische Kirchengeschichte (A. Kröß) 428
Zur Reformationsgeschichte (Derf.) 428
Herders Konversations-Lexikon (Fr. Krus) 430
Die Josephsehe (Hon. Rett) 590
1 Sam. 1, 22—26 (H. Wiesmann) 597
Psalmenliteratur (M. Flunk) 602
Spechts Lehrbuch der Dogmatik (H. Hurter) 605
Zum neuen Ehedekret (H. Noldin) 606
Der 5% Streit in Regensburg (B. Duhr) 608
Ein ungedruckter Brief an P. Claudius Jajus (J. B. Mundwiler) 610
Graf Leo N. Tolstoi (J. Donat) 613
Zur Ordensgeschichte (A. Kröß) 617
Das älteste deutsche Beichtbüchlein (Dr. Fr. Falk) 754
Panem nostrum quotidianum da nobis hodie (Joh. P. Bock) 776
Eine Erklärung des Vaterunsers (J. Oberhammer) 783
Das Kleid des auf dem Berge verklärten Heilandes (K. Fruhstorfer) 786
Das Kirchenmusikalische Jahrbuch (E.) 787
Kirchliche Ortskunde (A. Kröß) 788

Kleinere Mitteilungen 208 431 619 789

Register zu diesem Jahrgang 793

Literarischer Anzeiger Nr. 114—117 . . . . 1* 9* 17* 25*

SANCTISSIMI DOMINI NOSTRI

PII

DIVINA PROVIDENTIA

PAPAE X

DE SENTENTIIS PONTIFICALIS CONSILII
REI BIBLICAE PROVEHENDAE PRAEPOSITI
AC DE CENSVRIS ET POENIS
IN EOS QVI PRAESCRIPTA
ADVERSVS MODERNISTARVM ERRORES
NEGLEXERINT

MOTU PROPRIO

Praestantia Scripturae Sacrae enarrata, eiusque commendato studio, Litteris Encyclicis *Providentissimus Deus*, datis XIV Calendas decembris a. MDCCCLXXXXIII, Leo XIII, Noster immortalis memoriae Decessor, leges descripsit quibus Sacrorum Bibliorum studia ratione proba regerentur; Librisque divinis contra errores calumniasque Rationalistarum assertis, simul et ab opinionibus vindicavit falsae doctrinae, quae *critica sublimior* audit; quas quidem opiniones nihil esse aliud palam est, nisi *Rationalismi commenta*, quemadmodum sapientissime scribebat Pontifex, *e philologia et finitimis disciplinis detorta*.

Ingravescenti autem in dies periculo prospecturus, quod inconsultarum deviarumque sententiarum propagatione parabatur, Litteris Apostolicis *Vigilantiae studiique memores*, tertio calendas novembres a. MDCCCCII datis, Decessor idem Noster Pontificale Consilium seu *Commissionem* de re Biblica condidit, aliquot doctrina et prudentia claros S. R. E. Cardinales complexam, quibus, Consultorum nomine, complures e sacro ordine adiecti sunt viri, e doctis scientia theologiae Bibliorumque Sacrorum delecti, natione varii studiorum exegeticorum methodo atque opinamentis dissimiles. Scilicet id commodum Pontifex aptissimum studiis et aetati, animo spectabat, fieri in Consilio locum sententiis quibusvis libertate omnimoda proponendis, expendendis disceptandisque; neque ante, secundum eas Litteras, certa aliqua in sententia debere Purpuratos Patres consistere, quam quum cognita prius et in utramque partem examinata rerum argumenta forent, nihilque esset posthabitum, quod posset clarissimo collocare in lumine verum sincerumque propositarum de re Biblica quaestionum statum: hoc demum emenso cursu, debere sententias Pontifici Summo subiici probandas, ac deinde pervulgari.

Post diuturna rerum iudicia consultationesque diligentissimas, quaedam feliciter a Pontificio de re Biblica Consilio emissae sententiae sunt, provehendis germane biblicis studiis, iisdemque certa norma dirigendis perutiles. At vero minime deesse conspicimus qui, plus

nimio ad opiniones methodosque proni perniciosis novitatibus affectas, studioque praeter modum abrepti falsae libertatis, quae sane est licentia intemperans, probatque se in doctrinis sacris equidem insidiosissimam maximorumque malorum contra fidei puritatem fecundam, non eo, quo par est, obsequio sententias eiusmodi quamquam a Pontifice probatas, exceperint aut excipiant.

Quapropter declarandum illud praecipiendumque videmus, quemadmodum declaramus in praesens expresseque praecipimus, universos omnes conscientiae obstringi officio sententiis Pontificalis Consilii de re Biblica, ad doctrinam pertinentibus, sive quae adhuc sunt emissae sive quae posthac edentur, perinde ac Decretis Sacrarum Congregationum a Pontifice probatis, se subiiciendi; nec posse notam tum detrectatae obedientiae tum temeritatis devitare aut culpa propterea vacare gravi quotquot verbis scriptisve sententias has tales impugnent; idque praeter scandalum, quo offendant, ceteraque quibus in causa esse coram Deo possint, aliis, ut plurimum, temere in his errateque pronunciatis.

Ad haec audentiores quotidie spiritus complurium modernistarum repressuri, qui sophismatis artificiisque omne genus vim efficacitatemque nituntur adimere non Decreto solum *Lamentabili sane exitu*, quod V nonas Iulias anni vertentis S. R. et U. Inquisitio, Nobis iubentibus, edidit, verum etiam Litteris Encyclicis Nostris *Pascendi Domini gregis*, datis die VIII mensis Septembris istius eiusdem anni, Auctoritate Nostra Apostolica iteramus confirmamusque tum *Decretum* illud Congregationis Sacrae Supremae tum *Litteras* eas Nostras *Encyclicas*, addita *excommunicationis* poena adversus contradictores; illudque declaramus ac decernimus, si quis, quod Deus avertat, eo audaciae progrediatur ut quamlibet e propositionibus, opinionibus doctrinisque in alterutro documento, quod supra diximus, improbatis tueatur, censura ipso facto plecti Capite *Docentes* Constitutionis *Apostolicae Sedis* irrogata, quae prima est in excommunicationibus latae sententiae Romano Pontifici simpliciter reservatis. Haec autem excommunicatio salvis poenis est intelligenda, in quas, qui contra memorata documenta quidpiam commiserint, possint, uti propagatores defensoresque haeresum, incurrere, si quando eorum propositiones, opiniones doctrinaeve haereticae sint, quod quidem de utriusque illius documenti adversariis plus semel usuvenit, tum vero maxime quum modernistarum errores, id est *omnium haereseon collectum* propugnant.

His constitutis, Ordinariis dioecesum et Moderatoribus Religiosarum Consociationum denuo vehementerque commendamus, velint pervigiles in magistros esse, Seminariorum in primis; repertosque erroribus modernistarum imbutos, novarum nocentiumque rerum stu-

diosos, aut minus ad praescripta Sedis Apostolicae, utcumque edita, dociles, magisterio prorsus interdicant: a sacris item ordinibus adolescentes excludant qui vel minimum dubitationis iniicant doctrinas se consectari damnatas novitatesque maleficas. Simul hortamur, observare studiose ne cessent libros aliaque scripta, nimium quidem percrebrescentia, quae opiniones proclivitatesque gerant tales, ut improbatis per Encyclicas Litteras Decretumque supra dicta consentiant: ea summovenda curent ex officinis librariis catholicis multoque magis e studiosae inventutis Clerique manibus. Id si sollerter accuraverint, verae etiam solidaeque faverint institutioni mentium, in qua maxime debet sacrorum Praesulum sollicitudo versari.

Haec Nos universa rata et firma consistere auctoritate Nostra volumus et iubemus, contrariis non obstantibus quibuscumque.

Datum Romae apud Sanctum Petrum, die XVIII mensis Novembris a. MDCCCCVII, Pontificatus Nostri quinto.

PIVS PP. X.

Abhandlungen.

Zur Kontroverse über das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus.

Von Johann Stufler S. J.

Bedeutet das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus, das uns Tertullian de pudic. c. 1 (ed. Reifferscheid-Wissowa p. 220, 5) mit den Worten überliefert hat: ego et moechiae et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto, eine Neuerung auf dem Gebiete des Bußwesens? Hat der Papst mit diesen Worten nur die bis dahin in der römischen Kirche schon bestehende Praxis, die Unzuchtsünder nach geleisteter Buße wieder in die Kirche aufzunehmen, gegen eine unter dem Einfluß der montanistischen Sekte auftauchende strengere Richtung verteidigt, oder hat er damit selbst eine Neuerung eingeführt und den Unzuchtsündern, die bis zu dieser Zeit lebenslänglich von der Kirche ausgeschlossen waren, zum ersten Mal den Wiedereintritt in die Kirchengemeinschaft gestattet? Leider ist die Schrift des Kallistus verloren gegangen. Die von Rolffs[1]) versuchte Rekonstruktion des Ediktes darf wohl als mißglückt betrachtet werden. Wir sind deshalb zur Lösung der gestellten Frage hauptsächlich angewiesen auf die beiden Bußschriften Tertullians de paeni-

[1]) Das Indulgenz-Edikt des röm. Bischofs Kallist kritisch untersucht und rekonstruiert. Leipzig, 1893 (Texte u. Untersuchungen Bd. 11, Heft 3).

tentia und de pudicitia, von denen erstere der katholischen, letztere dagegen der montanistischen Periode dieses Schriftstellers angehört. Über das gegenseitige Verhältnis beider Schriften ist seit Petavius schon viel geschrieben worden[1]). Die Mehrzahl der Forscher neigte sich der Ansicht zu, Kallistus habe durch sein Edikt die ursprüngliche, seit den Zeiten der Apostel übliche Strenge gegen die Unzuchtsünder gemildert, indem er ihnen nach zeitweiliger öffentlicher Buße die kirchliche Vergebung gewährte, während er die beiden andern Kapitalsünden, den Götzendienst und Mord von dieser Vergünstigung noch ausschloß. Auf katholischer Seite wurde diese Ansicht in neuester Zeit in Deutschland besonders von Funk[2]), in Frankreich von Batiffol[3]) verteidigt.

Indes vermochte diese Auffassung der Entwicklung der Bußdisziplin niemals die gegenteilige Ansicht zu verdrängen. Es seien aus älterer Zeit nur Morinus[4]) und Natalis Alexander[5]) genannt, die beide ganz entschieden für die Ansicht eintraten, es habe in den ersten christlichen Jahrhunderten keineswegs der allgemeine Gebrauch geherrscht, Götzendiener, Unzüchtige und Mörder für immer von der Kirchengemeinschaft auszuschließen. Auch in neuester Zeit hat sich bereits eine starke Gegenströmung bemerkbar gemacht. In Deutschland war es besonders G. Esser, der in seiner vor zwei Jahren erschienenen, leider bisher noch zu wenig beachteten Bonner Programmschrift: ‚Die Bußschriften Tertullians de Paenitentia und de Pudicitia und das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus' zu dem Ergebnisse gelangte, Tertullian sei in de paen. ein Zeuge dafür, daß die karthagische und römische Kirche schon vor Kallistus allen Kapitalsündern ausnahmslos die kirchliche Vergebung gewährte; das Indulgenzedikt des Papstes bedeute demnach nicht eine Neuerung in der Bußdisziplin, sondern verfolge den Zweck, die bisher be-

---

[1]) Die Literatur über diesen Gegenstand s. bei Rolffs a. a. O. S. 1—12.

[2]) Kirchengesch. Abhandlungen und Untersuchungen. Paderborn, 1897. I. S. 155 ff.

[3]) Études d'histoire et de théologie positive. Paris, 1906. I[4] p. 69—110. Über die französische Literatur vgl. D'Alès, La théologie de Tertullien. Paris, 1905. p. 349.

[4]) Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti Poenitentiae. Antverpiae, 1682. l. IX c. 19 ss.

[5]) Historia ecclesiastica. Lucae et Neapoli, 1740. t. VII p. 177 ss.

stehende Praxis gegen rigoristische Strömungen zu verteidigen. Es war vorauszusehen, daß die Schrift Essers nicht unwidersprochen bleiben würde. Funk unterzog sie in der Theol. Quartal-Schrift 1906 H. 4 S. 541—568 einer eingehenden Prüfung und kam zu dem Resultate, daß Essers Argumente nicht imstande seien, die gegenteilige und allgemeinere Ansicht zu erschüttern; die Tatsache, daß um 220 sowohl Götzendienst als Mord von seiten der Kirche keine Verzeihung fanden, sei unbestreitbar; und was die Sünde der Unzucht betreffe, so ergebe die Vergleichung der beiden Schriften Tertullians keinen einzigen stichhaltigen Beweis, daß sie bis dahin anders behandelt wurde; erwäge man aber, was Hippolyt Philos. IX, 12 von Kallistus berichte, so unterliege es keinem Zweifel, daß dieser Papst der erste war, der Ehebrecher und Unzüchtige zur kirchlichen Gemeinschaft zuließ.

Kaum war Funks Abhandlung erschienen, so beeilte sich Batiffol in der Zeitschrift *Bulletin de littérature ecclésiastique* 1906 p. 339—348 darüber einen, übrigens nicht in allen Punkten genauen Bericht zu erstatten unter dem Titel: ‚L'Édit de Calliste d'après une controverse récente'. Es sei uns gestattet, das nach Form und Inhalt merkwürdige Schlußwort dieses Berichtes hieher zu setzen: Après cet examen suffisamment minutieux, il nous sera permis de conclure que la réaction essayée par M. Esser contre la théorie désormais classique, est une réaction vaine. L'apparente rigueur de son apologie ne résiste pas à l'examen. Après la forte critique que vient d'en faire M. Funk, et à laquelle je suis heureux de souscrire pleinement, *la cause est entendu*[1]).

Mag Batiffol immerhin die Überzeugung haben, daß der Streit um das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus nun definitiv entschieden sei, mag er alle jene, die sich nicht zur ‚*théorie désormais classique*' bekennen, als ‚Gegner des Prinzips der Dogmenentwicklung' bezeichnen, dies alles wird doch nicht verhindern, daß die Frage wieder aufs neue aufgeworfen und aufs neue beantwortet wird. Daß Funk manche Blößen an der Beweisführung Essers aufgedeckt hat,

[1]) Etwas später erschien in Revue de clergé français (1. avril 1907) über den gleichen Gegenstand eine Abhandlung v. E. Vacandard unter dem Titel: Tertullien et les trois péchés irrémissibles. A propos d'une récente controverse.

kann nicht bestritten werden; aber ebenso gewiß ist es, daß durch seine Kritik die von Esser aufgestellte These noch nicht umgestürzt ist. Ich gehe noch weiter und behaupte: Die von Funk und Batiffol verfochtene Ansicht, Kallistus habe durch sein Edikt in der Bußdisziplin eine Neuerung eingeführt und den Unzuchtsündern zum ersten Mal die kirchliche Verzeihung zuteil werden lassen, ist rein historisch betrachtet, d. h. abgesehen von den zwingenden dogmatischen Gründen, die gegen sie sprechen, durchaus unwahrscheinlich. Eine definitive Geschichte der Bußdisziplin ist, wie letzthin ein bekannter französischer Dogmenhistoriker[1]) mit Recht sich äußerte, bis jetzt noch nicht geschrieben.

Der Zweck dieser Abhandlung ist nicht, Essers Argumente gegen Funks Einwendungen zu verteidigen, sondern einige neue Gesichtspunkte aufzudecken, die bisher entweder gar nicht oder nur ungenügend hervorgehoben wurden, die aber gleichwohl zur Entscheidung der Frage, die uns beschäftigt, von höchstem Belang sind.

Batiffol bezeichnet zwar die Schrift Essers als ‚une réaction vaine'. So ganz vergeblich war sie aber doch nicht. Denn sowohl er als Funk sahen sich veranlaßt, Konzessionen zu machen. So schreibt letzterer: ‚Man könnte einräumen, daß den Sündern (d. h. den Kapitalsündern) noch auf dem Todbette die Kommunion gereicht wurde'[2]). Allerdings fügt er sofort einschränkend bei, wir wüßten für jene Zeit darüber nichts Sicheres. Batiffol geht weiter, indem er ohne jede Einschränkung den Satz aufstellt, die Kapitalsünder seien in den Jahren 200—220 auf dem Todbette rekonziliiert worden[3]). Dieses Zugeständnis ist schon ein ganz bedeutendes, da ihm zufolge die angebliche Neuerung des Kallistus nicht in der erstmaligen Gewährung der Wiederaufnahme, sondern in der Abkürzung der Bußzeit der Unzüchtigen bestanden hätte. Mit diesem Zugeständnisse haben die beiden Autoren ihre frühere Aufstellung, daß die Wiederaufnahme der lapsi auf dem Todbette in Rom und Karthago erst um 250 in Übung kam, als unsicher, bezw. als falsch bezeichnet.

Die gemachte Konzession ist indes entweder ganz willkürlich oder sie muß weiter ausgedehnt werden. Denn wenn man bereits um 200

[1]) *D'Alès*, Limen ecclesiae in Revue d'histoire ecclés. 1906 p. 17.
[2]) Theol. Quart.-Schrift 1906 S. 562.
[3]) Bulletin de litt. eccl. 1906 S. 348.

in Rom allen Kapitalsündern in Todesgefahr den Kirchenfrieden gewährte, warum soll diese Praxis nicht auch schon im zweiten und ersten Jahrhundert bestanden haben? Aus Tertullians Schriften läßt sich gewiß nicht beweisen, daß man erst zu seiner Zeit den sterbenden Sündern eine besondere Vergünstigung gewährte. Im Gegenteil, wenn man, wie dies sowohl Funk als auch Batiffol tun, dem Montanisten Tertullian Glauben schenkt, erhalten die Götzendiener, Unzüchtigen und Mörder niemals hier von der Kirche den Frieden, sondern nur im Jenseits von Gott (de pud. c. 3; 12); sie sind verstoßen perpetua severitate sine spe condicionis ullius aut temporis (c. 18 p. 261, 9). Ist es aber erlaubt, gegen Tertullians ausdrückliche Versicherung anzunehmen, daß die Sterbenden in die kirchliche Gemeinschaft aufgenommen wurden, warum soll es dann nicht gestattet sein, sich auch noch weiter über die Auktorität Tertullians hinwegzusetzen und zu behaupten, daß die Kapitalsünder auch schon vor der Todeskrankheit nach geleisteter Buße die Rekonziliation erhielten? Hier liegt sicherlich eine Inkonsequenz und Halbheit vor. Man schenke entweder den Worten Tertullians vollen Glauben und lasse die gemachte Konzession fallen, oder verwehre es andern nicht, die Auktorität des montanistischen Schriftstellers auch in andern Punkten abzulehnen.

Früher hatte Funk behauptet[1]), das, was Tertullian de pud. c. 1 von einem Gesinnungswechsel sage, bezöge sich nicht speziell auf die Bußfrage, sondern nur auf sein Verhältnis zur katholischen Kirche überhaupt. Durch Essers Schrift aber sah er sich gezwungen einzuräumen, daß die Stelle auch von der Bußfrage zu verstehen sei[2]). Jedoch beweise dies nichts gegen die alte Auffassung. Es müsse vor allem die verschiedene Situation berücksichtigt werden, in der sich Tertullian bei Abfassung seiner beiden Bußschriften befand. In de paen. habe er die Christen, sowohl die Katechumenen als Gläubigen eifrig zur Buße ermahnt; da habe es leicht geschehen können, ‚daß er manches schrieb, was er später nicht mehr billigen mochte, als er sich einem Edikt gegenübersah, das ihm eine Gefahr für die sittliche Standhaftigkeit zu enthalten schien'. Als Montanist habe ferner Tertullian naturgemäß wie über andere Punkte, so auch über die Buße strenger geurteilt, als er in seiner katholischen

[1]) Kirchengesch. Abhandlungen I S. 166.
[2]) Theol. Quart.-Schrift S. 543.

Periode getan habe. So lege de paen. c. 10 Christus allgemein für die Pönitenten Fürbitte bei Gott dem Vater ein, de pud. aber nur mehr bei den leichten Sünden, nicht auch bei den schweren, indem in c. 19 von diesen bemerkt werde: Horum ultra exorator non erit Christus. In de paen. sei allgemein von einer wirksamen Buße die Rede, hier dagegen heiße es c. 20: Hoc qui ab apostolis didicit et cum apostolis docuit, numquam moecho et fornicatori secundam paenitentiam promissam ab apostolis norat. Doch beweise der hier zu Tage tretende Gesinnungswechsel in der Frage, um die es sich eigentlich handle, ob Tertullian in de paen. die kirchliche Rekonziliation der schweren Sünder, speziell der Unzüchtigen kenne, noch nichts. Funk verweist dann noch auf Batiffol, der in seinen Études d'histoire et de théologie positive den Gegensatz zwischen beiden Schriften Tertullians nicht minder stark betone als Esser und gleichwohl dessen Folgerungen nicht anerkenne. Man brauche deshalb auf die Ausführungen Essers über die Differenzpunkte der beiden tertullianischen Schriften nicht näher einzugehen.

Hier liegt der schwächste Punkt der Kritik Funks. Er hat sein ganzes Augenmerk nur auf die Widerlegung der Argumente Essers gerichtet und dabei versäumt, nach dem Grunde zu forschen, warum Tertullian als Montanist sich gezwungen sah, nicht bloß einige unwesentliche Punkte, sondern seine ganze frühere, der katholischen Periode angehörende Schrift de paen. so zu modifizieren, daß man unwillkürlich den Eindruck gewinnt, es sei die spätere Abhandlung eine beabsichtigte Widerlegung der ersteren. Fast nichts von dem, was er in de paen. von der Wirksamkeit der Buße, von der durch die Schrift bezeugten Bereitwilligkeit Gottes zur Nachlassung aller Sünden, von der Anteilnahme der Kirche und der Vermittlung Christi bei der Sündenvergebung sagt, bleibt in de pud. aufrecht; alles wird entschieden abgelehnt und oftmals durch eine halsbrecherische Exegese widerlegt. An einem so radikalen Unterschied der Auffassung darf wahrhaftig der Dogmenhistoriker nicht mit der oberflächlichen Bemerkung vorübergehen, Tertullian habe als Montanist in Betreff der Buße strenger geurteilt, als er es als Katholik getan. Die Differenzpunkte zwischen beiden Schriften Tertullians müssen säuberlich aufgedeckt, ihr Grund erforscht und dann entschieden werden, ob die Äußerungen, die sich in de paen. finden, die Annahme fordern, daß allen Sündern, auch den sogenannten

Kapitalsündern, die kirchliche Rekonziliation zu teil wurde. *Hier ist der Punkt, wo die folgende Untersuchung einsetzt.*

Batiffol gab zwar von Anfang an einen ‚flagranten Widerspruch' zwischen dem katholischen und montanistischen Tertullian zu[1]). Der Widerspruch soll darin bestehen, daß die katholische Disziplin der Exomologese eine sichere Wirksamkeit zuschreibe, sich aber weigere, selbst die Absolution gewisser Sünden auszusprechen, während der Montanismus diese Sünden als der Vergebungsgewalt der Kirche entzogen betrachte. Auch nach der katholischen Disziplin sei die Nachlassung der schweren Sünden Gott anheimgegeben, aber diese Reservation geschehe nicht durch Gott, sondern durch die Kirche.

Die folgende Untersuchung wird den Nachweis bringen, daß nach der *katholischen* Auffassung die Exomologese nicht bloß eine sichere Wirksamkeit hat, sondern auch *die kirchliche Rekonziliation aller Sünder in sich schließt*. Eben deswegen weil die Exomologese die sichere Verzeihung von seiten *Gottes* zur Folge hat, und zwar eine Verzeihung, die schon in *diesem Leben* eintritt, nimmt auch die *Kirche* die durch die Buße geläuterten Sünder wieder in ihre Gemeinschaft auf und muß sie aufnehmen. *Die Kirche verzeiht, weil Gott verzeiht*, und darum schließt sie keinen Sünder für immer von sich aus, weil sie von der Barmherzigkeit Gottes gegen alle Sünder überzeugt ist.

Ausgehend von der Anschauung, daß die Wiederkunft Christi nahe bevorstehe, und daß der Paraklet in Montanus und seinen beiden Gefährtinnen Maximilla und Priscilla sich geoffenbart habe, um eine neue Ära anzubahnen und die von Christus gestiftete Kirche auf eine höhere Stufe der Vollkommenheit zu führen, spannte der Montanismus die sittlichen Forderungen aufs höchste, wie in der Frage über das Fasten, die Erlaubtheit der zweiten Ehe und der Flucht bei Verfolgungen, so auch in der Bußdisziplin. Die Kirche sollte, wie uns Tertullian de pud. c. 18 p. 260, 16 versichert, nur eine *Gemeinschaft von Heiligen* sein: ‚Haec consultata sunt Christi ecclesiam diligentis, qui se pro ea tradidit, ut eam sanctificet emundans lavacro aquae in verbo et sistat sibi ecclesiam gloriosam non habentem maculam aut rugam, utique post lavacrum, sed sit sancta et sine opprobrio, exinde scilicet sine ruga vetustatis ut

[1]) Études d'histoire, p. 84.

virgo, sine macula fornicationis ut sponsa, sine probro vilitatis ut emundata'.

Aus dieser Auffassung vom Wesen der Kirche leitet sich wie von selbst die dem Montanismus eigentümliche Bußlehre ab. Mit Rücksicht auf die menschliche Schwachheit geht es nicht an, alle Sünder schlechthin für immer von der Kirche auszuschließen, da diese sonst bald entvölkert wäre. Darum sah man sich gezwungen, die Sünden in zwei Klassen einzuteilen, in vergebbare und unvergebbare: ‚Haec (delicta) dividimus in duos exitus. Alia erunt remissibilia, alia inremissibilia' (de pud. c. 2 p. 224, 1). Das ‚dividimus' zeigt klar, daß die Einteilung nur bei den Montanisten üblich war. Zur erstern Klasse gehören einmal kleinere Sünden' (de pud. c. 19 p. 265, 16 werden als Beispiele solcher Sünden aufgezählt: mit Unrecht und über Sonnenuntergang hinaus zürnen, einen andern schlagen, verwünschen, vermessentlich schwören, sein Wort nicht halten, eine Scham- oder Notlüge begehen), sodann solche, die nach unserer Auffassung schon wirkliche Todsünden sind, aber gleichwohl nicht zu den allerschwersten gehören (c. 7 p. 232, 21: Zuschauen bei den Gladiatorenkämpfen, Theatervorstellungen, Teilnahme an heidnischen Gastmälern, Spielen und Festen, zweideutige Worte der Verleugnung und Gotteslästerung). Der letzteren Sünden wegen wird man aus der Kirche ausgeschlossen, kann aber durch Buße Wiederaufnahme finden, und zwar durch den Bischof (c. 18 p. 261, 26).

Was die Zahl der unvergebbaren Sünden betrifft, so nennt Tertullian (de pud. c. 19 p. 265, 23) sieben: homicidium, idololatria, fraus, negatio, blasphemia, moechia et fornicatio. Adv. Marc. IV, 9 begegnet uns ebenfalls die Siebenzahl, jedoch mit einer kleinen Abänderung, indem an Stelle der negatio das falsum testimonium genannt wird. Merkwürdig ist aber, daß im ganzen Verlauf der Polemik gegen die Psychiker doch eigentlich immer nur drei *peccata inremissibilia* erscheinen, idololatria, fornicatio und homicidium. Wie sich diese verschiedenen Angaben mit einander vereinigen lassen, und ob die montanistische Bußpraxis mehr als drei Vergehen als unvergebbar betrachtete, ist bis jetzt noch nicht klar gestellt. Würde es sich um eine von alters her überlieferte Gepflogenheit handeln, dann wäre dieses Schwanken ganz unerklärlich. Für die genannte Dreizahl beruft sich Tertullian (de pud. c. 12 p. 241, 25) auf das Apostoldekret, das er in

folgender Form wiedergibt: Visum est spiritui sancto et nobis nullum amplius vobis adicere pondus quam eorum a quibus necesse est abstineri a sacrificiis et a fornicationibus et sanguine, a quibus observando vos recte agetis vetante spiritu sancto. Mit derselben Willkür, mit der er c. 5 das sechste Gebot des Dekalogs vor das fünfte stellte, rückt er auch hier das ‚a fornicationibus' in die Mitte, um so zeigen zu können, daß die Unzucht mit den beiden andern Kapitalsünden in unzertrennlicher Verbindung stehe, läßt das ‚a suffocatis' aus, und erklärt ‚sanguis' (= Blutgenuß) einfach mit Mord, obwohl er, wie sich aus de monog. c. 5 (libertas ciborum et sanguinis solius abstinentia) ganz klar ergibt, die richtige Deutung sehr gut wußte. Trotz dieser gewalttätigen Verdrehung behauptet er ganz kühn: Hinc est quod neque idololatriae neque sanguini pax ab ecclesiis redditur (c. 12, p. 242, 26).

Außer den peccata inremissibilia, zu denen nach de pud. c. 1 auch die Eingehung einer zweiten Ehe und die klandestinen Ehen gehören, kennt Tertullian auch solche, die gar nicht einmal zur Buße zugelassen werden, nämlich die widernatürlichen Sünden der Unzucht: reliquas autem libidinum furias impias et in corpora et in sexus ultra iura naturae non modo limine, verum omni ecclesiae tecto submovemus, quia non sunt delicta, sed monstra (de pud. c. 4 p. 225, 31).

Unser Interesse nehmen natürlich die sogenannten peccata inremissibilia in Anspruch. Auch für sie muß man nach Tertullian gerade so gut Buße tun, wie für die vergebbaren, und demgemäß ist auch die Buße eine doppelte: eine solche, die Vergebung findet, und eine solche, die sie nicht findet: alia erit (paenitentia), quae veniam consequi possit, in delicto scilicet remissibili, alia quae consequi nullo modo possit, in delicto scilicet inremissibili (de pud. c. 2 p. 224, 14).

Nichts lag näher, als daß die Katholiken gegen diese Einteilung der Buße sofort den Einwand erhoben, daß eine Buße, die keine Verzeihung findet, zwecklos und unnütz sei; denn ‚nihil agendum est frustra (de pud. c. 3 p. 224, 22). Die Antwort, die Tertullian gibt, ist von höchster Wichtigkeit für die richtige Auffassung der damaligen Bußpraxis. Zuerst räumt er ein, daß die Psychiker von ihrem Standpunkt aus ganz mit Recht diesen Einwand erheben: ‚Merito itaque opponunt, quod huius quoque paenitentiae

(nämlich der für die Kapitalsünden) fructum, id est veniam, in sua potestate usurpaverunt'. Man beachte diesen Satz wohl. Wäre bis Kallistus die Kirche überzeugt gewesen, daß sie auch die Kapitalsünden nachlassen könne, hätte aber gleichwohl deren Vergebung Gott allein anheimgegeben, wie Batiffol behauptet, dann hätte Tertullian, der die katholische Bußlehre genau kannte, das Argument erstens gegen seine Gegner retorquieren können, da auch sie bisher die Buße verlangten, ohne die Vergebung zu gewähren; zweitens hätte er sie darauf aufmerksam machen können, daß auch nach ihren eigenen bisherigen Anschauungen die Buße ohne kirchliche Rekonziliation nicht vergebens sei, da sie wenigstens bei Gott Verzeihung erwirke. Auf diese Weise hätte er seine Gegner mit ihren eigenen Prinzipien geschlagen und ihren Einwand als unhaltbar dargetan. Anstatt diesen nahe liegenden Ausweg zu ergreifen, erkennt er vielmehr an, daß die Psychiker von ihrem Standpunkt aus völlig recht haben: merito itaque opponunt; da sie sich die Gewalt zuschreiben, auch die Kapitalsünden zu vergeben, muß ihnen mit Recht jede Buße, die nicht mit kirchlicher Rekonziliation endet, als unnütz und vergeblich erscheinen. Damit gibt Tertullian wenigstens implicite zu, daß die Kirche den Frieden gewähren müsse, wenn sie das Recht hiezu habe. Der Gebrauch der Schlüsselgewalt erscheint ihm als selbstverständlich, wenn ihre Existenz zugegeben wird. Daher fährt er fort: ‚quantum enim ad illos, a quibus pacem humanam consequitur, frustra agitur', d. h. den Psychikern, die behaupten, daß sie den Kirchenfrieden gewähren können, erscheint jede Buße ohne kirchliche Rekonziliation mit Recht als vergeblich. Wo zeigt sich hier auch nur eine Spur jener Auffassung der Bußdisziplin, derzufolge die Kirche das Recht haben soll, die Absolution gewisser Sünden Gott anheimzugeben? Nach Batiffol soll die allgemeine Anschauung der Katholiken um 200 folgende sein: ‚Les catholiques se contentent de dire: le péché est réservé à Dieu, et il est réservé par l'église'[1]). Dagegen spricht sowohl das Argument der Katholiken als die Antwort Tertullians.

Nach montanistischer Auffassung kann, wie bereits gesagt wurde, der Bischof nur die delicta leviora (de pud. c. 18 p. 261, 26) vergeben; bezüglich der Kapitalsünden ist ihm jede Gewalt entzogen. Wenn Christus dem Petrus die Schlüssel des Himmelreiches und die

[1]) Études d'histoire I, 84.

Binde- und Lösegewalt übertrug, so hat er damit dem Apostel nur einen persönlichen Vorzug eingeräumt, keineswegs eine Gewalt, die auf die Kirche übergehen sollte (c. 21). Nichtsdestoweniger kann die Kirche auch schwere Sünden nachlassen, wenn man unter der Kirche nicht den hierarchischen Organismus, sondern die Geistbegabten, die Charismatischen versteht: ‚Et ideo ecclesia quidem delicta donabit, sed ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum' (c. 21 p. 271 8). Die Kirche ist nach montanistischer Auffassung der Geist selbst: ‚Ipsa ecclesia proprie et principaliter ipse est spiritus'. Der Paraklet kann selbstverständlich die Sünden nachlassen und diesen Willen durch seine Organe, die Propheten, verkünden; aber er hat durch seine Propheten verkünden lassen, daß er nicht vergeben wolle, damit nicht auch andere sündigen: ‚Ipsum paracletum in prophetis novis habeo dicentem: potest ecclesia donare delictum, sed *non faciam*, ne et alii delinquant' (c. 21 p. 269, 24).

Aber wenn der Bischof die Kapitalsünden nicht nachlassen kann und der Paraklet sie nicht nachlassen will, ist dann nicht jede Buße vergeblich? Nein, antwortet Tertullian, die Buße ist durchaus nicht unnütz, denn sie wird Verzeihung erwirken, aber nicht hier. Hier säet sie nur aus, ohne zu ernten. Sie verliert trotzdem die Frucht, nämlich die Verzeihung, nicht, sondern bereitet sie vor; wofern sie es nur nicht an ihrer Pflicht fehlen läßt, wird ihr auch der Nutzen nicht fehlen. ‚Ad dominum enim remissa et illi exinde prostrata hoc ipso magis operabitur veniam, quod eam a solo deo exorat, quod delicto suo humanam pacem sufficere non credit, quod ecclesiae mavult erubescere quam communicare . . . Et si pacem hic non metit, apud dominum seminat. Nec amittit, sed praeparat fructum. Non vacabit ab emolumento, si non vacaverit ab officio' (de pud. c. 3 p. 225, 2). Und am Schlusse seiner Schrift versichert er nochmals mit größter Bestimmtheit, daß jener, der unter den Schmerzen der Folter aus Schwäche den Glauben verleugnet hat, durchaus nicht ewig verdammt ist. Die Narben, die er davon getragen, sind auch so noch ruhmvoll, zu ihnen blickt der Teufel mit Scheu hinauf. ‚Ihnen wird wieder vergeben werden, weil sie auf sühnbare Weise den Glauben verleugnet haben' (c. 22 am Schlusse). Daraus ergibt sich, daß nach montanistischer Auffassung

die Verzeihung nicht schon in diesem Leben dem reuigen Todsünder zuteil wird, sondern erst nach dem Tode, wofern er in seiner Buße bis ans Ende verharrt. Nur das Martyrium d. h. die für Christus erduldeten Martern, sind imstande, einen solchen Sünder auch schon in diesem Leben in den Stand der Gnade zu versetzen und in die Herde Christi zurückzuführen (de pud. c. 9 p. 238, 25). Dagegen gibt es gewisse Sünden, wie die widernatürliche Unzucht und die Blasphemie, die weder in diesem noch im künftigen Leben verziehen werden (c. 13 f.).

Nicht selten findet man die Behauptung, die ganze Bußlehre Tertullians in de pud. bewege sich in beständigen Widersprüchen, indem er einerseits der Buße einen sichern Erfolg zuschreibe, andererseits aber doch immer und immer wieder die Bereitwilligkeit Gottes, den Kapitalsündern zu verzeihen, in Abrede stelle. Auch Esser teilt diese Meinung. Der Widerspruch verschwindet, wenn man folgendes beachtet: Tertullian redet allerdings an sehr vielen Stellen so, als ob Gott den Todsündern überhaupt nicht verzeihen wolle; aber dabei hat er immer nur jene Verzeihung im Auge, die schon in diesem Leben eintritt; daß dem reuigen Sünder nach dem Tode die Gnade Gottes zu teil werde, lehrt er an mehreren Stellen ganz bestimmt. So oft deshalb in de pud. gesagt wird, Gott erbarme sich eines solchen Sünders nicht, der Sünder sei tot und könne nicht mehr zum Leben gelangen, er sei damnatus, detrusus perpetua severitate, er könne nicht mehr restituiert werden, ist immer nur an die Zeit dieses Lebens zu denken. Ohne diese Distinktion müßte man in seiner Schrift einen so krassen Widerspruch annehmen, daß er selbst durch die Hitze der Polemik nicht entschuldigt werden könnte.

Wie kam aber der Montanismus auf die sonderbare Idee, nicht bloß der kirchlichen Hierarchie die Befugnis, schwere Sünden zu vergeben, abzusprechen, sondern selbst die Barmherzigkeit Gottes für die nach der Taufe in eine Kapitalsünde Gefallenen für die Zeit dieses Lebens zu leugnen? Der Grund ist der: weil sonst ein lebenslänglicher Ausschluß von der Kirche und eine Verweigerung der Sündenvergebung nicht möglich gewesen wäre. Ist nämlich Gott bereit, nicht bloß nach dem Tode, sondern schon in diesem Leben zu verzeihen, tritt die Sündennachlassung schon nach einer bestimmten Zeit hier auf Erden ein, dann hat die Kirche kein Recht mehr, den Sünder noch länger zur Buße zu verhalten; als ein von Gott Gereinigter und von aller Sündenmakel Geläuterter hat er ein Recht, die Wieder-

aufnahme in die Kirchengemeinschaft zu erhalten; die Vorenthaltung des Kirchenfriedens wäre in diesem Falle ein Akt der Ungerechtigkeit und grausamen Härte. Die in diesem Leben nach einer bestimmten Zeit eintretende Verzeihung Gottes und die Wiederaufnahme in die Kirche fallen also selbst nach der montanistischen Auffassung in Eins zusammen; um letztere unmöglich zu machen, mußte man auch erstere leugnen.

Die soeben aufgestellte Behauptung ist allerdings zum großen Teil neu[1]). Aber wenn es gelingt, sie aus den Schriften Tertullians zu beweisen, dann ist sie auch imstande, die Auffassung, als hätte die alte Kirche gewissen Klassen von Sündern niemals die Lossprechung erteilt, sondern sie behufs Verzeihung an die Barmherzigkeit Gottes gewiesen, von Grund aus zu zerstören; dann haben wir ein Recht, anzunehmen, daß wo immer die alten Kirchenschriftsteller und Väter von der Bereitwilligkeit Gottes, alle Sünden ohne Ausnahme zu vergeben, sprechen, sie auch der Kirche das Recht und die Pflicht zuschreiben, ihrerseits zu vergeben und die reuigen Sünder in ihre Gemeinschaft aufzunehmen.

Ich stelle demnach folgende These auf: Zu jener Zeit, da Kallistus sein Edikt erließ, war es allgemeine An-

---

[1]) Esser deutet diesen Gedanken wenigstens indirekt an, wenn er S. 23 in der Anmerkung schreibt: ‚Wenn Tertullian den Todsündern die Möglichkeit der Wiederaufnahme aberkennt, so kommt dies daher, weil er an der Möglichkeit der Verzeihung von seiten Gottes zweifelt. Im tiefsten Grunde kann die kirchliche Gewalt deshalb diesen Sündern nicht vergeben und sie in ihre Gemeinschaft nicht wieder aufnehmen, weil Gott ihnen — wenigstens ordentlicher Weise — nicht verzeihen will. Nur ausnahmsweise verzeiht Gott, um dann diesen seinen Willen durch den homo spiritualis kund zu geben und der Kirche zur Gewißheit zu bringen. Auf Grund dieser Gewißheit könnte dann auch die Kirche einen solchen Sünder ausnahmsweise in die Kirchengemeinschaft wieder aufnehmen‘. Leider hat Esser diesen Gedanken in seiner Schrift nicht genug verwertet. — Erst nachdem die vorliegende Abhandlung dem Druck übergeben war, kam mir Prof. Essers Antwort auf die Kritik Funks und Batiffols (Nochmals das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus und die Bußschriften Tertullians. Katholik, 1907. 8. Heft S. 184—204) zu Gesichte. Es freut mich konstatieren zu können, daß Esser in seiner Replik, unabhängig von mir, den eigentlichen Streitpunkt zwischen den Katholiken und Montanisten im Wesentlichen genau so auffaßt wie ich.

ſchauung nicht bloß der Katholiken, ſondern auch der Montaniſten, daß die Kirche jenen Sündern die Rekonziliation erteilen müſſe, denen Gott ſchon in dieſem Leben die Sünden vergebe. Der Streitpunkt zwiſchen Tertullian und ſeinen Gegnern bewegt ſich daher in erſter Linie um die Frage, ob Gott den Kapitalſündern verzeihen wolle.

Höchſt wahrſcheinlich hat Kalliſtus ſein Indulgenzedikt, wodurch er den Unzüchtigen nach geleiſteter Buße Verzeihung verhieß, auch motiviert, und nimmt Tertullian in de pud. auf dieſe Begründung Rückſicht, ſo oft er ſeine Gegner als redend einführt. Aber ſelbſt wenn die von Tertullian berückſichtigten Einwendungen nicht alle von Kalliſtus ſtammten, ſind ſie jedenfalls Argumente, deren ſich die Katholiken zur Verteidigung ihrer Praxis gegenüber der montaniſtiſchen Neuerung bedienten.

Wäre die Anſicht Funks und Batiffols richtig, d. h. hätte die Kirche im Laufe der erſten zwei Jahrhunderte von dem ihr zuſtehenden Rechte der Sündenvergebung gegenüber den drei Kapitalſünden aus Opportunitätsgründen und im Intereſſe der ſittlichen Zucht keinen Gebrauch gemacht, und hätte Kalliſtus nur durch die veränderten Zeitumſtände gedrängt und aus praktiſchen Motiven hinſichtlich der Unzüchtigen eine Milderung eintreten laſſen, dann mußte er bei der Motivierung ſeines Ediktes jedenfalls die Gründe angeben, die ihn bewogen, von der bisherigen Praxis abzuweichen und zum erſten Mal von der der Kirche zuſtehenden Gewalt der Sündennachlaſſung den Unzüchtigen gegenüber Gebrauch zu machen, und Tertullian wird ſich bemühen, dieſe Gründe zu entkräften. Vernehmen wir nun die einzelnen Gründe und Gegengründe.

Im zweiten Kapitel läßt Tertullian die Gegner alſo ſprechen: ‚Deus, inquiunt, bonus et optimus et misericors et miserator et misericordiae plurimus, quam omni sacrificio anteponit, non tanti ducens peccatoris mortem quam paenitentiam, salutificator omnium hominum et maxime fidelium. Itaque et filios dei misericordes et pacificos esse oportebit, donantes invicem sicut et Christus donavit nobis, non iudicantes, ne iudicemur. Domino enim suo stat quis vel cadit; tu quis es, ut servum iudices alienum? dimitte et dimittetur tibi‘. — Die Katholiken appellieren alſo an die Barmherzigkeit Gottes und folgern aus ihr für die Kirche die ſtrenge Pflicht, gleichfalls barmherzig zu

sein und zu verzeihen. Dieses Argument hat nur dann einen Sinn, wenn damals allgemein die Überzeugung herrschte, daß die Bereitwilligkeit Gottes zur Verzeihung der Sünden auch der Kirche die Pflicht der Lossprechung auflege. Nehmen wir dagegen mit Funk und Batiffol an, die alte Kirche habe bis zur Zeit des Kallistus den Kapitalsündern im Interesse der sittlichen Zucht die Rekonziliation für immer verweigert und sie behufs Verzeihung an Gott verwiesen, dann beweist das angeführte Argument gar nichts: es zeigt nicht, daß die veränderten Zeitumstände für die kirchliche Obrigkeit die Notwendigkeit begründeten, von der bisherigen Strenge gegen die Kapitalsünder abzugehen und ihnen allen, oder wenigstens einer Klasse derselben, den Wiedereintritt in die Kirchengemeinschaft zu gestatten.

Da wir doch nicht annehmen dürfen, daß Kallistus und seine Anhänger nicht einmal wußten, was sie zu beweisen hatten, so müssen wir schließen, daß ihrer Ansicht zufolge sich mit der Bereitwilligkeit Gottes, alle Sünden zu vergeben, auch für die Kirche die Pflicht ergab, die reuigen Kapitalsünder wieder aufzunehmen, daß sie also glaubten, auch die Kirche müsse verzeihen, wenn Gott verzeihe.

Was antwortet nun Tertullian? Niemand wird in Abrede stellen, daß er die katholische Bußlehre genau kannte, da er als Katholik selbst ein Werk de paenitentia geschrieben und in eben diesem Werke so eindringlich die Barmherzigkeit Gottes gegen alle Sünder ohne Ausnahme betont hatte. Macht er vielleicht Kallistus darauf aufmerksam, daß, wenn auch Gott alle Sünden verzeihe, daraus für die Kirche noch nicht die Pflicht folge, gegen alle Sünder Milde zu üben, und daß die Kirche bisher trotz ihres Glaubens an die unbeschränkte Barmherzigkeit Gottes einige Klassen von Sündern für immer ausgeschlossen habe? Diese Antwort hätte er geben müssen, wenn Funks und Batiffols Voraussetzung auf Wahrheit beruhte. Anstatt dessen stellt er im Gegensatz zu seiner früheren Schrift die Barmherzigkeit Gottes gegen die christlichen Sünder in Abrede. ‚Talia', sagt er, ‚et tanta futilia eorum, quibus et deo adulantur et sibi lenocinantur, effeminantia magis quam vigorantia disciplinam' (c. 2 p. 222, 17). Die Berufung auf die Barmherzigkeit Gottes ist ihm nur eine leere Schmeichelei und ein eitles Geschwätz; durch sie wird die Sittenzucht mehr entkräftet als gestärkt. Darum beeilt sich Tertullian, sofort aus der Schrift den Gegenbeweis anzutreten und zu zeigen, daß Gott nicht bloß gütig, sondern auch streng ist, daß er

nicht bloß heilt, sondern auch schlägt, daß er durchaus nicht geneigt ist, das Flehen der Sünder immer zu erhören. Und dann geht er daran, die Sünden in zwei Klassen einzuteilen, in solche, die nur Züchtigung verdienen und Vergebung finden, und in solche, die Verdammung verdienen und auf keine Weise Vergebung erhalten (nämlich in diesem Leben). Nur von den Sünden der ersteren Art kann, wie wir sahen, nach montanistischer Lehre der Bischof lossprechen, nicht aber von den Sünden der zweiten Klasse, die selbst von Gott nicht in diesem Leben verziehen werden.

Tertullian erkennt also den innigen Zusammenhang zwischen der Barmherzigkeit Gottes und der Milde der Kirche an; die kirchliche Hierarchie kann und muß jene Sünden vergeben, die auch Gott in diesem Leben vergibt. Der Streit zwischen Kallistus und den Montanisten ist demnach ein Streit um die Ausdehnung der göttlichen Barmherzigkeit. Darum fordert Tertullian seinen Gegner geradezu auf, er möge ihm an Beispielen aus der Schrift zeigen, daß Gott seine Milde und Barmherzigkeit auch den Unzuchtsündern gegenüber betätigt habe: ‚Plane, si ostendas, de quibus patrociniis exemplorum praeceptorumque caelestium soli moechiae et in ea fornicationi quoque ianuam paenitentiae expandas, ad hanc iam lineam dimicabit nostra congressio' (c. 6 p. 228, 3). Dabei sieht er sich freilich gezwungen, sofort das Alte Testament auszuschalten mit der seltsamen Begründung, daß in früherer Zeit dem Fleische größere Freiheit und Ungebundenheit gestattet wurde (c. 6). Er scheut also selbst vor der Behauptung nicht zurück, daß im Neuen Bunde die Güte und Barmherzigkeit Gottes geringer und seine Strenge größer geworden sei, um den Argumenten seines Gegners sich entwinden zu können.

Die Katholiken berufen sich weiter zur Verteidigung ihrer Praxis auf die Parabeln vom verirrten Schafe, von der wiedergefundenen Drachme und von dem verlorenen Sohne, d. h. sie schließen wieder aus der Güte und Barmherzigkeit Gottes, die sich in diesen Gleichnissen offenbart, auf die Pflicht der Kirche, die reuigen Sünder aufzunehmen. Und Tertullian findet wieder keinen andern Ausweg als den, daß er die Güte und Barmherzigkeit Gottes gegen die Kapitalsünder (für dieses Leben) in Abrede stellt. Das verirrte Schaf, das der gute Hirte aufsucht und zu seiner Herde zurückträgt, kann nicht ein Christ sein, der nach der Taufe

eine Todsünde begangen hat; denn ein solcher ist tot und kann nicht mehr aufgesucht und zurückgebracht werden. Will man darunter einen Christen verstehen, so darf man höchstens an geringere Sünden denken. Dasselbe muß auch von der Deutung der zweiten Parabel gesagt werden (c. 7).

Ebenso wenig darf man im verlornen Sohn, der reuig zum Vater zurückkehrt und von diesem voll erbarmender Liebe aufgenommen wird, einen Christen sehen; denn wäre Gott gegen einen Sünder, der die Taufgnade mit allen Gaben des heiligen Geistes vergeudet hat, barmherzig, dann müßte ihn auch die Kirche aufnehmen und die ganze Sittenzucht würde aufgehoben: ‚Non enim admittetur exemplorum adaequatio, licet in agina congruentissima, si fuerit saluti nocentissima. Totum autem statum salutis in tenore disciplinae constitutum subverti videmus ea interpretatione, quae ex diverso adfectatur' (c. 9 p. 236, 24). Für Tertullian gilt es also als ausgemachte Wahrheit, daß die Kirche demjenigen die Rekonziliation nicht verweigern darf, dem Gott verziehen hat. Darum fährt er fort: ‚Wenn der, welcher den vom Vater erhaltenen Vermögensanteil — d. i. natürlich die Taufe, sowie den heiligen Geist und infolge dessen die Hoffnung des ewigen Lebens — durch heidnisches, umherschweifendes Leben vergeudet, ein Christ ist, wenn er der geistigen Güter beraubt, sogar dem Fürsten dieser Welt — der natürlich kein anderer sein kann als der Teufel — Knechtesdienste leistet und von diesem mit der Fütterung der Säue, d. h. dem Dienste des unreinen Geistes, beauftragt, zur Besinnung kommt und zum Vater zurückkehrt, dann würden bereits nicht bloß die Ehebrecher und Hurer, sondern der ganze Schwarm der Götzendiener, Gotteslästerer, Verleugner und Apostaten aller Art nach dieser Parabel dem Vater Genugtuung leisten können. Dann liegt in Wahrheit das ganze Hab und Gut unserer Religion in viel schlimmerer Weise am Boden. Denn wer wird sich scheuen, verschwenderisch mit einer Sache umzugehen, die er nachher wiedererwerben kann? Wer wird besorgt sein, sich das für immer zu bewahren, was er nicht für immer verlieren kann? Sicherheit beim Sündigen macht die Lust des Sündigens aus. Es wird also auch der Apostat sein früheres Kleid wieder gewinnen, das Gewand des heiligen Geistes, und abermals den Ring, das Siegel der Taufe. Es wird auch Christus wieder für ihn geschlachtet werden und er wird an jenem Tische sitzen, von dem die nicht angemessen

Gekleideten von den Henkern hinweggerissen und in die Finsternis geworfen zu werden pflegen' (c. 9. Übersetzung von Kellner I, 416 f.). Man sieht, Tertullian kommt der Gedanke, daß die Kirche auch jene für immer verstoßen dürfe, denen Gott verzeihen wolle, nicht einmal in den Sinn, ein Zeichen, daß er der damaligen Zeit ganz fremd war.

Auch im folgenden Kapitel weist Tertullian wieder den Gedanken ab, daß Gott den in eine schwere Sünde gefallenen Christen gnädig sei, und versteigt sich sogar zu der Behauptung, daß wir sonst durch Sündigen uns ein Verdienst erwürben: ‚Sed hoc volunt psychici, ut deus iusti iudex eius peccatoris paenitentiam malit quam mortem, qui mortem paenitentia maluit. Quod si ita est peccando promeremur (c. 10 p. 239, 31). Mit beißendem Spott wendet er sich dann an Kallistus: ‚Perge, sane si potueris, dum tam securus et quasi in solido es. Nam si qua te carnis vacillatio, animi evagatio de tenore decusserit, *deus bonus est. Suis, non ethnicis, sinum subicit; secunda te patientia excipiet; eris iterum de moecho Christianus.* Haec tu mihi, benignissime dei interpres'. Man beachte wohl den Gedankengang: wenn Gott gut ist, dann gibt es für dich eine paenitentia secunda und du wirst wieder ein Christ. Hier erfahren wir zugleich, daß die paenitentia secunda eben jene Buße ist, auf die schon in diesem Leben Verzeihung von seiten Gottes und infolge dessen auch die kirchliche Rekonziliation folgt. Jene Buße, die erst im Jenseits Vergebung zu erwarten hat, nennt Tertullian niemals paenitentia secunda; er behauptet sogar, daß es für den Ehebrecher und Unzüchtigen keine paenitentia secunda gebe (c. 20 p. 267, 5).

Interessant ist es auch, daß die Katholiken zu ihrer Rechtfertigung sich auf das Beispiel des Apostels Paulus beriefen, der den nach 1 Kor. 5, 1 ff. aus der Kirche ausgeschlossenen und dem Satan zum Untergang des Fleisches übergebenen Blutschänder nach 2 Kor. 2, 5 ff. wieder in die Kirche aufnahm. Damit führen sie ihre Praxis auf die apostolische Tradition zurück. Daß Tertullian sich auf alle mögliche Weise bemüht zu zeigen, daß der von Paulus wieder in Liebe aufgenommene Sünder nicht identisch sein könne mit dem Blutschänder, ist selbstverständlich. Gilt ihm schon die einfache fornicatio als eine für dieses Leben unvergebbare Sünde, so hat der

Inzest nach ihm überhaupt keine Verzeihung zu erwarten. Das ‚tradere satanae in interitum carnis' ist nach ihm eine Übergabe an den Teufel zur ewigen Bestrafung (c. 13—16). Der Ehebruch und die Unzucht werden vielmehr von Paulus, so interpretiert ihn der rigorose Montanist, zu den unvergebbaren Sünden gerechnet. ‚Wenn Hurerei und Ehebruch abermals könnte zugelassen werden, so wäre es auch möglich, daß Christus nochmals stürbe' (c. 17 p. 257, 4). Ja, selbst wenn es wahr wäre, daß der Apostel dem Blutschänder von Korinth verziehen hätte, so dürfte man dieses doch nicht nachahmen; ‚es wäre nur ein Beleg dafür, daß er einmal gegen seine Anordnung den Zeitumständen nachgebend gehandelt habe' (c. 17 p. 258, 25).

In Kap. 18 will Tertullian aus verschiedenen Stellen der Schrift und besonders aus den Briefen Pauli nachweisen, daß es nicht gestattet sei, mit den Sündern, vor allen mit den Unzüchtigen und Götzendienern in Gemeinschaft zu treten. Dabei sucht er einem möglichen Einwand seiner Gegner zuvorzukommen. ‚Quid, si et hic respondere concipias, adimi quidem peccatoribus vel maxime carne pollutis communicationem, sed ad praesens, restituendam scilicet ex paenitentiae ambitu, secundum illam clementiam dei, quae mavult peccatoris paenitentiam quam mortem? Hoc enim fundamentum opinionis vestrae usquequaque pulsandum est (p. 260, 22). Hier gibt also Tertullian mit offenen Worten zu, was wir oben als These aufstellten: in dem ganzen Streit zwischen ihm und den Katholiken handelt es sich um die Frage: Erstreckt sich die Barmherzigkeit Gottes (clementia illa dei, quae mavult peccatoris paenitentiam quam mortem) auch auf die Kapitalsünder, so daß ihnen schon hier verziehen wird? Dies behaupten die Katholiken, dies ist ihr fundamentum, auf das Tertullian beständig losschlägt. Wird diese Güte Gottes zugegeben, dann ergibt sich von selbst die restitutio communicationis ex paenitentiae ambitu. Darum antwortet Tertullian: ‚Dicimus itaque, clementiae divinae si ita esse competisset demonstrare rationem sui etiam post fidem lapsis, ita apostolus diceret: nolite communicare operibus tenebrarum, nisi paenitentiam egerint, et, cum talibus ne cibum quidem sumere, nisi posteaquam caligas fratrum volutando deterserint, et, qui templum dei vitiaverit,

vitiabit illum deus, nisi omnium focorum cineres in ecclesia de capite suo excusserit'. Mit diesen Worten gibt Tertullian aufs neue zu, daß auf die Verzeihung von seiten Gottes die Verzeihung von seiten der Kirche und die Wiederaufnahme folgt; die *clementia divina* hat die Milde der Kirche zur notwendigen Folge. Darum leugnet er auch hier wieder die göttliche Barmherzigkeit, indem er von Paulus sagt: ‚Cum in omnibus epistolis et post fidem talem prohibeat admitti et admissum a communicatione detrudat, sine spe condicionis ullius aut temporis, nostrae magis sententiae adsistit, eam paenitentiam ostendens dominum malle, quae *ante fidem*, quae *ante baptisma* morte peccatoris potius habeatur, semel diluendi per Christi gratiam semel pro peccatis nostris morte functi' (c. 18 p. 261, 9). Aus der angeblichen Tatsache, daß Paulus schwere Sünder nicht mehr zur Gemeinschaft zuließ, zieht hier Tertullian den umgekehrten Schluß, daß Gott solchen Sündern nicht mehr verzeihen wolle. Er behauptet eine nur einmalige Sündenvergebung in der Taufe und leugnet damit aufs neue die paenitentia secunda. Nochmals faßt er das Gesagte in die Worte zusammen: ‚Ita clementia illa dei malentis paenitentiam peccatoris quam mortem *ad ignorantes adhuc et adhuc incredulos* spectat, quorum causa liberandorum venerit Christus, *non qui iam deum norint et sacramentum didicerint fidei*' (p. 261 19). Er will aber damit, wie er sofort hinzufügt, nicht leugnen, daß die Gläubigen für leichtere Vergehen vom Bischof, für schwere und unvergebbare aber von Gott allein (freilich erst im Jenseits) Verzeihung erlangen können.

Gleichwie Gottes Barmherzigkeit sich nicht auf die Kapitalsünder erstreckt, so daß ihnen schon in diesem Leben Verzeihung zuteil wird, so legt auch Christus für sie keine Fürbitte ein. Es gibt leichtere Sünden, die wir im gewöhnlichen Leben öfters begehen; von diesen sagt Tertullian: ‚*Horum ergo erit venia per exoratorem patris Christum.* Sunt autem et contraria istis, ut graviora et exitiosa, quae veniam non capiant, homicidium, idololatria, fraus, negatio, blasphemia, utique et moechia et fornicatio, et si qua alia violatio templi dei. *Horum ultra exorator non erit Christus*' (c. 19 p. 265, 21). Der Grund hievon ist klar: würde Christus für solche Sünder Fürbitte einlegen, dann müßte auch Gott verzeihen und die Kirche ihnen

die Rekonziliation gewähren. Für derartige Sünder darf man nach der Mahnung des Apostels Johannes nicht einmal bitten.

Damit dürfte mehr als hinreichend gezeigt sein, daß es sich im Streite zwischen den Katholiken und Montanisten nicht so fast darum handelte, ob die Kirche das Recht habe, von den Kapitalsünden loszusprechen, noch viel weniger darum, ob es opportun sei, die bisherige Strenge gegen die Unzuchtsünder zu mildern, sondern der eigentliche Kernpunkt der Frage war: Ist Gott bereit, jenen, die nach der Taufe einer von den drei Kapitalsünden sich schuldig gemacht haben, zu vergeben? Beide Teile kamen darin überein, daß vom Verhalten Gottes auch das Verhalten der Kirche abhängig gemacht werden müsse. Die Katholiken bejahten die Frage und behaupteten demgemäß, daß die Kirche auch die Unzüchtigen nach geleisteter Buße wieder aufnehmen müsse. Tertullian und die Montanisten verneinten sie, und stellten den Satz auf: ‚Spiritus veritatis *potest* quidem indulgere fornicatoribus veniam, sed cum plurium malo *non vult* (c. 21 p. 269, 29), und entzogen damit der kirchlichen Hierarchie die Jurisdiktionsgewalt über solche Sünder. Die Kapitalsünden können nur von Gott vergeben werden, und er will sie nur vergeben im Jenseits auf Grund lebenslänglich geleisteter Buße. Daher tritt eine Restitution eines Kapitalsünders in diesem Leben niemals ein.

Der Streit zwischen beiden Parteien berührte also nicht eine bloß disziplinäre Maßregel, sondern war durchaus dogmatischer Natur. Die Gründe, die Kallistus und die katholische Partei ins Feld führten, beweisen nicht, daß es aus praktischen Rücksichten oder infolge veränderter Zeitumstände geraten sei, die bisherige Strenge der Kirche gegen die Unzüchtigen zu mildern, sondern folgern aus der Barmherzigkeit Gottes, daß auch die Kirche keinen reumütigen Sünder für immer von sich verstoßen dürfe. Von einem Rechte der Kirche, gewisse Sünden Gott zu reservieren, haben weder die Katholiken noch Tertullian eine Ahnung; vielmehr muß sich nach der Ansicht der beiden streitenden Teile die Kirche nach dem Willen Gottes richten, das verzeihen, was Gott verzeiht, und das behalten, was Gott behält. Hätte demnach Kallistus mit seinem Edikte eine Neuerung eingeführt, dann könnte es nur eine dogmatische Neuerung gewesen sein, die darin bestände, daß er zum ersten Mal lehrte, Gott verzeihe auch den Ehebrechern und Unzüchtigen und deshalb müsse auch die Kirche

diese Sünden nachlassen. Nun war aber die Betonung der uneingeschränkten Güte und Barmherzigkeit Gottes gegen alle Sünder nichts Neues; schon vor Kallistus wurde sie nicht bloß von Klemens von Rom, Hermas, Irenäus u. s. w., sondern von Tertullian selbst in seiner Schrift de paenitentia als katholische Lehre verkündet. Wenden wir nun unser Augenmerk dieser zuletzt genannten Schrift zu, deren Verfassungszeit in die Jahre 200—204 fällt. Sie ist, wie wir sehen werden, in allem das vollendete Gegenstück zu de pudicitia. Was Tertullian als Montanist mit fanatischer Leidenschaftlichkeit bekämpfte, das hat er als Katholik selbst verteidigt.

Daß Tertullian in der Bußfrage früher dieselben Anschauungen wie die Katholiken gehabt und später seine Gesinnung gewechselt habe, gesteht er ganz offen ein, wenn er schreibt: ‚Erit igitur et hic adversus psychicos titulus, adversus meae quoque sententiae retro penes illos societatem, quo magis hoc mihi in notam levitatis obiectent. Numquam societatis repudium delicti praeiudicium. Quasi non facilius sit errare cum pluribus, quando veritas cum paucis ametur. At enim me non magis dedecorabit utilis levitas quam ornarit nocens. Non suffundor errore quo carui, quia caruisse delector, quia meliorem me et pudiciorem recognosco‘ (de pud. c. 1 p. 220, 17). Er rühmt sich, daß er gerade in Bezug auf die pudicitia einen Fortschritt gemacht und seinen früheren mit den Psychikern gemeinsamen Irrtum abgelegt habe und beruft sich zu seiner Rechtfertigung auf das Beispiel des Apostels Paulus, der gleichfalls ‚sich von seinen früheren Meinungen abgewendet und darum doch keinen Fehler begangen hat, wenn er ein Eiferer geworden ist nicht mehr für die Traditionen der Väter, sondern für Christus‘.

Leicht mag es für Tertullian, der, wie wir aus seinem Werke de praescriptionibus ersehen können, ein so großes Gewicht auf die hergebrachte Tradition legte, nicht gewesen sein, dieses Geständnis seines Gesinnungswechsels abzulegen; aber er konnte es nicht umgehen, da sein früheres Werk de paenitentia in allzu schreiendem Gegensatz zu seinen späteren Ausführungen stand. Hätte er nun dem Kallistus und der Gegenpartei gleichfalls den Vorwurf der Neuerung machen können, dann hätte er es ganz gewiß nicht unterlassen und wohl mit beißendem Spott darauf hingewiesen, daß die Psychiker nicht in der Ehrbarkeit, sondern in der Sittenlosigkeit einen

Fortschritt gemacht haben, indem sie die alte heilsame Strenge preisgaben und dem Laster Tür und Tor öffneten. Daß er dies nicht tut, ist ein starker Beweis, daß das von Kallistus erlassene Edikt nur die bisherige Lehre der katholischen Kirche verteidigte. Man bedenke nur, welch ein ergiebiges Argument es für Tertullian gewesen wäre, wenn er darauf hätte hinweisen können, daß von den Zeiten der Apostel an bis herab zu Kallistus die Kirche niemals Unzüchtige in ihre Gemeinschaft wieder aufnahm! Wie hätte er diese mächtige Waffe geschwungen, um seinen Gegner zu vernichten! Statt dessen aber *schweigt er von der Tradition* ganz und beruft sich nur auf die heilige Schrift, die er zudem in einem seiner früheren Auslegung geradezu entgegengesetzten Sinne erklären muß. *Die Tradition war also sicherlich nicht für Tertullian, sondern für Kallistus.*

Betrachten wir nun die Schrift de paenitentia im einzelnen. Sie ist für Katechumenen verfaßt und verfolgt den Zweck, sie zu belehren, daß ohne aufrichtige Bußgesinnung und ohne den ernstlichen Willen, mit der Sünde zu brechen, ein fruchtreicher Empfang der heiligen Taufe unmöglich sei. Von Kap. 7 an geht Tertullian auf das ‚residuum auxilium paenitendi' über, das dem Christen, der so unglücklich war, nach der Taufe noch zu sündigen, gewährt war, nämlich die paenitentia secunda.

Zwar sollte der Christ nach der Taufe nicht mehr sündigen und Gott dafür dankbar sein, daß er einmal durch die Taufe dem Schiffbruch entronnen ist. Aber der Teufel, unser hartnäckiger Feind, ruht mit seiner Bosheit niemals; im Gegenteil, gerade dann wütet er am ärgsten, wenn er sieht, daß ein Mensch sich von seiner Herrschaft losgemacht hat. Er trauert und seufzt, daß durch die Taufe das Werk des Todes zerstört und der Titel der Verdammnis ausgelöscht ist; er ist erbost darüber, daß sein früherer Diener jetzt ein Diener Christi geworden ist und ihn richten wird. ‚Itaque observat, oppugnat, obsidet, si qua possit aut oculos concupiscentia carnali ferire aut animum illecebris saecularibus irretire, aut fidem terrenae potestatis formidine evertere aut a via certa perversis traditionibus detorquere; non scandalis, non tentationibus deficit. Haec igitur venena eis providens deus clausa licet ignoscentiae ianua et intinctionis sera obstructa aliquid adhuc permisit patere. Collocavit in vestibulo paenitentiam secundam, quae pul-

santibus patefaciat; sed iam semel, quia iam secundo. Sed amplius numquam, quia proxime frustra' (c. 7).

Die zweite Buße ist demnach von Gott angeordnet als ein Heilmittel gegen das Gift des Teufels, d. h. gegen die Sünden, zu welchen er die bereits Getauften zu verleiten sucht. Die Wirksamkeit dieses Heilmittels erstreckt sich aber nicht bloß auf die kleineren und leichten Sünden, sondern auf alle, auch die größten, wie aus der soeben mitgeteilten Stelle ersichtlich ist: auf die Sünden, die in der concupiscentia carnalis wurzeln, nämlich die Sünden gegen das sechste Gebot, Unzucht und Ehebruch; auf die Sünden der Glaubensverleugnung, also auch auf die Idololatrie, auf die Sünde der Häresie und des Schismas. Der Mord wird speziell von Tertullian nicht genannt, ist aber sicherlich auch nicht ausgeschlossen. Götzendienst und Unzucht werden übrigens noch einmal eigens erwähnt in c. 8: *Stuprum* et *idolothytorum esum* Thyatirenis exprobrat ... Non commina-retur autem non paenitenti, si non ignosceret paenitenti'. Ebenso legt das Gleichnis vom verlorenen Sohn, der durch ausschweifendes Leben sein Vermögen vergeudete und dennoch vom Vater liebreich aufgenommen wurde, den Gedanken an die Unzuchtsünden nahe. Mit einem Worte: Die paenitentia secunda ist ein wirksames Heilmittel auch gegen die Kapitalsünden.

Daß Tertullian in seiner Abhandlung gerade hauptsächlich die Kapitalsünden im Auge hatte, ergibt sich ferner daraus, daß er zunächst und fast ausschließlich von der öffentlichen Buße, von der Exomologese spricht, deren Übungen in Kap. 9 ausführlich beschrieben werden. Wenn die Behauptung Funks[1]) wahr wäre, daß damals nur die Kapitalsünden dieser kanonischen Buße unterworfen waren, dann wäre die paenitentia secunda eben nur als Heilmittel gegen die Sünden des Götzendienstes, des Mordes und der Unzucht eingesetzt. Doch aus de paen. c. 8 und de pud. c. 7 (p. 232, 21) scheint vielmehr zu folgen, daß die Gläubigen auch wegen anderer Sünden aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen wurden und durch öffentliche Buße sich wieder die Aufnahme verdienen mußten. Jedenfalls steht das Eine sicher: Die zweite Buße war hauptsächlich das Heilmittel für die sogenannten Kapitalsünden.

[1]) In Wetzer u. Welte's Kirchenlexikon² Bd. 2 Sp. 1561, Art. Bußdisziplin.

Der eigentliche Kernpunkt des ganzen Streites zwiſchen den Katholiken und Montaniſten beſtand, wie nachgewieſen wurde, darin, ob Gott den Kapitalſündern ſchon in dieſem Leben vergebe; denn daß die Kirche im Falle der Vergebung durch Gott die Rekonziliation nicht vorenthalten dürfe, darin kamen beide Teile überein. Wollen wir alſo wiſſen, ob Tertullian als Katholik eine Buße mit kirchlicher Rekonziliation kannte, dann brauchen wir bloß zu ſehen, ob die paenitentia secunda ſchon in dieſem Leben die Verzeihung Gottes erwirkt.

Daran läßt ſich aber auf keine Weiſe zweifeln. Schon die bisher mitgeteilten Stellen aus de paen. beſtätigen dies hinreichend; noch klarer geht dies aber aus den folgenden Worten hervor: ‚Habes', ſo redet Tertullian den reuigen Büßer an, ‚quod iam non merebaris; amisisti enim quod acceperas. Si tibi indulgentia domini accomodat, unde restituas quod amiseras, iterato beneficio gratus esto, *nedum ampliato. Maius est enim restituere quam dare* . . . Iteratae valetudinis iteranda medicina est . . . Offendisti, sed *reconciliari adhuc potes.* Habes cui satisfacias, et quidem volentem' (c. 7). Durch die Buße wird Gott beſänftigt. Sie macht den Menſchen rein und verſchafft ihm Sündennachlaſſung: ‚Cum provolvit hominem, *magis relevat*; cum squalidum facit, *magis mundatum reddit;* cum accusat, cum condemnat, *absolvit*' (c. 9). Jene, die ſich ſcheuen, ſich der öffentlichen Buße wegen der damit verbundenen Beſchämung zu unterziehen, ermuntert Tertullian durch den Hinweis auf ihren Nutzen: ‚An melius est damnatum latere quam *palam absolvi?*' (c. 10). ‚Igitur, cum scias adversus gehennam post prima illa intinctionis dominicae munimenta esse adhuc in exomologesi *secunda subsidia,* cur salutem tuam deseris? Cur cessas aggredi quod scias *mederi tibi?* . . . Peccator *restituendo sibi* institutam a domino exomologesin sciens praeteribit illam, quae Babylonium regem *in regna restituit?*' (c. 12). Dieſe Ausſprüche können ſicherlich nicht von einer Verzeihung durch Gott, die erſt nach dieſem Leben eintritt, verſtanden werden. Und wenn Tertullian (c. 7) verſichert, daß die zweite Buße nur noch einmal die Türe öffne, ſo muß er jedenfalls vorausſetzen, daß jemand, der durch die Buße bereits einmal die Gnade Gottes erhalten hat, nochmals ſündigen könne; dies iſt aber nur möglich, wenn die Verzeihung in dieſem Leben eintritt.

Tertullian beweist aber diese ‚redundantia clementiae caelestis', die er in de pud. in Bezug auf die Kapitalsünder so entschieden in Abrede stellt, auch aus der heiligen Schrift. Und diese Beweise zeigen uns erst so recht den völligen Umschwung, der bei ihm später hinsichtlich der Bußfrage eingetreten war.

Den Sünder, der an der Barmherzigkeit Gottes zweifelt, redet er also an: ‚Id, si dubitas, evolve, quae spiritus ecclesiis dicat. Desertam dilectionem Ephesiis imputat, stuprum et idolothytorum esum Thyatirenis exprobrat, Sardos non plenorum operum incusat, Laodicenos fidentes divitiis obiurgat, et tamen omnes ad paenitentiam commonet, sub comminationibus quidem. Non comminaretur autem non paenitenti, si non ignosceret paenitenti' (c. 8). Aus de pud. c. 19 aber wissen wir, daß die Katholiken sich gerade auf Apoc. 2, 20 ff. beriefen, um zu beweisen, daß es auch für die Unzüchtigen eine Buße und Verzeihung gebe. Und Tertullian weiß sich dort nicht anders zu retten, als daß er behauptet, jene Jezabel, die zur Buße wegen ihres ausschweifenden Lebenswandels aufgefordert wird, sei eine häretische Frau, die die wahre Taufe noch nicht empfangen habe, und darum durch die Taufe gerettet werden könne. Er muß also seine frühere Deutung in *de paen.* aufgeben, da er überzeugt ist, daß er sonst auch die kirchliche Rekonziliation der Unzuchtsünder zugeben müßte. ‚Bist du aber gewiß', so redet er seinen Gegner an, ‚daß jene Frau nach dem lebendigen Glauben erst zur Häresie abgefallen ist, so daß du für sie nicht als für eine häretische, sondern für eine rechtgläubige Sünderin Vergebung in Anspruch nimmst, dann mag sie immerhin Buße tun, allein nur so, daß sie zu huren aufhört, nicht daß sie die Wiederherstellung (restitutio) erlangt. Das ist die Buße, deren Pflichtmäßigkeit auch wir noch bereitwilliger für nötig halten, aber die Verzeihung stellen wir Gott anheim' (de venia deo reservamus). Diese Verzeihung tritt aber, wie wir wissen, nicht schon in diesem Leben ein.

Die Barmherzigkeit Gottes, die nicht den Tod des Sünders will, sondern daß er sich bekehre und lebe, darf nach dem Montanisten Tertullian keineswegs auf die christlichen Sünder angewendet werden, sondern nur auf die Heiden und Ungläubigen, die die Taufe noch nicht empfangen haben. Als Katholik aber bezieht er diese Worte unbedenklich auch auf die nach der Taufe in eine

schwere Sünde gefallenen Christen: ‚Non, ait, qui ceciderit, resurget et qui aversus fuerit, convertetur? *Ille est scilicet, qui misericordiam mavult quam sacrificia.* Laetantur caeli et qui illic angeli paenitentia hominis. Heus tu, peccator, bono animo sis, vides, ubi de tuo reditu gaudeatur‘ (c. 8).

In seiner Schrift de pud. (c. 7—9) gibt er sich alle Mühe zu beweisen, daß die Parabeln von der verlornen Drachme, dem verirrten Schafe und dem verlornen Sohne durchaus nicht auf den christlichen Sünder gedeutet werden dürfen, wenigstens nicht auf einen solchen, der sich einer Kapitalsünde schuldig gemacht hat. Er wußte eben, daß bei einer solchen Anwendung und bei der Anerkennung der Barmherzigkeit Gottes gegen die christlichen Todsünder Kallistus im Rechte sei, wenn er die Unzüchtigen nach geleisteter Buße wieder in die Kirche aufnehme. Darum behauptet er, durch die genannten Parabeln werde nur die Rückkehr der Heiden zu Gott symbolisiert; oder wenn es schon ein Christ sei, dann jedenfalls kein solcher, der eine Kapitalsünde begangen hat. De paen. c. 8 dagegen hatte er alle drei Gleichnisse ohne Bedenken auf den christlichen Sünder angewendet und in herrlichen Worten die Barmherzigkeit Gottes geschildert, die dem verirrten Sünder nachgeht, den reuigen mit Freuden aufnimmt und am Gastmahl teilnehmen läßt. ‚Quis ille nobis intelligendus pater? Deus scilicet; tam pater nemo, tam pius nemo. Is ergo te, filium suum, etsi acceptum ab eo prodegeris, etsi nudus redieris, recipiet, quia redisti‘.

Funk[1]) meint allerdings, der Umstand, daß Tertullian de paen. c. 8 nach den Parabeln von der verlornen Drachme und dem verirrten Schafe auch die vom verlornen Sohne für seine Zwecke verwendete, beweise gar nichts, da er mit den Parabeln offenbar nicht bestimmte Sünden andeuten, sondern einfach die Wirksamkeit der Buße hervorheben wollte. Darauf ist zu erwidern, daß Tertullian nicht die Wirksamkeit der Buße im allgemeinen schildern wollte, sondern ganz speziell die Möglichkeit der Wiedervergebung nach einem schweren Falle. Denn er hat in de paen. die Exomologese, die öffentliche Buße vor Augen, die nur einmal gestattet wurde und als einmalige ausschließlich nur den Kapitalsündern gewährt wurde. Auch

[1]) Theol. Quartal-Schrift 1906 S. 552.

Funk versteht die Worte Tertullians: Sed iam semel, quia iam secundo, von den Kapitalsündern. Man beachte ferner die Worte: etsi acceptum ab eo prodegeris, etsi nudus redieris. Damit sind gewiß schwere Sünden gemeint, die den Verlust der Taufgnade zur Folge haben. Diese seine eigenen Worte scheint Tertullian im Auge gehabt zu haben, als er de pud. c. 9 (p. 236, 27) erklärte: ‚Si *Christianus* est qui *acceptam a deo patre substantiam* utique baptismatis, utique spiritus sancti et exinde spei aeternae longe evagatus a patre *prodigit* ethnice vivens, *si exutus bonis mentis* etiam principi saeculi (cui alii quam diabolo?) servitium suum tradidit et ab eo porcis alendis, immundis scilicet spiritibus curandis praepositus *resipuit ad patrem reverti*, iam non moechi et fornicatores, sed idololatrae et blasphemi et negatores et omne apostatarum genus hac parabola patri satisfacient, et elisa est verissime hoc imaginis modo tota substantia sacramenti'. Tertullian gibt hiemit offen zu, daß die von ihm früher in *de paen.* gegebene Erklärung die ganze Sittenzucht zerstöre, indem ihr zufolge alle Sünder ohne Ausnahme in die Kirche wieder aufgenommen werden müßten.

Noch eine andere Stelle können wir anführen, aus der sich mit Evidenz ergibt, daß Tertullian als Montanist seine frühere, der katholischen Periode angehörende Schrift de paen. direkt bekämpfte, sei es, daß er es von freien Stücken tat, sei es, daß die Katholiken ihm dieselbe vorhielten. Da nach montanistischen Prinzipien die Kapitalsünden nicht bloß der Jurisdiktion der Kirche entzogen sind, sondern selbst von Gott hier nicht verziehen werden, darf auch die Kirche selbstverständlich für solche Sünder nicht beten (de pud. c. 2 p. 224, 11; c. 19 p. 265, 31); ebenso legt Christus für sie keine Fürbitte ein: ‚Horum ultra exorator non erit Christus' (c. 19 p. 265, 24). De paen. c. 10 dagegen ermuntert er zur Übernahme der öffentlichen Buße durch folgende Worte: ‚Quid consortes casuum tuorum ut plausores fugis? Non potest corpus de unius membri vexatione laetum agere; condoleat universum et *ad remedium conlaboret necesse est.* In uno et altero *ecclesia* est, *ecclesia vero Christus.* Ergo cum te ad fratrum genua protendis, Christum contrectas, Christum exoras. Aeque

illi cum super te lacrimas agunt, Christus patitur, *Christus patrem deprecatur. Facile impetratur semper quod filius postulat*'. Wenn also die Kirche sich für den Sünder verwendet, dann legt auch Christus für ihn Fürbitte ein; die Fürbitte Christi aber hat immer sicheren Erfolg und erwirkt die Verzeihung Gottes; die Verzeihung hat die Rekonziliation durch die Kirche zur Folge. Diese letztere wollte der Montanismus um keinen Preis gewährt wissen; darum durfte weder die Kirche noch Christus für die Kapitalsünder Fürbitte einlegen.

Aus dem Vergleich der beiden Schriften Tertullians ergibt sich demnach als unumstößliche Tatsache folgendes: Kallistus und die katholische Partei stehen genau auf demselben Standpunkt, auf dem Tertullian als Katholik stand; die Argumente, mit denen sie ihre Position verteidigen, sind zum größten Teil dieselben, wie jene in de paen.; sie alle zielen darauf ab zu zeigen, daß Gott auch den Kapitalsündern noch Verzeihung gewähren wolle, wenn sie Buße tun. Und Tertullian gibt selbst als Montanist noch unumwunden zu, daß aus der Verzeihung durch Gott mit Notwendigkeit auch die Wiederaufnahme der Sünder in die Kirche folge. Dies gibt uns das Recht zu schließen, Tertullian habe als Katholik die kirchliche Rekonziliation der Kapitalsünder anerkannt und Kallistus keine Neuerung eingeführt, als er in seinem Edikte den Unzuchtsündern Vergebung gewährte. Geändert hat sich nur Tertullian selbst; er gesteht seinen Gesinnungswechsel offen ein, dagegen wagt er es nicht, den Psychikern den Vorwurf der Neuerung zu machen.

Zu demselben Resultat gelangen wir, wenn wir die Schrift de paen. für sich allein betrachten; ohne Annahme einer kirchlichen Rekonziliation lassen sich manche Stellen in ihr einfach nicht erklären.

Tertullian leitet seine Abhandlung von der paenitentia secunda damit ein, daß er seiner Befürchtung Ausdruck verleiht, es möchten durch Erwähnung eines zweiten Heilmittels gegen die Sünde die Katechumenen in Versuchung geführt werden, auch nach der Taufe weiter zu sündigen, es möchte ‚die Überschwenglichkeit der Nachsicht Gottes den Mutwillen der menschlichen Vermessenheit hervorrufen' c. 7). Wäre aber damals, wie Funk und Batiffol meinen, auf jede Sünde zum Tode lebenslänglicher Ausschluß aus der Kirche als Strafe gesetzt gewesen, hätte der Sünder nicht bloß des Trostes und

der Hilfe der Sakramente entbehren, sondern sein ganzes Leben hindurch in Sack und Asche Buße tun, fasten und sich den demütigendsten Übungen vor der Gemeinde unterziehen müssen, dann sieht man wahrhaftig nicht ein, wie die Aussicht auf eine solche Buße, auf eine solche ‚Überschwenglichkeit der Nachsicht Gottes' eine Verlockung zum nochmaligen Sündigen bilden konnte. Noch merkwürdiger aber wäre, daß in der gedachten Voraussetzung der katholische Tertullian schon in der bloßen Verzeihung durch Gott bei lebenslänglicher Buße in Sack und Asche eine Gefahr für die Sittlichkeit sähe, während der montanistische, der von sich selbst sagt, er sei pudicior geworden, darin keine erblickte. Man kann dagegen nicht einwenden, daß der Montanist die Verzeihung erst im Jenseits eintreten läßt, während sie nach der katholischen Anschauung schon hier erfolgt. Denn für die Praxis wäre das Los des Büßers doch in beiden Fällen das gleiche: lebenslängliche schwere Buße mit Ausschluß von allen Tröstungen der heiligen Religion. Auch kann der Büßer, selbst wenn er der Hoffnung ist, Gott werde ihm schon in diesem Leben verzeihen, doch schwerlich den Augenblick bestimmen, wo er diese Verzeihung als sicher eingetreten annehmen darf. Er wird vielmehr hinsichtlich der ihm zuteil gewordenen Sündenvergebung immer in Zweifel sein, und dies um so mehr, als ihn die Kirche von der Pflicht, noch weiter Buße zu tun, nicht entbindet.

Es ist ferner ganz undenkbar, daß die Kirche es über sich gebracht hätte, einen Sünder, noch dazu unter Androhung der ewigen Strafe (de paen. c. 12: ‚Si de exomologesi retractas, gehennam in corde considera') auch für den Fall zur schwersten und drückendsten Bußleistung zu verpflichten, wenn sie geglaubt hätte, es werde bereits nach einiger Zeit der Buße die Verzeihung durch Gott erfolgen. Hat sie also, wie dies einige Kirchenhistoriker behaupten, allen Kapitalsündern für immer die Absolution verweigert und ihnen lebenslängliche Buße auferlegt, so hat sie entweder den Büßern eine unerträgliche Last aufgebürdet, ohne hiezu ein Recht zu haben, oder sie hat geglaubt, es sei ungewiß, ob Gott solchen Sündern schon in diesem Leben verzeihe. Keines von beiden ist nach katholischen Prinzipien annehmbar.

Daß die Exomologese bei den Katholiken mit kirchlicher Rekonziliation verbunden war, ergibt sich ferner daraus, daß Tertullian in de paen. sie in Parallele bringt mit der Taufe und ihre Wirkungen jenen der Taufe gleichstellt. Sie ist die secunda spes

wie die Taufe die erste; die paenitentia secunda hat also dieselben Wirkungen wie die paenitentia prima bei der Taufe. Sie restituiert den Sünder und versetzt ihn in denselben Zustand, in dem er sich früher befand: ‚Habes quod iam non merebaris'. Ja, sie ist sogar eine größere Wohltat als die Taufe selbst, weil es etwas Größeres ist, das Verlorene wiederherzustellen, als etwas noch nicht Besessenes zu geben: ‚Iterato beneficio gratus esto, *nedum ampliato*. Maius est enim restituere quam dare'. Die verlorene und wieder gefundene Drachme, ‚nonne restituti peccatoris exemplum est?' Gott nimmt den verlornen Sohn, wenn er reuig zurückkehrt, mit Freuden auf: ‚Magis de tuo regressu tuo quam de alterius sobrietate laetatur' (c. 8). Der Sünder soll wissen, ‚adversus gehennam post prima illa intinctionis dominicae munimenta esse adhuc in exomologesi secunda subsidia'. Taufe und Buße sind ‚duae humanae salutis quasi plancae' (c. 12). All diese Ausdrücke setzen voraus, daß die Buße ebenso ein von der Kirche gespendetes Sakrament sei wie die Taufe, daß sie den Sünder in jenen Zustand zurückversetze, in dem er sich durch die Taufe befand. Hätte es nicht fast wie ein Hohn geklungen, dem Büßer so viel von der überschwenglichen Nachsicht Gottes, von seiner Freude bei der Rückkehr des reuigen Sohnes vorzureden, und ihn trotzdem in Sack und Asche bis an sein Lebensende Buße tun zu lassen und für immer von der Kirchengemeinschaft und den Sakramenten auszuschließen? Wäre das ein Empfang gewesen, der jenem in der Parabel an die Seite gestellt werden konnte, oder nicht vielmehr eine Behandlung, wie sie nicht einmal den mercenarii zu teil wird? Nach de paen. c. 8 wird der verlorene Sohn nicht bloß vom Vater mit größter Liebe empfangen, sondern auch sofort bewirtet: ‚Post inopiam paenitentem libens suscipit, immolat vitulum praeopimum, convivio gaudium suum exornat'. Dieses Gastmahl ist eine deutliche Anspielung auf den Empfang der Eucharistie, der dem Sünder nach geleisteter Buße und erfolgter Wiederaufnahme gestattet wurde. De pud. c. 9 (p. 238. 5) deutet Tertullian selbst dieses Mahl auf die heilige Kommunion: ‚Ita exinde opimitate dominici corporis vescitur, eucharistia scilicet'. Wenn in de paen. diese Deutung nicht mit ausdrücklichen Worten erfolgt, so liegt darin noch kein Grund, sie mit Funk abzulehnen. Sie konnte

unterbleiben, weil die Katholiken aus der Erfahrung wußten, daß der reuige Büßer zum eucharistischen Gastmahl zugelassen werde.

Unleugbar ist die kirchliche Rekonziliation vorausgesetzt in folgender Stelle: ‚Haec igitur venena eius providens deus, clausa licet ignoscentiae ianua et intinctionis sera obstructa aliquid adhuc permisit patere. Collocavit in vestibulo paenitentiam secundam, quae pulsantibus patefaciat. Sed iam semel, quia iam secundo. Sed amplius nunquam, quia proxime frustra. Non enim et hoc semel satis est?' (c. 7). Durch die Taufe kann man nur einmal Sündenvergebung erhalten; die ignoscentia steht im Gegensatz zu der durch die paenitentia secunda herbeizuführenden restitutio des Sünders. Hat man die Taufe bereits empfangen, dann ist diese Türe für immer verriegelt. Aber Gott hat in seiner Barmherzigkeit für jene, die nach dem Bade der Wiedergeburt unglücklicher Weise in den Stand der Sünde zurückfallen, noch eine andere Türe offengelassen: er hat in der Vorhalle die zweite Buße aufgestellt, die den Anklopfenden auftut. Es entsteht nun die Frage, ob die Worte ianua und vestibulum hier im eigentlichen oder im übertragenen Sinn zu nehmen sind. Die Antwort hängt von der weiteren Frage ab, welches der Büßerplatz in der alten Kirche war. Hierüber sind die Ansichten der Gelehrten geteilt. H. Koch[1]) entscheidet sich dafür, daß die Büßer im eigentlichen Kirchenraum, jedoch an einem abgesonderten Orte sich befanden; Batiffol[2]) und D'Alès[3]) dagegen weisen ihnen das vestibulum oder wenigstens den Eingang der Kirche als Platz an. Viele Aussprüche Tertullians und Cyprians machen es höchst wahrscheinlich, daß wenigstens in Afrika im dritten Jahrhundert die Büßer ihren Platz in der Vorhalle der Kirche hatten. In dieser Voraussetzung wäre unsere Stelle also zu erklären: Gleichwie bei der Taufe die Katechumenen durch die ianua ignoscentiae in die Kirche eingeführt wurden, so öffnet auch die poenitentia secunda den im Vestibulum befindlichen Büßern noch einmal die Türe und gewährt ihnen die Zulassung zur Kirchen-

[1]) Die Büßerentlassung in d. alten abendländ. Kirche. Theol. Quart.-Schrift 1900 S. 481—534. Derf., Der Büßerplatz im Abendland. Ebd. 1903 S. 254—270.

[2]) La missa paenitentium en Occident d'après une théorie nouvelle in Bulletin de littér. ecclés. 1902 S. 5—18.

[3]) Limen ecclesiae in Revue d'histoire ecclés. 1906 S. 16—26.

gemeinschaft. Darnach wäre die kirchliche Rekonziliation ganz klar ausgesprochen. Aber selbst wenn man mit Koch sich dafür entscheidet, daß die Büßer im eigentlichen Kirchenraum, jedoch an einem von den übrigen Gläubigen abgesonderten Orte sich befanden, legen die Worte doch unmittelbar den Gedanken nahe, daß man durch die zweite Buße das wieder erlangen könne, was die erste verschafft hatte, nämlich die volle Teilnahme an der eucharistischen Feier, die vollwertige Mitgliedschaft der Kirche.

Funk will jedoch an unserer Stelle gar nichts anderes ausgedrückt sehen, als daß man durch die zweite Buße die verlorne Gnade Gottes wieder erhalte; nichts nötige, an eine kirchliche Rekonziliation zu denken. — Es dürfte aber doch ein allzu kühnes Bild sein, von einer ianua und einem vestibulum der Gnade Gottes zu reden. Und wenn man bedenkt, daß Tertullian in de pud. von den Büßern sagt: *foris* sistimus, limitem *liminis* figimus (c. 1 p. 222, 6), wenn er von einem *postliminium* ecclesiasticae pacis spricht, (c. 15 p. 250, 23) und bezüglich der widernatürlichen Unzuchtsünden es als montanistische Praxis hinstellt: non modo *limine*, verum omni *ecclesiae tecto* submovemus (c. 4 p. 226, 1), so drängt sich von selbst der Gedanke auf, beim vestibulum an die Kirche, nicht an die göttliche Gnade zu denken.

Schlechthin ausgeschlossen wird aber Funks Deutung durch die unmittelbar folgenden Worte: Die zweite Buße öffnet nur einmal die Türe, nachher aber nicht mehr (sed proxime frustra). Hätte Tertullian damit nur sagen wollen, daß die zweite Buße einmal und nicht öfter bei Gott Verzeihung erwirke, so hätte er einen dogmatischen Irrtum ausgesprochen; und da nach allgemeiner Ansicht de paen. die damalige Anschauung der Gesamtkirche wiedergibt, so müßten wir diesen dogmatischen Irrtum auch der Gesamtkirche zuschreiben. Außerdem setzen die angeführten Worte unbedingt voraus, daß die Buße einmal zum Abschluß gelangt (sed amplius numquam); ein Abschluß der Buße ist aber ohne kirchliche Rekonziliation nicht möglich.

Funk[1]) meint zwar: ‚Die Ausdrücke begreifen sich auch zur Genüge für den Fall, daß ein schwerer Sünder, nachdem er die Buße übernommen und damit der Sünde abgesagt hatte, in diese zurückfiel, indem durch seinen Rückfall die mit Annahme zur Buße gewährte

[1]) Theol. Quartal-Schrift 1906. S. 548.

Gnade (d. h. die Vergünstigung, daß man ihn überhaupt zur Buße zuließ) verwirkt wurde und eine weitere Zulassung zur Buße eine zweite Buße gewesen wäre'. Diese Erklärung beruht auf einem. Mißverständnisse und tut außerdem dem Texte förmlich Gewalt an. Tertullian sagt nicht, die Vergünstigung, die in der Zulassung zur Buße besteht, werde nur einmal und nicht öfters gewährt; er spricht überhaupt nicht von der Zulassung zur Buße, sondern das ‚iam semel' bezieht sich auf das unmittelbar vorhergehende Verbum ‚patefaciat', so daß der Sinn folgender ist: die zweite Buße öffnet dem Sünder die Türe, aber nur einmal und nicht öfters; wer, nachdem ihm einmal geöffnet wurde, nochmals sündigt, klopft vergebens an. Tertullian setzt also voraus, daß der Erfolg der paenitentia secunda, die Öffnung der Türe, schon hier auf Erden eintritt und somit die Buße wenigstens einmal zum Abschluß gelangt. Das vergebliche Anklopfen nach einmaliger Öffnung ist aber unmöglich, wenn die Buße lebenslänglich dauert, da nach dem Tode ein weiteres Sündigen und ein weiteres Bedürfnis der Sündenreinigung ausgeschlossen ist. Wo immer die Väter und Kirchenschriftsteller von der paenitentia una nach der Taufe reden, setzen sie voraus, daß man durch sie einmal in diesem Leben die Rekonziliation erlangen könne, dann aber bei erneuertem Rückfall für immer des Kirchenfriedens (ich sage natürlich nicht, der sakramentalen Lossprechung) verlustig bleibe. So sagt z. B. Ambrosius (de paen. l. 2 c. 10 n. 95): ‚Merito reprehenduntur qui *saepius* agendam paenitentiam putant, quia luxuriantur in Christo. Nam si vere agerent paenitentiam, *iterandam postea* non putarent, quia sicut unum baptisma, ita una paenitentia, quae tamen publice agitur'. Ebenso äußert sich Hermas (Mand. IV, 1, 8): ‚Δεῖ παραδεχθῆναι τὸν ἡμαρτηκότα καὶ μετανοοῦντα· μὴ ἐπὶ πολὺ δέ· τοῖς γὰρ δούλοις τοῦ θεοῦ μετάνοιά ἐστι μία'.

Wie soll ferner der Ausdruck: ‚sed amplius numquam (sc. patefacit), quia proxime frustra' den Sinn haben können: Wenn der zu lebenslänglicher Buße verurteilte Sünder noch einmal in die Sünde zurückfällt, wird ihm selbst die Vergünstigung der öffentlichen Buße entzogen? Hätte Tertullian dies sagen wollen, so hätte er sich kaum ungeschickter ausdrücken können. Mit solcher Vergewaltigung des Textes läßt sich freilich alles beweisen. Batiffol übergeht in seinem Berichte merkwürdiger Weise die Stelle mit Stillschweigen.

Noch ein Gedanke muß sich unwillkürlich jedem aufdrängen, der Tertullians Schrift de paen. aufmerksam liest. Die Exomologese mit ihren bestimmten Formen der privaten Bußübungen und öffentlichen Verdemütigungen wird als unumgänglich notwendig zum Heile hingestellt. Wer sie aus falscher Scham unterläßt, geht zugrunde: ‚Ita cum erubescentia sua *pereunt* . . . An melius est *damnatum* latere quam palam absolvi?‘ (c. 10). Besonders im letzten Kapitel versichert Tertullian, daß es kein anderes Mittel gebe, der Hölle zu entrinnen als die Exomologese. War aber die öffentliche Buße mit ihren bestimmten Formen von der kirchlichen Auktorität unter Androhung der ewigen Strafe auferlegt, dann hat dieselbe Auktorität auch die Lossprechung erteilt. Eine bestimmte Buße und Genugtuung für die Sünde kann nur jener auferlegen, der über den Sünder selbst zu Gericht sitzt. Hat die Kirche den Sünder behufs Verzeihung an Gott allein gewiesen, dann stand es ihr auch nicht zu, die Bedingungen vorzuschreiben, unter denen Gott verzeihen durfte; dann mußte sie es dem Ermessen des Sünders überlassen, auf welche Weise er sich mit Gott abfinden wollte. Auch in weltlichen Dingen darf kein Richter eine Strafe über ein Vergehen verhängen, das vor das Tribunal eines höheren Richters gehört. Aus de pud. c. 3 wissen wir, daß man damals über das Verhältnis von Bußpflicht und Absolutionspflicht im Klaren war. ‚Nihil agendum est frustra‘, argumentierten die Katholiken. Legt die Kirche eine Buße auf und gewährt doch keine Verzeihung, dann braucht man sie nicht zu übernehmen.

Auf Grund des bisher Gesagten können wir getrost behaupten: Eine eingehende Vergleichung der beiden Bußschriften Tertullians nötigt uns zu dem Schlusse, daß Kallistus durch die Promulgation seines Ediktes in der Bußfrage keine Neuerung eingeführt hat. Die Gründe, mit denen er sein Edikt motiviert, sind ohne Ausnahme derart, daß sie die Meinung, er habe nur dem Drange der Zeitumstände nachgebend das der Kirche zustehende Recht der Sündenvergebung zum ersten Mal auch auf die Unzüchtigen anwenden wollen, völlig ausschließen. Die Opportunitätsfrage wird im ganzen Streite nicht einmal erwähnt.

Tertullian bekennt als Katholik genau dieselben Grundsätze wie Kallistus. Er verteidigt mit Feuereifer die uneingeschränkte Bereitwilligkeit Gottes, allen wahrhaft reumütigen Sündern zu vergeben und bedient sich hierzu fast derselben Beweise wie seine späteren Gegner.

In seiner Schrift de paen. findet sich kein Satz, den nicht auch Kallistus unterschreiben könnte. Eben deswegen sah Tertullian sich gezwungen, seine eigene Schrift später fast Satz für Satz zu bekämpfen. Die Lehre, die er als Montanist abweist, daß man den Kapitalsündern die kirchliche Rekonziliation gewähren müsse, hat er früher selbst festgehalten. Und da er die Wirksamkeit der paenitentia secunda nicht bloß auf die Sünden der Unzucht, sondern auch auf die Idololatrie und den Abfall vom Glauben ausdehnt, steht es außer allem Zweifel, daß er eine kirchliche Rekonziliation aller Kapitalsünder ohne Ausnahme kannte.

Dagegen erhebt man den Einwand, daß nach den klaren und bestimmten Zeugnissen von de pud. Kallistus den Götzendienern und Mördern den Kirchenfrieden verweigert habe. ‚Idololatren quidem et homicidam semel damnas, moechum vero de medio excipis? ... Personae acceptatio est: miserabiliores paenitentias reliquisti' (c. 5 p. 227, 28. Vgl. noch c. 6 p. 229, 6; c. 9 p. 237, 2; p. 238, 18; c. 12 p. 242, 26; c. 22 p. 272, 28). Dazu bemerkt Funk: ‚Wie konnte Tertullian so energisch auf eine Konsequenz des Ediktes hinweisen, wenn das, was er als solche ansah, tatsächlich schon geübt wurde?'

Auf diesen Einwand hat Natalis Alexander[1]) schon hinreichend geantwortet. Behauptet nicht Tertullian de pud. c. 22, daß Kallistus zum ersten Mal den Martyrern das Recht gegeben habe, den Ehebrechern und Unzüchtigen durch ihre Verwendung den Kirchenfrieden zu vermitteln? ‚At tu iam et in martyras tuos effundis hanc potestatem' (sc. delicta donandi). Und doch hat derselbe Tertullian früher als Katholik dieses Vorrecht der Martyrer schon gekannt und gebilligt, indem er ad mart. c. 1 schrieb: ‚Quam pacem quidam in ecclesia non habentes a martyribus in carcere exorare consueverunt'. Wenn Funk[2]) darauf erwidert, der Apologet tadle hier nur die Ausdehnung des libellus pacis auf die Unzüchtigen, während er bisher naturgemäß wenigstens im allgemeinen auf die Gefallenen sich beschränkte, so geben die Worte Tertullians zu dieser Auslegung nicht bloß kein Recht, sondern stehen zu ihnen sogar im Widerspruch, da er als Montanist jedes derartige Recht der Martyrer schlechthin verwirft[3]).

[1]) A. a. S. 182 ff.

[2]) Kirchengesch. Abhandlungen S. 181.

[3]) Vgl. d. Zeitschrift 1907 S. 446 f.

Tertullian ändert ferner, wie schon erwähnt wurde, willkürlich die Stellung des sechsten Gebotes im Dekalog und das Apostoldekret, um der Unzucht den Ehrenplatz zwischen Götzendienst und Mord zuzuweisen und daraus die stärksten Waffen zum Beweis ihrer Unvergebbarkeit schmieden zu können. Funk[1]) selbst bezeichnet dies als ein ‚rhetorisches Kunststückchen'. Werden wir vielleicht auch hier den montanistischen Polemiker von jeder bewußten Verdrehung reinwaschen müssen? Werden wir mit Funk sagen müssen: Wie konnte Tertullian so schreiben, wenn er vom Gegenteil überzeugt war und die sofortige Aufdeckung seiner Verdrehung von seiten seiner Gegner befürchten mußte?

Sollen wir endlich Tertullian Glauben schenken, wenn er de ieiun. c. 17 unter anderen gemeinen Schmähungen und Verleumdungen seinen Gegnern den Vorwurf zuschleudert: ‚Apud te agape in cacabis fervet, fides in culinis (al. culmis) calet, spes in ferculis iacet. Sed maioris est agape, quia per hanc adolescentes tui cum sororibus dormiunt'. Wie schön hatte doch derselbe Mann früher als Katholik (apol. c. 39) über die Zusammenkünfte und die Liebesmahle der Christen geschrieben!

Der Montanist Tertullian ist in seiner Polemik gegen die Katholiken so maßlos leidenschaftlich, von so glühendem Hasse erfüllt, daß er sich nicht scheut, seinen Gegnern die gemeinsten Schimpfnamen zu geben, ihren Taten die unsittlichsten Motive unterzulegen, sie als sittlich verkommene Leute hinzustellen, ihnen Schandtaten fälschlich anzudichten, ja sogar die heilige Schrift willkürlich zu entstellen, nur um seinen Gegnern eines anhängen zu können. Selbst wenn wir seine Schrift de paen. nicht besäßen, aus der ganz klar hervorgeht, daß die Kirche schon früher allen Kapitalsündern die Rekonziliation erteilte, müßten wir seine Äußerung, daß Kallistus die Götzendiener und Mörder vom Kirchenfrieden für immer ausschloß, mit großem Mißtrauen aufnehmen.

Es läßt sich übrigens sehr gut erklären, wie Tertullian dazu kam, den Kallistus der Inkonsequenz zu bezichtigen. Cyprian berichtet uns (ep. 55 n. 11), daß in früheren Zeiten einige Bischöfe der Provinz Afrika den Ehebrechern den kirchlichen Frieden nicht gewährten. Aus der Art und Weise, wie er das Vorgehen jener Bischöfe erwähnt, ergibt sich, daß seither schon eine geraume Zeit verstrichen

[1]) Theol. Quartal-Schrift 1906 S. 558.

war; es dürfte demnach das Umsichgreifen dieser rigoristischen Praxis am füglichsten in die Regierungszeit des Kallistus verlegt werden. Das Verhalten der Bischöfe veranlaßte jedenfalls eine Kontroverse, wenn es auch, wie Cyprian eigens hervorhebt, nicht zu einem völligen Bruch kam. In diese Debatte griff nun Kallistus ein, sei es, daß er von Afrika aus hiezu aufgefordert wurde, sei es, daß er das weitere Umsichgreifen der verderblichen Praxis verhindern wollte. In dem Schreiben, das er zu diesem Zwecke verfaßte, bezeugt er einerseits die römische Praxis (ego et moechiae et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto), andrerseits gibt er die Gründe für sie an, wie aus de pud. ersichtlich ist. Von diesen Gründen waren naturgemäß viele derart beschaffen, daß sie nicht bloß für die Nachlassung der Unzuchtsünden, sondern auch für die Vergebung der beiden andern Kapitalsünden sprachen. Dieses Schreiben griff nun Tertullian in maßloser Weise an, riß den oben zitierten Satz aus dem Kontext heraus und stempelte ihn, natürlich in ironischer Absicht, zu einem den kaiserlichen Edikten nachgebildeten ‚edictum peremptorium'. Das war ihm aber nicht genug. Da Kallistus naturgemäß immer nur von der Wiederaufnahme der Unzuchtsünder sprach, während seine Gründe vielfach die Notwendigkeit der Vergebung aller Kapitalsünden dartaten, bot er seinem Gegner Gelegenheit, sein Schreiben dahin zu mißdeuten, als ob er Götzendienst und Mord von der Vergebung ausgeschlossen wissen wollte. Dabei erreichte Tertullian einen doppelten Vorteil: einmal konnte er das Vorgehen des Kallistus als Halbheit und Inkonsequenz brandmarken und lächerlich machen, sodann erschien die montanistische Praxis wenigstens bezüglich des Götzendienstes und Mordes auch durch Kallistus gebilligt. Auf diese Weise konnte er dann mit scheinbarem Rechte schreiben: ‚Hinc (d. h. vom Aposteldekrete) est, quod neque idololatriae neque sanguini pax ab ecclesiis redditur' (de pud. c. 12 p. 243, 26).

Tertullians Behauptung, daß Kallistus die Götzendiener und Mörder für immer von der Kirche ausschließe, verliert vollends alle Glaubwürdigkeit, wenn wir in Betracht ziehen, was wir sonst über die römische Bußpraxis vor und nach 220 wissen. Schon in der Mitte des zweiten Jahrhunderts hatte Hermas in feierlicher Weise nicht bloß den Unzüchtigen und Ehebrechern, sondern allen Sündern ohne Ausnahme, sogar den Aposta ten, den Lästerern und Glaubensverleugnern die Buße angekündigt und für den Fall

aufrichtiger Bekehrung die Wiederaufnahme in den Turm, d. i. in die sichtbare Kirche verheißen. Aus dem Hirten ist ferner ersichtlich, daß diese Praxis schon vor ihm bestand. Allerdings glaubte Hermas, daß das Ende der Welt bevorstehe, der Turm der Kirche der Vollendung nahe sei und daß infolgedessen jene, die nach seinem Bußrufe nochmals sündigten, keine Rettung mehr fänden. Aber seine Vorausſagung traf nicht ein, die Zeit des Turmbaues dauerte fort und so wurde auch nach ihm den reuigen Sündern die Wiederaufnahme in die Kirche gewährt[1]). Kallistus konnte sich daher zur Begründung seiner Praxis mit allem Rechte auf Hermas berufen. Und Tertullian muß eingestehen, daß der ‚Pastor moechorum' (de pud. c. 20 p. 266, 21) zu Gunsten seines Gegners spreche (c. 10 p. 240, 11). Es ist aber kaum glaublich und historisch jedenfalls absolut unnachweisbar, daß die Bußpraxis der römischen Kirche in der Zwischenzeit von 150—220 eine Verschärfung erfahren habe.

Hätte man zu Rom zur Zeit des Kallistus wirklich noch den Götzendienern und Mördern die kirchliche Rekonziliation verweigert, dann müßte man wenigstens den Zeitpunkt angeben können, wo die Milde auch auf diese beiden Sünden ausgedehnt wurde. Die gewöhnliche Annahme, erst Papst Kornelius habe im Jahre 251 den Lapsi die Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft gewährt und dadurch das novatianische Schisma hervorgerufen, ist ganz unhaltbar und wird schon durch die Briefe widerlegt, die der römische Klerus während der Sedisvakanz an den Klerus von Karthago und Cyprian richtete. Die antiqua severitas, auf die die römische Kirche so stolz ist, die sie von den Aposteln überkommen hat, und von der sie niemals abzuweichen gewillt ist (ep. int. Cypr. 30), besteht nicht in der Verweigerung der Kirchengemeinschaft, sondern darin, daß niemandem der Kirchenfriede gewährt wird, der nicht vorher entsprechende Buße getan hat. Eine immerwährende Ausschließung der Gefallenen aus der Kirche war um 250 nicht einmal bekannt, geschweige denn, daß sie bis dahin geübt wurde. Dies wäre aber geradezu unerklärlich und, wenn 30 Jahre früher Kallistus noch Götzendienst und Mord von der kirchlichen Verzeihung ausgeschlossen hätte[2]).

---

[1]) Vgl. über Hermas diese Zeitschrift 1907 S. 451—473.

[2]) Vgl. die Abhandlung: Die Behandlung der Gefallenen zur Zeit der decischen Verfolgung i. d. Zeitschrift 1907 S. 577—618.

Alle diese Gründe zusammengenommen berechtigen uns demnach zu dem Schlusse: Tertullian verdient keinen Glauben, wenn er dem Kallistus den Vorwurf macht, er handle inkonsequent, indem er nur die Sünden der Unzucht, nicht aber die Sünden des Götzendienstes und Mordes vergebe. Die lebenslängliche Ausschließung der Kapitalsünder war zu Rom niemals gebräuchlich.

Tertullian wagt in de pud. niemals gegen Kallistus den Vorwurf zu erheben, daß er durch sein Edikt eine Neuerung in der Bußfrage eingeführt habe; er gesteht im Gegenteil ein, daß er selbst bezüglich der Buße seine Gesinnung gewechselt und früher dieselbe Anschauung wie die Psychiker gehabt habe. Schon daraus allein läßt sich entnehmen, was von der Behauptung Hippolyts zu halten ist, der Philos. IX. 12 von Kallistus sagt: ‚πρῶτος τὰ πρὸς τὰς ἡδονὰς τοῖς ἀνθρώποις συγχωρεῖν ἐπενόησε, λέγων πᾶσιν ὑπ' αὐτοῦ ἀφίεσθαι ἁμαρτίας' (ed. Dunker p. 458). Jene Gelehrten, die im Bußedikt des Kallistus eine Neuerung erblicken, stützen sich auf das ‚πρῶτος' des Hippolyt. So sagt Funk[1]): ‚Hippolyt ist freilich gleich Tertullian ein Gegner des Papstes Kallistus, und sein Bericht über ihn ist voll von Gehässigkeit. Aber auch für einen gegnerischen Bericht gibt es Grenzen, die er nicht überschreiten darf, wenn er nicht zum voraus alle Glaubwürdigkeit verscherzen will, er darf insbesondere nicht Handlungen erdichten, von denen alle Welt wissen mußte, daß sie nicht bestehen, und unter diesen Gesichtspunkt fällt, was hier in Betracht kommt'. Wir erwidern, daß Hippolyts Bericht eine Unwahrheit enthält, und zwar eine historisch nachweisbare Unwahrheit. Denn schon vor Kallistus hat in der römischen Kirche Hermas ganz klar und offen den Grundsatz ausgesprochen, daß die Sünden der Unzucht und des Ehebruchs vergeben und die Schuldigen wieder in die Kirche aufgenommen werden müssen. Dies wußte Tertullian sehr gut und machte auch darum das Zugeständnis: ‚Sed cederem tibi, si scriptura Pastoris, quae sola moechos amat, divino instrumento meruisset incidi' (de pud. c. 10 p. 240, 11).

Außerdem ist noch ein anderer Gesichtspunkt zu beachten, dem man bisher keine Aufmerksamkeit geschenkt hat. Hippolyt leugnet nicht etwa bloß die Opportunität der von Kallistus getroffenen Maßregel, sondern er leugnet schlechthin das Recht der Kirche,

[1]) Theol. Quartal-Schrift 1906 S. 560.

die Unzuchtsünden zu vergeben. Nach ihm dürfen keine Sünder der Kirche angehören. Darum tadelt er Kallistus, daß er das Wort des Herrn vom Unkraut unter dem Weizen und die Arche Noes, in der sich auch unreine Tiere befanden, auf die Kirche anwendete. Noch mehr, er leugnet sogar, daß Christus die Unzuchtsünden nachlasse, indem er den Kallistianern folgenden Vorwurf macht: Γαυριώμενοι ἐπὶ ὄχλοις διὰ τὰς ἡδονάς, ἃς οὐ συνεχώρησεν ὁ Χριστός· οὐ καταφρονήσαντες οὐδὲν ἁμαρτεῖν κωλύουσι, φάσκοντες αὐτὸν ἀφιέναι τοῖς εὐδοκοῦσι'. Hippolyt darf demnach ebensowenig als der Montanist Tertullian als Zeuge für die katholische Praxis vor Kallistus angeführt werden. Der ganze geschichtliche Kern seiner Anklage gegen den Papst reduziert sich darauf, daß Kallistus der erste war, der in einem eigenen Schreiben die Pflicht der Kirche, den Unzuchtsündern Vergebung zu gewähren, mit Nachdruck hervorhob; dagegen ist es geschichtlich unwahr, daß er zum erstenmal die Rekonziliation erteilte. Das Schisma Hippolyts, auf das Funk sich beruft, beweist eben so wenig, daß Kallistus eine Neuerung einführte, da zwischen beiden Männern, wie sich aus den Philosophumenen klar ergibt, schon längst vor der Wahl des Kallistus ernste Differenzen bestanden, die nach geschehener Wahl zum vollen Bruch führten. Das Schisma Hippolyts beweist für die Geschichte der Bußdisziplin ebenso wenig etwas als das Schisma Novatians.

Fassen wir kurz die Resultate unserer Untersuchung zusammen. Weder aus der Schrift de pud. noch aus den Argumenten der Katholiken, so weit sie von Tertullian berücksichtigt sind, läßt sich das Mindeste zur Stütze jener Theorie entnehmen, die behauptet, die alte Kirche habe bis 220 aus rein disziplinären Gründen von den Kapitalsünden keine Lossprechung gewährt und erst Kallistus habe, den veränderten Zeitumständen klug Rechnung tragend, zugunsten der Unzuchtsünder eine Milderung eingeführt. Vielmehr beweisen die Katholiken aus der heiligen Schrift, daß Gott allen reumütigen Sündern, also auch den Unzuchtsündern, verzeihe und infolge dessen die Kirche, die von ihm die Vollmacht der Sündenvergebung erhalten habe, auch ihrerseits Lossprechung und Wiederaufnahme gewähren müsse; Tertullian und die Montanisten dagegen negieren diese Barmherzigkeit Gottes und sprechen deswegen der Kirche die Sündenvergebungsgewalt ab. Als Katholik hatte aber Tertullian dieselben Anschauungen wie Kallistus, indem er die Bereitwilligkeit Gottes

auch den Kapitalsündern Vergebung zu gewähren, ganz entschieden aussprach. Darum erkannte er als Katholik auch die Pflicht der Kirche an, die Kapitalsünder wieder in ihre Gemeinschaft aufzunehmen, und seine Schrift de paenitentia setzt die Gewährung der Rekonziliation unbedingt voraus. Nicht die Kirche hat ihre Lehre und Praxis, sondern Tertullian hat seine frühere Anschauung geändert. Die Kirche war auch vor Kallistus den Sündern gegenüber ‚die barmherzige Kirche des barmherzigen Christus' (Eusebius h. e. V. 28).

Die Gewalt der Kirche bezüglich der Sakramente.

Von Dr. Franz Schmid.

Einleitung.

1. Daß die Kirche und insbesondere das Oberhaupt der Kirche, sei es für sich allein oder in Gemeinschaft mit den untergeordneten Bischöfen, bezüglich der Sakramente und ihrer Verwaltung oder Ausspendung gar vieles anzuordnen berechtigt ist, wird nicht bloß von den katholischen Theologen allgemein anerkannt, sondern auch vom Kirchenrate von Trient mit folgenden Worten eingeschärft: Hanc potestatem perpetuo in Ecclesia fuisse, ut in sacramentorum dispensatione, salva illorum substantia, ea statueret vel mutaret, quae suscipientium utilitati seu ipsorum sacramentorum venerationi pro rerum, temporum et locorum varietate magis expedire judicaret (sess. 21. cap. 2). Welches Gewicht den einschlägigen Anordnungen der Kirche beizulegen sei, ersieht man aus einem Kanon des nämlichen Konzils aus einer früheren Sitzung. Si quis dixerit, receptos et approbatos Ecclesiae catholicae ritus in solemni sacramentorum administratione adhiberi consuetos aut contemni aut sine peccato a ministro pro libitu omitti aut in novos alios per quemcumque ecclesiarum pastorem mutari posse; a. s. (sess. 7. can. 13).

2. Sieht man sich in der Kirche und in der Kirchengeschichte näher um, so findet man, wie die Kirche im Verlaufe der Zeiten, ja vom Anfang an die nackten Sakramente, jedes in seiner Art, gleichsam passend bekleidet und mit einem Kranze sinnreicher Zeremonien umgeben hat. Diese Zeremonien umhüllen die Sakramente nicht etwa bloß wie ein äußerer Mantel, sondern sie schmiegen sich teilweise innigst an die eigentlichen Bestandteile der Sakramente, d. i. an deren Materie, Form und an die Person oder Qualifikation des

Ausspenders an. So ist beispielsweise von altersher angeordnet, daß die feierliche Taufe nur von einem Priester oder höchstens auch noch, unter besonderen Voraussetzungen, von einem Diakon gespendet werden dürfe und daß dabei eigens geweihtes Taufwasser verwendet, daß eine dreimalige Untertauchung oder Begießung stattfinden, daß die Taufformel im ganzen Okzident in lateinischer Sprache gesprochen werden müsse.

3. Die vorbezeichneten Verordnungen der Kirche haben mit der Gültigkeit oder Ungültigkeit der fraglichen Sakramente und ihrer Spendung nichts zu tun, sondern entscheiden einzig über die Erlaubtheit oder Unerlaubtheit dieser Spendung. — Es fehlt indessen nicht an namhaften Theologen, welche der Kirche mehr oder weniger offen bezüglich der Sakramente eine tiefer einschneidende Gewalt zuerkennen oder glauben, die Kirche könne durch ihre Verordnungen auf die eine oder andere Weise und innerhalb gewisser Grenzen selbst die Gültigkeit der Sakramente beeinflussen und in Frage stellen. Der theologischen Streitfrage, die wir mit diesen Worten berührt haben, pflegt man in der Regel diese Form zu geben: Hat Christus, der eigentliche Urheber der Sakramente, das Wesen oder die Substanz unserer Sakramente, und zwar aller sieben ohne jede Ausnahme, selbst ganz genau (in specie atoma) bestimmt und somit Materie und Form für alle Sakramente im Wesentlichen unmittelbar und unabänderlich angeordnet; oder hat er sich wenigstens bei dem einen oder anderen der Gesamtzahl in der Weise mit einer mehr allgemein gehaltenen Einsetzung und Anordnung (determinatio rerum non in specie infima, sed tantum in genere) begnügt, so daß es den Aposteln und ihren Nachfolgern vorbehalten blieb, in dem einen oder anderen Stücke Anordnungen zu treffen, die für die Gültigkeit des betreffenden Sakramentes entscheidend sein können?

4. Die große Mehrzahl der Theologen, seien es Dogmatiker oder Moralisten oder Kanonisten, sprechen sich über diese Frage wenigstens in der Theorie im strengeren Sinne aus. Bei Dr. J. Pohle, der die Sakramentenlehre in seinem Lehrbuche der Dogmatik mit besonderer Sorgfalt bespricht, finden sich in dieser Hinsicht folgende Sätze: ‚Er (Christus) hat alle sieben Sakramente persönlich eingesetzt; er hat Materie und Form der einzelnen Sakramente so determiniert, daß die Kirche sie der Substanz nach nicht ändern kann‘. (III. S. 51.)[1] — ‚Christus als Mensch hat die Materie und Form der Sakramente

[1]) Alle folgenden Zitate aus Pohle beziehen sich auf den III. Band

derart selber in specie determiniert, daß sie der Substanz nach für alle Zeiten unveränderlich sind. Sententia communis'. (S. 57.) — Man kann diese Lehre auch in der oben angeführten Stelle des Tridentinum angedeutet finden. Die Worte, womit dort die Gewalt der Kirche über die Sakramente beschränkt wird ‚salva eorum substantia', scheinen keinen anderen Sinn zuzulassen.

5. Allein, wir gestehen es offen, indem wir die ganze Sakramentenlehre an der Hand der besten Theologen und unter Herbeiziehung aller einschlägigen Beweismittel durchgearbeitet haben, stießen wir auf mehrere Punkte, wo die strenge Durchführung der von Pohle aufgestellten These erhebliche Schwierigkeiten bietet. Auch haben wir beobachtet, wie mancher namhafte Theologe, der die obige These in der Abhandlung über die Sakramente unbedenklich zur seinigen gemacht hat, wo er darangeht gewisse Einzelfragen, die da und dort auftauchen, allseitig zu erörtern, an obiger These oder wenigstens an der vorgeblichen Gewißheit derselben mehr oder weniger irre wird. Jedenfalls bietet es einiges Interesse, die berührte Frage einmal in ihrer ganzen Ausdehnung aufzurollen und in all ihren Einzelheiten in übersichtlicher Anordnung zu besprechen.

6. Pohle meint allerdings und er steht mit seiner Ansicht nicht allein da: ‚Fast der einzige Grund, weshalb manche Theologen der Gegenansicht zuneigen, liegt in der totalen Verschiedenheit des orientalischen und okzidentalischen Weiheritus, indem dort die bischöfliche Handauflegung, hier die traditio instrumentorum als Materie vorkommen'. (S. 58 der 2. Aufl.) Bald darauf (S. 59) spricht der genannte Dogmatiker auch noch von der Wahl zwischen der deprekativen und indikativen Fassung mancher Sakramentformen. Nebenher wird ziemlich flüchtig bemerkt, daß die soeben bezeichneten Schwierigkeiten sich leicht heben lassen. — Allein für uns sind die angedeuteten Schwierigkeiten oder Beweismittel zugunsten der Gegenansicht keineswegs die einzigen noch die allergewichtigsten. Auch dürften sich mit der von Pohle angedeuteten Lösung der vorgenannten Schwierigkeiten kaum alle tiefdenkenden Forscher so leicht und so vollständig zufrieden geben. Wir bleiben also bei der Behauptung: Eine gründliche und möglichst allseitige Erörterung der ganzen Frage ist nicht überflüssig und keineswegs uninteressant.

---

seines Lehrb. der Dogmatik. Wo bei der Seitenzahl nichts weiter bemerkt ist, gilt sie für die erste wie für die zweite Auflage.

7. Vor allem glauben wir den Gegenstand der Kontroverse genauer oder deutlicher bestimmen zu sollen, als es gewöhnlich der Fall ist. Pohle unterscheidet zur Klärung der Sache 1. eine individuelle; 2. eine spezifische; 3. eine generische Festsetzung oder Determination der einschlägigen Momente. (S. 57.) Er schreibt: ‚Unter individueller Festsetzung versteht man eine solche, welche alles in individuo bis ins einzelste hinein regelt ... Wie aus der Geschichte und der Praxis ... hervorgeht, hat Christus eine solche minutiöse Festsetzung der Materie und Form bei keinem der sieben Sakramente beliebt. Unter spezifischer Determination versteht man die Festlegung von Materie und Form in infima specie, welche darin besteht, daß der Einsetzer die unterste Art von Materie und Form persönlich angegeben hat ... Unter generischer Determination endlich versteht man jene Bestimmung von Materie und Form, welche bloß der Gattung nach vom Einsetzer stammt, der Art nach aber der apostolischen oder kirchlichen Gesetzgebung zur näheren Spezifikation überlassen wurde. So behaupten manche Theologen ..., daß Christus den Weiheritus bloß in genere, d. h. der Idee nach selbst bestimmt, die Wahl des speziellen Zeichens aber seiner Kirche anheimgegeben habe ... Nach übereinstimmender Lehre gehört zur Substanz von Materie und Form alles das und nur das, was Christus selber entweder in specie oder wenigstens in genere angeordnet hat, und hierüber besitzt die Kirche als über etwas Unveränderliches keine Gewalt‘.

8. Um volle Klarheit zu schaffen, sagen wir: Die ganze Kontroverse dreht sich im tiefsten Grunde um die Frage: Liegt es in der Gewalt der Kirche, bei einzelnen Sakramenten bezüglich des einen oder des anderen Momentes solche Bestimmungen oder Nebenbestimmungen zu treffen, von denen, so lange sie bestehen, die Gültigkeit des betreffenden Sakramentes abhängt; und allenfalls diese Bedingungen wieder aufzuheben oder ihnen die irritierende Kraft wieder zu nehmen oder sie allenfalls durch leichtere und bequemere zu ersetzen? Oder mit andern Worten: Hat Christus nicht bloß positiv bestimmt, was zur Gültigkeit der einzelnen Sakramente nötig ist, sondern hat er auch die exklusive Bedingung beigesetzt, daß mehr, als was er selbst angeordnet hat, zur Gültigkeit des betreffenden Sakramentes nicht gefordert werden dürfe? Z. B. zur Gültigkeit der Konsekration ist Weizenbrot erfordert; aber auch nicht

mehr; niemand kann mehr fordern, z. B. daß das Weizenbrot auch ungesäuert sei.

Zur Beleuchtung der Sache mögen noch weitere konkrete Fälle dienen. Wer behaupten wollte: Christus hat allerdings selbst angeordnet, daß die Taufformel: ‚Ich taufe dich im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes' zu allen Zeiten und an allen Orten und unter allen Umständen gültig ist; ob aber auch die Taufformel ‚Ich taufe dich im Namen Jesu' neben der anderen für immer oder unter gewissen Umständen gültig sei, hat nach der Anordnung Christi die Kirche oder deren Oberhaupt zu entscheiden; so huldigt er jener Ansicht, die von Pohle verworfen wird. Pohle muß von seinem Standpunkte aus sagen: entweder war die Taufe ‚im Namen Jesu' nie gültig und kann nie gültig werden; oder sie war immer gültig und wird immer gültig bleiben; oder wenn sie, wie manche glauben oder glaubten, im apostolischen Zeitalter gültig war, jetzt aber ungültig ist, so ist das betreffende Privilegium des apostolischen Zeitalters unmittelbar und allseitig auf Christus selbst zurückzuführen. Ein anderer Fall. Wer lehrt: Für das Sakrament der Krankenölung wurde die Salbung mit Öl und näherhin mit Olivenöl und allenfalls auch die Salbung an allen fünf Sinnen des Leibes samt der betreffenden Gebetsformel als unumgänglich notwendig angeordnet; allein die Frage, ob das Salböl auch vom Bischof geweiht sein müsse, und zwar unter der Strafe der Ungültigkeit, hat Christus dem Gutbefinden der Kirche zur Entscheidung anheimgestellt, der wird der von Pohle aufgestellten These untreu. Wer an derselben unverbrüchlich festhalten will, der hat nur die Wahl zwischen zwei Dingen. Er kann sagen: Christus der Herr hat die Vorweihe des Krankenöls ebenso angeordnet, wie das Olivenöl und die Salbung selber und somit ist die Spendung der Krankenölung mit ungeweihtem Öl immer und überall und unter allen Voraussetzungen ungültig. Oder er muß sagen: Eine Vorweihe des Krankenöls ist von Christus nicht angeordnet worden und somit mag die Spendung des Sakramentes mit ungeweihtem Öl jetzt allerdings unerlaubt sein; ungültig ist sie nicht und kann sie nie werden.

I. Die Person des Spenders.

9. Auf die Sache selbst eingehend sagen wir: Obgleich die Theologen bei unserer Kontroverse für gewöhnlich bloß die Materie

und die Form der Sakramente im Auge haben, kann und muß im Interesse der Vollständigkeit und einer allseitigen Klärung der Sache oder der gesuchten Wahrheit neben diesen innerlichen Bestandteilen der Sakramente auch die Person oder die Qualifikation des Spenders mit hereingezogen werden. Wer will leugnen, daß die ausschlaggebende Bestimmung, von wem dieses oder jenes Sakrament gespendet werden müsse, — ob vom Bischof als dem Priester der ersten Ordnung, oder auch vom Priester schlechthin oder ob auch Laien zugelassen werden können, im allgemeinen ebenso auf den Gottmenschen zurückzuführen und für die Gültigkeit oder Ungültigkeit des betreffenden Sakramentes ebenso entscheidend ist, wie die Bestimmung, welche Materie angewendet, wie diese Materie angewendet und unter welchen Worten oder Gebeten als Sakramentsform sie angewendet werden müsse. — Eugen IV. sagt in seinem vom Konzil von Florenz approbierten Decretum pro Armenis, das in der Sakramentenlehre so häufig angezogen wird: Haec omnia sacramenta (N. L.) tribus perficiuntur, videlicet rebus tamquam materia, verbis tamquam forma et persona ministri conferentis sacramentum cum intentione faciendi quod facit Ecclesia: quorum si aliquid desit, non perficitur sacramentum. Genau besehen erscheinen in diesen Worten nicht bloß drei, sondern geradezu vier Stücke, die zum gültigen Zustandekommen jedes Sakramentes unumgänglich notwendig sind, nämlich 1. die richtige Materie; 2. die richtige Form; 3. der richtige Spender oder die nötige Qualifikation desselben; 4. die gehörige Meinung oder Absicht desselben beim Vollzug der äußeren Handlung. — Allein das letzte von diesen vier Stücken hat mit unserer Untersuchung, wie am Tage liegt, unmittelbar nicht das geringste zu tun. Daher können wir von diesem Punkte im folgenden füglich ganz absehen[1]). Aber die Person des

[1]) Pohle schreibt über diesen Punkt im innigen Anschluß an unsere Kontroverse wie folgt (S. 59): ‚Es ist noch hervorzuheben, daß unter Umständen die Giltigkeit der Form auch von der Absicht desjenigen, welcher die Formel ausspricht, abhängen kann. Denn entweder korrumpiert der Ausspender die sakramentale Form aus bloßer Unwissenheit oder mit Vorsatz. Im ersten Falle bleibt die Gültigkeit des Sakramentes solange bestehen, als die stotternd, stammelnd oder grammatisch falsch ausgesprochenen Worte nach moralischer Schätzung noch jenen objektiven Sinn behalten, den Christus mit der Form verbunden wissen will. Im zweiten bleibt die Form in ihrer Spezies nur dann gewahrt, wenn weder der ob-

Spenders wird von Eugen IV. offenbar in gewissem Sinne mit Materie und Form auf eine Linie gestellt.

10. Die von Eugen IV. namhaft gemachten Punkte geben uns einen Fingerzeig, wie der vorliegende Stoff übersichtlich geordnet werden kann. Wir werden ihn also nach den vorgedachten Punkten ordnen; jedoch beginnen wir mit dem letzten, d. i. mit der Qualifikation des Spenders. Wir tun dies vorzüglich aus methodischen Gründen. Denn die Frage über die Person oder über die Qualifikation des Spenders bietet uns, wie sich bald zeigen wird, einen nicht zu umgehenden Fall, wo die Gültigkeit oder Ungültigkeit eines bestimmten Sakramentes nicht einzig oder in letzter Linie von den Anordnungen oder von der Einsetzung Christi unmittelbar in sich genommen, sondern von dem Willen oder von der Anordnung der Kirche und ihres Oberhauptes abhängig erscheint. So gewinnen wir einen festen Rückhalt für die folgenden Untersuchungen über Materie und Form.

11. Wir stellen ohne Umschweife die Behauptung auf: Was die Person und die Qualifikation des Spenders und deren Einfluß auf die Gültigkeit oder Ungültigkeit der Sakramente betrifft, ist keineswegs bei allen Sakramenten alles bis ins einzelne positiv und exklusiv von Christus selbst festgesetzt worden; sondern der Gottmensch hat seiner Kirche in dieser Hinsicht tatsächlich eine derartige Gewalt mitgeteilt, daß deren Anordnungen innerhalb eines bestimmten Kreises für die Gültigkeit oder Ungültigkeit der betreffenden Sakramente entscheidend sind. Um jeden Theologen, der auf diesen Namen Anspruch machen will, davon zu überzeugen, genügt es an das zu erinnern, was bezüglich der Qualifikation des Spenders der Firmung allgemein gelehrt wird. — Pohle stellt hierüber folgende Sätze auf: ‚Ordentlicher Ausspender der Firmung ist allein der Bischof. De fide‘. S. 158; 2. Aufl. 159.) — ‚Außerordentlicher Spender der Firmung kann auch ein einfacher Priester sein, aber nur kraft päpstlicher Vollmacht. Sententia certa‘ (S. 160; 2. Aufl. S. 161). Für unseren Zweck muß noch eigens betont werden, daß es sich hier nicht etwa bloß wie bei der Taufe bezüglich des Priesters und des Laien

jektive Sinn der Formel wesentlich gestört, noch die Absicht aufgehoben wird zu tun, was die Kirche tut. Wo immer die Neuerungssucht des Ausspenders den objektiven Sinn entweder geflissentlich zweideutig macht oder in häretischer Absicht positiv ausschließt, da ist es klar, daß der Minister eine spezifisch andere Form gebrauchen will, als welche Christus eingesetzt hat: folglich wird das Sakrament ungültig‘.

oder bei der feierlichen Taufe bezüglich des Priesters und des Diakons um die Erlaubtheit oder Unerlaubtheit, sondern geradezu um die Gültigkeit oder Ungültigkeit des fraglichen Sakramentes handelt[1]).

12. In der angezogenen Angelegenheit gibt es mehrere Nebenpunkte, die für unsere Untersuchung ebenfalls in Betracht gezogen zu werden verdienen. Pohle schreibt (S. 160; 2. Aufl. 161 ff.): ‚Was die griechische Kirche angeht, so ist in ihr die Presbyterfirmung seit unvordenklichen Zeiten gemeines Recht . . . In der lateinischen Kirche bildete von jeher die Firmung durch den Bischof die stehende Regel, durch den einfachen Priester die seltene Ausnahme'[2]). Wir setzen bei: Die Gültigkeit der durch einen einfachen Priester gespendeten Firmung ist für gewöhnlich auch noch auf ein bestimmtes Territorium eingeschränkt und ferner an die Bedingung gebunden, daß der bevollmächtigte Priester vom Bischof geweihtes Chrysam gebrauche[3]). Auch ist und bleibt es eine unentschiedene Frage, ob die Vollmacht zu firmen in früheren Zeiten nicht auch von den Bischöfen der Kirchenprovinzen oder vom Einzelbischofe übertragen werden konnte und tatsächlich übertragen wurde[4]).

13. Dies alles führt unabweislich zum Schlusse: Daß die Kirche oder das Oberhaupt der Kirche bezüglich des Ausspenders der Firmung Verordnungen treffen kann und tatsächlich getroffen hat und noch immer zu treffen fortfährt, die für die Gültigkeit oder Ungültigkeit entscheidend sind, kann keinem vernünftigen Zweifel unterliegen. Nur eines ist nebenher festzuhalten und zu betonen. Dieser Gewalt der Kirche sind von Christus selbst gewisse Schranken und,

---

[1]) Dölger, Das Sakrament der Firmung p. 218 n. 1 sagt: ‚daß die vom einfachen Priester ohne päpstliche Erlaubnis gespendete Firmung nicht bloß unerlaubt sondern auch ungültig sei, ist mir noch nicht völlig klar geworden. Aber S. 220 heißt es: ‚Dieses Verbot (des Papstes für Priester) ist derart, daß es die Gültigkeit der nach dem Verbote durch den einfachen Priester gespendeten Firmung hindert' (vgl. Bened. XIV. De Synod. l. 7 c. 9 n. 4).

[2]) Vgl. Bened. XIV. De Synodo dioeces. l. 7 c. 7.

[3]) Ob und inwieweit die Gewalt, das Chrysam zu weihen nicht auch einfachen Priestern übertragen werden könne, soll nicht näher erörtert werden (vgl. Bened. XIV. De Synod. dioeces. l. 7 c. 8).

[4]) Vgl. Bened. XIV. l. c. n. 7. Der gelehrte Papst sagt: Quidquid sit de hac difficili et valde implexa controversia, omnibus in confesso est, irritam nunc fore Confirmationem a simplici Presbytero latino ex sola episcopi delegatione collatam.

wenn man will, enge Schranken gezogen. Daß der Bischof als solcher für alle Fälle gültig firmen kann; daß diese Gewalt nie einem Laien oder einem beliebigen Kleriker, auch nie einem bloßen Diakon übertragen werden kann, hat Christus selbst ein für allemal und unveränderlich angeordnet. Nur zwischen Priestern der ersten Ordnung und zwischen Priestern der zweiten Ordnung ist der Kirche eine gewisse Wahl offen gelassen[1]). Man kann und muß somit sagen: Die Grundzüge über die Qualifikation des Spenders der Firmung oder die Hauptpunkte der notwendigen Qualifikation sind von Christus selbst festgestellt worden; bezüglich gewisser Punkte von untergeordneter Stellung steht es aus besonderer Anordnung Christi der Kirche frei, ob sie solche dem eigentlichen Grundstocke als notwendig beigesellen oder sich mit dem von Christus selbst festgestellten begnügen will.

14. Bloß im Vorübergehen und einzig im Interesse allseitiger Vollständigkeit erwähnen wir hier die vielbesprochene Frage, ob nicht besonders bevorzugte Klosteräbte, die der bischöflichen Weihe entbehren, und insbesondere gewisse Äbte des Zisterzienser-Ordens vom hl. Stuhle das Privilegium erhalten haben, ihren Untergebenen die Diakonats-Weihe zu erteilen. Pohle sagt hierüber: ‚Da die ältesten Urkunden ausnahmslos dem Bischof allein die Vollmacht zur Diakonats-Weihe zusprechen, ohne zwischen ordentlichem und außerordentlichem Ausspender zu unterscheiden, so scheint diese Exklusive auf göttlichem Recht zu beruhen, von dem der Papst nicht gültig dispensieren kann. Gleichwohl schwebt über die Frage noch ein gewisses Dunkel aus zwei Gründen: einmal weil Eugen IV. indirekt einen Minister extraordinarius hujus sacramenti zugeben zu wollen scheint, wobei man entweder den Diakonat als wahres Sakrament mitbegreifen oder aber die sakramentale Natur — gegen die wahre Ansicht — auch auf den Subdiakonat hinaberstrecken müßte; sodann weil nach dem Zeugnis von Vasquez und Berti Papst Innozenz VIII. in seiner vielberufenen Bulle Exposcit im Jahre 1489 den Zisterzienseräbten tatsächlich ein solches Privileg zugestanden haben soll, vor welchem diese optima fide noch 1662 und 1663 auch Gebrauch machten.

[1]) Hier ist eine doppelte Auffassung möglich. Nach der einen steht es der Kirche zu, die Gewalt der Bischöfe auf die Priester auszudehnen: nach der andern die Gewalt des Priestertums in dieser Richtung auf die Priester der ersten Ordnung einzuschränken. Dölger (a. a. O. S. 216 ff.) begünstigt die zweite Auffassung. Doch sind seine Ausführungen nicht überzeugend.

Indessen bleibt weder die Echtheit noch die Integrität der Bulle unbestritten, wenn auch neuerdings P. Ph. Panhölzel (Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner- und Zisterzienserorden 1884, Bd. I. S. 441 ff.) ihre Authentie bewiesen haben will'. (S. 580 f.; 2. Aufl. S. 581.) Weil die Diakonatsweihe zweifellos ein Sakrament ist und ein einfacher Priester oder Abt ohne besondere Bevollmächtigung des Papstes den Diakonat jedenfalls ungültig erteilt, hätten wir hier einen neuen Fall, wo die Qualifikation des Sakramentenspenders vonseite Christi einigermaßen offengelassen wurde und die Kirche darüber entscheidende Bestimmungen treffen kann.[1])

15. Auch rücksichtlich des Ausspenders des Bußsakramentes sehen wir uns veranlaßt, einige Worte einfließen zu lassen. Wie allgemein bekannt ist, wäre die sakramentale Lossprechung eines einzig und allein mit dem Weihecharakter (potestas ordinis) ausgerüsteten Priesters außer dem Falle der Todesgefahr des Loszusprechenden, null und nichtig; und zwar aus dem Grunde, weil ihm jene eigenartige Gewalt mangelt, die allgemein Jurisdiktionsgewalt genannt wird. Diese Jurisdiktionsgewalt wird dem Priester, wie allgemein bekannt ist, teils vermöge eines bestimmten Amtes, teils durch einen selbständigen und freien Akt vom Papste oder vom Bischof mitgeteilt und kann unter Umständen auch wieder zurückgezogen werden. — Wir wissen wohl, daß das Bußsakrament im Vergleich zu den übrigen Sakramenten in mehreren Stücken eine eigentümliche Stellung einnimmt. Aber ebenso gewiß ist, daß es voll und ganz in die Zahl der Sakramente gehört. Es kann daher bei allgemein gehaltenen

[1]) Jene Theologen, welche auch das Subdiakonat und die niedrigen Weihen als Sakramente ansehen, sind ganz offen genötigt, dem Oberhaupte der Kirche, was den Ausspender des Weihesakramentes betrifft, eine Gewalt zuzuschreiben, die für die Gültigkeit oder Ungültigkeit des Weihesakramentes innerhalb gewisser Grenzen entscheidend ist. Denn einerseits sind viele Äbte, die nicht bischöflichen Charakter haben, bevollmächtigt, die niedrigen Weihen und das Subdiakonat zu spenden und andererseits zweifelt niemand, daß die Erteilung dieser Weihen durch einen einfachen Priester, vom vorgedachten Privilegium abgesehen, nicht bloß unerlaubt, sondern auch ungültig wäre. — Die einstens mehr oder weniger herrschende Überzeugung, daß exkommunizierte Priester nicht gültig konsekrieren und exkommunizierte Bischöfe nicht gültig andere Bischöfe oder Priester weihen können, ist heutzutage veraltet (vgl. Bened. XIV. opera inedita p. 377 sqq. Hergenröther, Photius II. S. 321 ff.).

Erwägungen über das Wesen und die Natur der Sakramente nicht ausgeschaltet werden. Wir haben also hier in gewissem Sinne wieder einen Fall, wo nicht bloß der Wille des Papstes sondern auch der Wille des Diözesanbischofs bezüglich der Gültigkeit oder Ungültigkeit einer Sakramentsspendung ausschlaggebend sein kann. — Persönlich ist uns hier die Frage aufgestoßen, ob dem Priester, der gültig geweiht ist, selbst für den allerhöchsten Notfall, d. h. einem Sterbenden gegenüber, von der Kirche die Absolutionsgewalt entzogen oder vorenthalten werden könnte? Das Tridentinum sagt: Pie admodum ... in ecclesia Dei custoditum semper fuit, ut nulla sit reservatio in articulo mortis, atque ideo omnes sacerdotes quoslibet poenitentes a quibusvis peccatis et censuris absolvere possunt. Diese Worte scheinen die Möglichkeit der vorgedachten Verweigerung vorauszusetzen und nur die Praxis und die Tatsachen im Auge zu haben. Wir wollen dem Leser nicht verhehlen, daß wir uns einigermaßen zur entgegengesetzten Auffassung hingezogen fühlen. Daraus ergäbe sich der Gedanke: Für die alleräußersten Notfälle verbindet Gott selbst mit dem priesterlichen Weihecharakter auch die nötige Jurisdiktionsgewalt; diesen äußersten Fall abgerechnet, steht es der Kirche zu, die vorgedachte Gewalt beliebig oder vielmehr in kluger Weise zu beschränken oder auch gänzlich vorzuenthalten.

16. Wie das Sakrament der Buße so hat auch das Sakrament der Ehe im Vergleich zu den übrigen Sakramenten viele bemerkenswerte Eigentümlichkeiten. Dies trifft unter anderem auch bezüglich des Spenders zu. Pohle sagt in dieser Hinsicht (S. 629; 2. Aufl. S. 630): ‚Die Spender (besser: Vollzieher, Vermittler) des Ehesakramentes sind die Kontrahenten selbst, nicht der einsegnende Priester'. Er setzt bei (S. 631; 2. Aufl. S. 632): ‚Unter einer Beziehung die Spender oder Vollzieher, sind die Ehekontrahenten unter einer andern auch die Empfänger des Ehesakramentes'. Dabei bleibt gar manches dunkel und unentschieden. Wir meinen insbesondere folgende zwei Fragepunkte: 1. Inwiefern hat der Ehekontrahent als Spender oder Vollzieher des Sakramentes und inwiefern hat er als Empfänger desselben zu gelten? 2. Welche unter den drei möglichen Auffassungen, nämlich: a) der eine Eheteil spendet das Sakrament dem anderen; b jeder spendet es sich selbst; c) jeder spendet es zugleich sich selbst und dem anderen Eheteile, ist der richtige? — Wer über diese Fragen Licht verbreiten will, der wird auf die Untersuchungen über die Materie und Form des Ehesakramentes zurückgreifen müssen. Diesbezüglich

sagt Pohle (S. 602; 2. Aufl. S. 603): ‚Die allein haltbare Ansicht geht . . . von der unbestreitbaren Voraussetzung aus, daß wie die Materie so auch die Form des Ehesakramentes im Ehevertrage selbst gelegen ist. Und zwar sind die Worte (bezw. Zeichen) insofern die Materie, als sie die kontraktliche Übergabe der Leiber (traditio) bezeichnen, während sie zugleich insoferne die Form ausmachen, als sie die Annahme der Leiber (acceptatio) bezeichnen'. Bleibt man bei diesen Anschauungen stehen, so wird man sagen müssen: Der Ehekontrahent spendet das Ehesakrament teils sich selbst, teils dem anderen Eheteile; indem ja die beiderseitige Übergabe und Annahme der Leiber oder der betreffenden Rechte in eigenartiger Weise sich kreuzen. — Was die erstbezeichnete Frage betrifft, wird sich unseres Erachtens kaum etwas anderes sagen lassen, als: Insofern der Ehekontrahent als Geber und Empfänger von Rechten auftritt, erscheint er als Spender oder Vollzieher des Sakramentes; insofern der ganze Akt für ihn Gnade und neue Pflichten und Rechte mit sich führt, erscheint er als Empfänger desselben.

17. Dies alles vorausgesetzt, erinnern wir nun, um für unsere Zwecke etwas zu gewinnen, an die allgemein bekannte und anerkannte Lehre, daß solche Personen, die durch feierliche Gelübde gebunden sind, oder Männer der lateinischen Kirche, welche die hl. Weihen empfangen haben, nach dem bestehenden Rechte keine gültige Ehe eingehen können und somit für das Ehesakrament tatsächlich unempfänglich sind. Wir halten uns, um dies im Vorbeigehen zu bemerken, vorzüglich an das trennende Ehehindernis der hl. Weihen, weil es bei ihm im Vergleich zum Ehehindernisse des feierlichen Gelübdes viel offener daliegt, daß wir es nicht mit einer göttlichen, sondern mit einer kirchlichen Anordnung zu tun haben. Wir setzen das weitere bei: Niemand zweifelt, daß die Kirche von den vorgenannten Ehehindernissen dispensieren kann. Auf die Bedeutung der übrigen Ehehindernisse für unsere Untersuchung werden wir später eingehen. Vorläufig glauben wir mit Recht sagen zu dürfen: Bei einem Mann, der Priester oder Diakon oder auch nur Subdiakon ist, haben wir wieder einen unleugbaren Fall, wo es von dem Willen der Kirche und ihres Oberhauptes abhängt, ob eine bestimmte Person, z. B. dieser Sempronius das Ehesakrament gültig spenden und — so müssen wir der Vollständigkeit wegen beisetzen — gültig empfangen kann oder nicht.

(Fortsetzung folgt.)

Die Erpreſſung des Majeſtätsbriefes von Kaiſer Rudolf II. durch die böhmiſchen Stände im Jahre 1609.

Von Alois Kröß S. J.

(Dritter Artikel.)

VI. Rückſichtsloſigkeiten der proteſtantiſchen Stände gegen die Oberſtlandesbeamten. Ihre Triplik.

Zahlreicher als gewöhnlich verſammelten ſich die Stände am 10. März im grünen Zimmer, da die Gerichtsſtube für die Gerichtsſitzung vorbehalten war. Bald fanden ſie den Raum für ihre Beratungen zu eng und ſandten zum Oberſtburggrafen in die Kanzlei mit der Bitte, er möge die Gerichtsſitzung bis zum Sommertermin vertagen und ihnen die Stube zu ihren Beratungen öffnen. Der Oberſtburggraf wagte nicht zu widerſprechen, ſagte das Gericht ab und ſtellte die Stube ihnen zur Verfügung. Dies höfliche Entgegenkommen wurde ihm ſchlecht belohnt. Nach der Abfertigung der Triplik und der Wahl der zu ihrer Überreichung beſtimmten dreißiggliedrigen Deputation luden ſie die katholiſchen Oberſtlandesbeamten ein, zu den Ständen in die Gerichtsſtube zu kommen. Die höfliche Einladung war nur die Einleitung zu einem heftigen Angriff auf die nichts ahnenden hohen Beamten und Räte des Kaiſers. Kaum waren ſie im Saale, als Stephan von Sternberg, der Bruder des Oberſtburggrafen, mit ſchlauer Berechnung ihnen Vorwürfe zu machen begann, daß ſie der Bitte um Unterſtützung beim Kaiſer ſchlecht entſprochen hätten. Die Stände haben ſichere Nachrichten, fuhr er fort, daß einige Oberſtlandesbeamte ihre Forderungen zu ver-

eiteln trachteten. Wenn in früheren Zeiten zwischen dem Könige und den Ständen irgend ein Mißverständnis aufzutauchen schien, wären die Oberstlandesbeamten als die ersten Freunde und Väter des Vaterlandes die Vermittler gewesen. Zu ihrem großen Leid sei dies jetzt anders geworden. Mit tränenfeuchten Augen und großem Harme hätten die Stände letzthin die schweren Beleidigungen und Vorwürfe sich anhören müssen, daß sie nicht mehr Bürger dieses Königreiches, sondern verworfene Leute wären, welche nicht mehr unter dem rechtlichen Schutze der Landesordnung und des königlichen Eides ständen. Dem König selbst könnten sie die Verantwortlichkeit für diese ihnen angetane Beleidigung und diesen gemeinen Schimpf nicht zuschreiben; sie falle einzig und allein seinen Räten und Zuträgern zur Last; denn diese seien die Verfasser der ihnen erteilten Antwort. Man schweige also nicht und sage den Ständen klar und unzweideutig, wofür man sie halte und was man von ihnen denke. ‚Wer sind wir denn also', fragte er die Oberstlandesbeamten, ‚haben wir noch einen Anspruch auf das Zeugnis der Landtafel? Stehen wir noch unter dem Rechtsschutze der Landesordnung und des königlichen Eides, oder sind wir gemeine, rechtlose Verbrecher?' Dann wandte er sich an die Stände und fragte diese: sind alle Herren mit meinen Ausführungen einverstanden oder hat jemand etwas dagegen einzuwenden? Alle gaben ihm das Zeugnis, daß er ganz dem Vorbeschluß entsprechend und mit großem Bedacht gesprochen habe.

Diese sonderbare Anfrage kam den Oberstlandesbeamten ganz unerwartet. Sie mußten erst unter einander beraten, was sie darauf antworten sollten. Das war jedoch auf den damaligen Landtagen nichts Ungewöhnliches. In der Sitzung selbst traten die Parteien auf die Seite und sprachen zuerst unter einander, dann erst trat einer vor und erwiderte den Gegnern. Für die Oberstlandesbeamten führte gewöhnlich der Oberstburggraf das Wort. Auch diesmal erhielt er den Auftrag, seinem Bruder zu erwidern. Aus guten Gründen, begann er, sind wir bisher für die Forderungen der Stände bei Seiner Majestät nicht eingetreten. Die Forderungen sind ja auch nicht an uns Katholiken, sondern an den Kaiser selbst gerichtet gewesen. Was dann die Anklage betrifft, daß nämlich die utraquistischen Stände in der kaiserlichen Antwort wie Leute behandelt werden, welche nicht unter dem Schutze der Rechts- und Landesordnung stehen und daher auch auf den Eid des Königs sich nicht berufen können, so ist es nicht Sache der Oberstlandesbeamten und -Richter sich darüber zu er-

klären, sondern des Kaisers. Die Oberstlandesbeamten haben nicht die Befugnis, an den Worten ihres kaiserlichen Herrn zu deuteln oder sie zu bekritteln. Man möge sie also für entschuldigt halten. Wenn aber die Stände von Seiner Majestät sich eine Aufklärung geben lassen wollen, steht ihnen dieses frei.

Die protestantischen Stände waren von dieser Antwort nicht befriedigt. Nach kurzer Rücksprache mit seinen Parteigenossen erwiderte Stephan von Sternberg: Es falle den Ständen sehr schwer, auf alle ihre freundschaftlichen Anträge und Bitten nie eine günstige Antwort erhalten zu können. Unter solchen Verhältnissen bleibe ihnen nichts übrig, als alles Gott dem Herrn anheimzustellen, besonders da es sich um so wichtige Dinge handle. Ein größeres Unglück könne ihnen eben nicht zustoßen, als daß alle Anhänger der Böhmischen Konfession nicht mehr unter dem Schutze der Landesordnung und des königlichen Eides ständen. Es sei ihnen viel daran gelegen zu erfahren, wer sie bei Seiner Majestät so angeschwärzt habe. Daher wiederhole er jetzt noch einmal seine Frage, ob man sie für Leute halte, welche noch unter dem Schutze des Eides und der Landesordnung ständen oder nicht. Auch diesmal verweigerten die Oberstlandesbeamten jede Auskunft darüber. Adam von Sternberg, der Oberstburggraf, erwiderte seinem Bruder, er erwarte, daß die Stände in Zukunft an einem solchen Orte eine so heikle Frage nicht wieder stellen werde, da es unmöglich sei, ihnen hierauf eine andere Antwort zu erteilen. Wenn sie darüber Aufschluß erhalten wollten, sollten sie sich an den Kaiser selbst wenden. Stephan von Sternberg schien jetzt überzeugt, daß nichts zu erreichen sei, stellte mit frommen Worten alles Gott anheim, fügte aber daran die Drohung: Es wird sich zeigen, was das noch für Folgen haben wird. Hoffentlich, erwiderte der Oberstburggraf begütigend, keine andern, als Liebe, Einigkeit und gutes Einvernehmen unter den Ständen. Zornig warf Graf Schlick dazwischen: Heiden und Türken würde man sagen, was man von ihnen denke, nur wir Christen können das von euch nicht erfahren.

Als nun die Oberstlandesbeamten und Landrichter sich anschickten, wieder in die Kanzlei zurückzukehren, rief Graf Sternberg: Geleiten wir sie nicht! Es war eine alte Sitte, die höchsten Würdenträger des Reiches ehrenvoll aus dem Saale zu geleiten, wenn sie in ihre Kanzlei zurückkehrten. Diesmal blieben die Stände starr und steif auf ihren Plätzen und spotteten über die Haltung der treuen Beamten, welche sie früher mit ehrfurchtsvoller Scheu zu befragen gewohnt

waren. Man hörte Rufe: Diese Schelme, diese Verräter! Wer kann es mit ihnen halten? oder: Warum betrachten wir sie als unter dem Schutze des Krönungseides und der Landesordnung stehend? oder: Warum tun wir ihnen nicht, wie wir unter einander es verabredet hatten? Sie hatten nämlich beschlossen, die königlichen Beamten nicht eher frei zu geben, als bis sie von ihnen eine deutliche und klare Antwort auf ihre Anfrage erhalten haben würden. Wer weiß, fügt hier Slavata bei, welche böse Folgen dies gehabt haben würde? Die Oberstlandesbeamten taten, als ob sie all diese Beleidigungen und spöttischen Bemerkungen nicht hörten, und entfernten sich ruhig aus dem Saale[1]).

Nun wurde es allmählich wieder ruhig im Saale und die letzten Vorbereitungen zur Überreichung der Triplik wurden getroffen. Da meldete man ihnen vom Hofe, der Kaiser sei kränklich und könne sie heute nicht empfangen. Sofort wußten die Stände Rat, bestachen den Kammerdiener Pruskovsky mit Geld und erhielten sogleich die beruhigende Zusage, daß morgen der Kaiser einen Ausschuß der Stände empfangen könne. Sie wählten also fünfzehn Herren zur Verhandlung mit dem Kaiser und betrauten wieder Stephan von Sternberg mit der Führung. Um Gottes willen bat dieser am nächsten Tage den Kaiser um eine huldvolle Antwort und zeigte sich in seiner Rede ganz einverstanden mit dem Inhalte der Entgegnung. In Wirklichkeit aber begann er jetzt den Zorn des Kaisers zu fürchten und schlug bald andere Wege ein. Die Stände durften von dieser Schwenkung nichts erfahren, darum sprach er bei der öffentlichen Audienz noch ganz im Sinne der Triplik. Rudolf erwiderte durch seinen Kanzler mit der gewöhnlichen amtlichen Wendung, er werde alles lesen und es dann beantworten.

Die Urschrift der Triplik ist bisher noch nicht veröffentlicht und vielleicht auch nicht erhalten. Ihren Inhalt berichtet uns Skala unter dem Datum: ‚Mittwoch nach dem Fastensonntag Invocavit' (11. März). In der Tat war sie erst am folgenden Freitag (13. März) zur Annahme gelangt und wurde am Samstag, den 14. März, dem Kaiser überreicht[2]). Mit tiefer Betrübnis, klagen

[1]) Slavata I. 249—252. Die Rede Sternbergs bei Skala I. 151.

[2]) Skala I. 143—151. Was Slavata I. 253—257 als Triplik unter dem Datum: Samstag nach dem Fastensonntag Reminiscere (21. März) abschreibt, setzt die Verhandlungen in Betreff eines später zu erwähnenden Antrages des Grafen Stephan von Sternberg als abgeschlossen voraus.

die Stände, hätten sie hören müssen, daß ihre Forderungen von den Gegnern abgeschwächt, verkehrt ausgelegt und dem Kaiser so entstellt vorgetragen würden, daß dieser immer in seinen Antworten das übersähe, worauf es vor allem ankäme. Die Ursache dieser Verdrehungen möchten sie weder dem Kaiser noch den katholischen Ständen zuschreiben, wünschten aber dennoch eine größere Berücksichtigung ihrer Bitten. Sie stellten diese nicht, um den Kaiser zu beleidigen und ihm etwas Unliebes anzutun, sondern nur, um von den vielen schweren Verfolgungen, Herabsetzungen, Verketzerungen und Verhinderungen im Dienste Gottes in Zukunft verschont zu bleiben.

Nach dieser Einleitung bemühen sie sich darzutun, daß ihre Forderungen nichts wesentlich Neues enthalten, da schon Kaiser Maximilian II. die Böhmische Konfession mündlich bestätigt und gutgeheißen habe. Rudolf könne ohne Bedenken dem Beispiele seines Vaters folgen. Damit man nicht die Verwerfung der Augsburgischen Konfession in Böhmen gegen sie gebrauchen könne, betonen sie ausdrücklich, daß es sich nicht um diese handle, sondern um die von den Ständen entworfene Böhmische. Aus dem Krönungseide könne man keine Bedenken gegen diese ableiten, denn er verpflichte nicht mehr zur Beobachtung der Kompaktaten, da er erst nach ihrer Auslassung aus den Landesprivilegien vom Könige geschworen worden sei. Die Landesordnung enthalte nur allgemeine Vorschriften in Betreff des Friedens und der Einigkeit unter den Konfessionen, sie könne also auf die neue Konfession keine Anwendung finden.

Nachdem sie so die Bedenken des Kaisers glauben beseitigt zu haben, kommen sie wieder auf das ihnen im vergangenen Jahre gegebene Versprechen zurück und glauben dieses in keinem andern Sinne verstehen zu können, als daß ihnen die freie Ausübung ihrer Religion, die sie vergangenes Jahr gefordert hatten, jetzt auf diesem Landtage bestätigt werden müsse, ehe sie verpflichtet wären, die königlichen Propositionen zu beraten. In dieser Bestätigung seien auch die Brüder einzuschließen, weil sie sich ebenfalls zur Böhmischen Konfession bekännten. Auch aus dem Augsburger Religionsfrieden und dem Passauer Vertrag glauben sie schließen zu können, daß ihre Konfession in Böhmen zurecht bestehe und daher nicht verfolgt werden dürfe.

Die Wahl des Konsistoriums sei erst 1562 an den Kaiser gekommen und zwar ohne Bewilligung der Stände unter ganz eigentümlichen Verhältnissen, darum müsse sie jetzt den Ständen wieder zurückerstattet werden.

Zur Begründung ihrer Forderung in Betreff der Prager Universität berufen sie sich auf die inzwischen gegründeten Jesuitenkollegien in Prag, Komotau, Krummau und Neuhaus und rühmen sich, daß sie diesen keine Hindernisse in den Weg gelegt hätten. Man möge daher auch ihnen eine Unterrichtsanstalt gestatten. Natürlich verschweigen sie bei ihren Ausführungen, daß alle diese Kollegien den Katholiken eine Universität nicht ersetzen konnten.

Von einer Herabminderung ihrer weitgehenden Forderungen ist also auch in dieser Triplik nichts zu finden. Sie wollen mit dem Kaiser nicht unterhandeln, sondern ihm ihre Gesetze vorschreiben. Unter einander konnten sie sogar in Bezug auf ihr Glaubensbekenntnis Verträge schließen und sich Zugeständnisse machen, das war nicht gegen ihr Gewissen, aber den Forderungen der Katholiken gegenüber ist jedes Zugeständnis unmöglich, denn jede Nachgiebigkeit in dieser Beziehung ist nach ihrer Ansicht gegen ihr Gewissen. Sie wollen nicht bloß Duldung ihrer Religionsübung, sondern eine Freiheit, welche der freien Ausbreitung ihrer Irrtümer gleich kommt. Kein Wunder, wenn die Katholiken es mit ihrem Gewissen unvereinbar fanden, ihnen hierin entgegenzukommen. Jedes Entgegenkommen schien ihnen eine Förderung des Irrtums zu sein.

VII. Die Schwenkung Stephans von Sternberg. Die Stände entziehen ihm deshalb ihr Vertrauen. Wachsende Uneinigkeit unter den katholischen Ständen.

Wie schon oben bemerkt wurde, war der Wortführer der protestantischen Stände, Stephan Georg von Sternberg, nicht mehr ganz überzeugt von der Richtigkeit ihrer unversöhnlichen Haltung. Er fürchtete den Zorn des Kaisers. Möglicherweise bewog ihn auch die Rücksicht auf seinen Bruder, den Oberstburggrafen Adam von Sternberg, den starren Standpunkt seiner Partei aufzugeben und einen Vermittlungsvorschlag einzubringen. Doch wagte er dies nicht offen in einer Versammlung zu tun, sondern nur insgeheim beim Kaiser. Er bat daher nach der Überreichung der ständischen Triplik nochmals um Zulaß und erhielt ihn auch. Er riet dem Kaiser, den Ständen wie im vergangenen Jahr freie Religionsübung zuzusichern, die endgültige Lösung der Religionsfrage aber auf bessere Zeiten zu vertagen. Dabei sprach er die Hoffnung aus, die Stände für diesen

Vermittlungsvorschlag gewinnen zu können, wenn man ihnen versprechen würde, alle Bedrückungen, Einschränkungen und Verhinderungen der Ausübung ihrer Religion hintan und den Frieden zwischen den Katholiken und den Utraquisten aufrecht zu erhalten[1]).

Der Kaiser ließ den Antrag sofort durch den Oberstburggrafen am Sonntag Laetare (16. März) den Oberstlandesbeamten und katholischen Ständen zur Beratung vorlegen. Der Oberstburggraf und sein Anhang traten mit Wärme für seine Annahme ein. Unter andern beriefen sie sich auch auf das Beispiel des Kaisers Maximilian, unter dem die Religionsfrage immer wieder aufgeschoben und vertagt worden sei. Auch jetzt sei diese Politik ratsam, besonders weil nach ihrer Ansicht die Utraquisten selbst darum gebeten hätten. Die Bedenken gegen die Gestattung der freien Religionsübung bis zu einer endgültigen Vereinbarung schienen ihnen nicht stichhaltig zu sein, weil dadurch nichts Neues eingeführt, sondern nur der seit 1575 bestehende Zustand verlängert werde. Die Augsburgische Konfession brauche hiebei nicht berücksichtigt zu werden, es handle sich nur um Behebung der gegenseitigen Bedrückungen, Herabsetzungen und Beleidigungen. Als großen Vorteil dieser Vertagung betrachteten sie, daß sich der Kaiser und die Regierung durch diesen Aufschub besser überzeugen könnten, ob die Einigung der Brüder mit den Lutheranern und Utraquisten zur Böhmischen Konfession Bestand habe und die Brüder wirklich auf ihre Eigenheiten in Kirche und Unterricht verzichten würden. Wenn es sich nach einiger Zeit herausstellen sollte, daß die Einigung keine wahre gewesen sei, dann könnte der Kaiser um so leichter die alten Verordnungen und Beschlüsse gegen die Brüder erneuern. Wenn man den Antrag Sternbergs einfach ablehne, fürchteten sie, werde die ganze Partei beleidigt sein und Prag verlassen. Dann könnten weder die notwendigen Steuern ausgeschrieben, noch die erforderliche Mannschaft geworben werden.

Trotzdem konnten sich die Herren Lobkowitz, Martinitz und Slavata mit ihrem Anhange nicht für diesen Vorschlag begeistern. Weil ihnen auch diese Bewilligung ein Eingriff in kirchliche Rechte zu sein schien, hätten sie lieber alles dem Papste und den Bischöfen überlassen als selbst ein Gutachten abgegeben. Nur in anbetracht des ausdrücklichen Wunsches des Kaisers verstanden sie sich hiezu. Der Hauptinhalt war folgender: Da seine kaiserliche Majestät,

[1]) Slavata I. 253.

als König von Böhmen, den Religionsartikel in den letzthin den utraquistischen Ständen schriftlich und mündlich erteilten Antworten ziemlich gut und vollständig erledigt hat, so möge es bei der zuletzt erteilten Antwort und bei diesem Beschlusse bleiben. Schon auf dem letzten Landtage ist man mit der Interimsentscheidung viel zu weit gegangen. Der Vorschlag muß auch deshalb schon einem jeden verdächtig erscheinen, weil er von den utraquistischen Ständen selbst ausgeht. Diese haben offenbar nichts anderes im Auge, als eine weite Ausbreitung ihrer Sekte. Ihr Vorschlag kann also nur auf das Verderben und zur Ertötung des wahren katholischen Glaubens berechnet sein. Noch immer ist die Hoffnung nicht ganz ausgeschlossen, daß die utraquistischen Herren, welche sich noch ein erleuchtetes und gutes Gewissen bewahrt haben und gerne für treue und gehorsame Untertanen der kaiserlichen Majestät gehalten werden möchten, sich in dieser Hinsicht eines Besseren besinnen und einsehen werden, daß der Kaiser in Bezug auf diesen Religionsartikel und in Rücksicht auf seinen Eid und sein Gewissen nicht weiter gehen und nicht noch mehr gestatten kann. Sie werden sich an den Spruch erinnern: Was du nicht willst, daß man dir tue, das tue auch andern nicht und verlange es auch von ihnen nicht; sie werden dann auch nicht auseinander gehen, sondern sich mit der gerechten und huldvollen Entscheidung des Kaisers zufrieden geben und im Vereine mit den katholischen Ständen an die Beratung der in der königlichen Proposition enthaltenen Artikel schreiten und in allem sich einer geziemenden Haltung befleißen.

Da die Beamten und Stände sich weder für die eine noch für die andere Meinung entscheiden konnten, wurden beide Gutachten in deutscher Sprache dem Kaiser vorgelegt. Er selbst sollte die Entscheidung treffen[1]).

Während man am Hofe mit den Beratungen darüber beschäftigt war, lieferten die protestantischen Stände einen neuen Beweis, wie wenig sie geneigt waren, die Religionsfrage zu vertagen. Die Gesandten des Königs Matthias von Ungarn warteten schon lange auf die Zulassung zum Landtag, um den Ständen in offener Sitzung den Auftrag ihres Königs ausrichten zu können. Allein trotz aller Drohungen, nach Hause zurückzukehren und ihrem Könige und den ungarischen Ständen ihre Abweisung zu klagen, ließen sie die Stände

[1]) Slavata I. 257—259.

niemals vor. Auch die Vermittlung des Oberstburggrafen war vergeblich. Die protestantischen Stände weigerten sich beharrlich, vor der Erledigung ihrer Religionsforderungen irgend ein anderes Geschäft in Angriff zu nehmen. Der Oberstburggraf mußte die Sitzung vertagen, ohne seinen Zweck erreicht zu haben[1]). Zudem drohten die Stände immer wieder mit ihrer Abreise, wenn ihre Forderungen nicht befriedigt würden[2]).

Am Hofe mag man nach solchen Erfahrungen die Fruchtlosigkeit eines Aufschubes eingesehen haben, denn am 17. März ließ der Kaiser die Oberstlandesbeamten zu sich bescheiden und teilte ihnen mit, daß er sich für die Ansicht des Oberstkanzlers Lobkowitz und seines Anhanges entschieden habe, er wolle es bei seinen früheren Entscheidungen und Antworten bewenden lassen. Diese Mitteilung rief bei der Partei des Oberstburggrafen eine heftige Bewegung hervor. Sie fürchteten nämlich, daß jetzt die Utraquisten ihre Drohung ausführen und ohne die notwendigen Steuern bewilligt zu haben, sofort nach Hause gehen werden. Nochmals erhob der Oberstburggraf seine Stimme für den Antrag seines Bruders. Unter andern Gründen, die er dafür vorbrachte, hob er noch besonders hervor, daß die protestantischen Stände brieflich Nachricht erhalten hätten, Erzherzog Matthias habe den Lutherischen Ständen alle ihre Forderungen bewilligt. Das wäre für sie eine Ermutigung, von ihren Forderungen und Beschwerden nicht abzulassen.

Die Gegner jeder Vertagung blieben ihm zwar die Antwort nicht schuldig. Sie glaubten die Stimmung der protestantischen Stände besser zu kennen als Sternberg und betonten immer wieder, daß mit solchen Vermittlungsvorschlägen jetzt nichts anzufangen sei, da die Utraquisten sich nie auf eine Vertagung der Religionsfrage einlassen würden. Auch wäre ein solcher Interimszustand von großem Nachteil für die katholische Kirche. Wenn der Erzherzog Matthias in seinen Landen etwas der katholischen Kirche Schädliches gestattet habe, dürfe das nicht auch der Kaiser tun. Nur allein das Beharren auf dem bisher eingenommenen Standpunkte sei vorteilhaft und für den Kaiser ehrenvoll. Eine Einigung der beiden Gegner war auch jetzt noch nicht möglich. Zuletzt wurde wieder die Entscheidung dem schwachen Kaiser selbst überlassen. Er verordnete kurz, die Antwort

[1]) Slavata I. 259—260.
[2]) Skala I. 156.

solle so abgefaßt werden, daß sie nichts der katholischen Kirche Schädliches enthalte, aber zugleich auch den Utraquisten keinen Anlaß biete, nach ihrem Beschlusse vorzugehen. Ein Geheimsekretär des Kaisers schrieb die Antwort in deutscher Sprache, damit sie dem Kaiser zur Billigung vorgelegt werden könnte. Erst nachdem sie seine Zustimmung erhalten hatte, wurde sie ins Tschechische übersetzt[1].

Sie scheint im Sinne Sternbergs geschrieben worden zu sein, denn am 20. März erhielten die Stände den Bescheid: ‚Da ihre Forderungen wichtige und große Dinge betreffen, welche eine längere und eingehendere Erwägung erfordern, geruht Seine kaiserliche Majestät sie auf einen andern Landtag zu verlegen. Deshalb hält es Seine kaiserliche Majestät nicht mehr für notwendig, auf die ihr in letzter Zeit überreichte Eingabe zu antworten. Allein nach den früher öfters eingegangenen Verpflichtungen wird Seine kaiserliche Majestät die utraquistischen Stände ihrem Eide und ihrer Amtspflicht entsprechend wie im Beginne der Regierung so auch in Zukunft in Schutz nehmen und nicht erlauben, daß sie von den Katholiken unbillig bedrückt werden'[2]).

Der Erfolg dieser Vertagung entsprach nicht den Erwartungen Sternbergs. Die protestantischen Stände waren empört über die Antwort und beeilten sich, den Standpunkt ihrer rücksichtslosen Unnachgiebigkeit in der schärfsten Weise zum Ausdrucke zu bringen. Schon am folgenden Tage, den 21. März, entwarfen sie eine Quadruplika, in welcher sie unverhohlen den Antrag des Kaisers als einen Freibrief bezeichnen für die katholischen Stände, die Anhänger der Böhmischen Konfession nach Belieben zu verfolgen, zu bedrücken, zu verketzern und ihnen alles Leid anzutun. Dem Ausdruck ‚unbillig' in der kaiserlichen Antwort legen sie nämlich einen Sinn unter, der den katholischen Ständen alle Freiheit läßt, ihn in ihrem Sinne zu deuten. Daher lehnen sie gleich im ersten Absatze ihrer Quadruplika die Zusicherung des kaiserlichen Schutzes für ihre Religionsübungen ab und sehen darin nur eine Falle, die man ihnen stellen wolle, um sie aus diesem Königreich zu verdrängen. Zu diesem Zwecke habe man, so fügen sie mit ungerechter Übertreibung bei, den größeren Teil des Landes gegen die Freiheiten und Gerechtsame der Stände und gegen die Landesordnung mit Fremden besetzt. Die

[1]) Slavata I. 260—261.

[2]) Slavata im Anhange S. 424. Skala I. 153.

Stände seien dadurch in Gefahr gekommen, mit ihren Frauen, Kindern und Untertanen ihren Lebensunterhalt und ihren Besitz einzubüßen.

Nach einer so übertriebenen, den damaligen Verhältnissen in keiner Weise entsprechenden Darstellung der Nachteile, die das bloße Versprechen des kaiserlichen Schutzes ihnen bringen sollte, gehen sie zu dem Antrage der Vertagung des Religionsartikels über und beweisen aus dem ihnen im Jahre 1608 landtäflich verbrieften Versprechen, daß die Religionsfrage jetzt auf diesem Landtage gelöst werden müsse. Unter Lösung verstehen sie nichts anderes, als die Gewährung all ihrer Forderungen, so wie sie diese gestellt haben. Die Bedenken und Einwendungen der katholischen Stände und des Kaisers dagegen lassen sie nicht gelten, denn diese möchten ihre Freiheit beschränken[1]).

Bei den Verhandlungen über diese Quadruplika scheint Sternberg offen vor den Ständen für seinen Antrag eingetreten zu sein. Diese ließen ihn daher ihren Unwillen fühlen und wählten ihn nicht mehr in den Ausschuß zur Überreichung ihrer vierten Erwiderung, sondern baten den entschiedenen Lutheraner Joachim Andreas Graf von Schlik die Führung zu übernehmen. Dieses Mißtrauen der Stände schmerzte den Herrn von Sternberg so sehr, daß er nicht mehr in ihren Versammlungen erschien. Um ihn wieder zu versöhnen, sandten sie sechs Abgeordnete zu ihm und ließen ihn ersuchen, zu ihnen zu kommen und ihr christliches Bemühen zu unterstützen. Er entschuldigte sich mit seiner schwachen Gesundheit und versicherte die Abgesandten, wenn er kräftig genug wäre, würde er nicht so handeln, ließ sie aber dennoch fühlen, daß man seine ehrliche Mitarbeit schief ausgelegt und ihm mit Undank vergolten habe. Nun begannen die Stände zu fürchten, Sternberg werde sich ganz von ihnen trennen und seinen Anhang nach sich ziehen, darum ließen sie nichts unversucht, um ihn wieder zu versöhnen. Eines Tages kamen wieder Gesandte zu ihm in sein Haus und suchten die Verhandlungen neuerdings anzuknüpfen. Sie begannen mit der Frage, ob er die teilweise von ihm selbst verfaßten oder wenigstens mit seiner Zustimmung entworfenen Antworten und Eingaben der Stände auch jetzt noch für

[1]) Bei Skala I. 153—157 und Slavata 253—257 mit dem unrichtigen Datum am Samstag nach Sonntag Reminiscere, und falscher Überschrift: ‚Triplica Jeho Msti Cisari Rudolfovi od strany pod oboji podana'; sollte heißen Quadruplika u. s. w.

richtig halte und bei dieser Ansicht verbleiben wolle. Wenn dieses der Fall sei, so möchte er doch wieder bei ihren Versammlungen sich einfinden. Wenn er aber anderer Meinung geworden wäre, möchte er ihnen doch wenigstens den Grund davon mitteilen. Sternberg gestand ihnen diesmal offen, daß er sich zurückgezogen habe, weil man seine Absichten und Pläne falsch ausgelegt und ihn abgesetzt habe, ohne ihm vorher etwas mitzuteilen. Deshalb habe er geschworen, bei diesen Verhandlungen nicht mehr mitzutun. Ferner scheine es ihm auch sehr gefährlich zu sein, sich mit dem Kaiser in einen solchen Gegensatz zu bringen. Er wisse aus eigener Erfahrung, was das für schlimme Folgen haben könne. Er bitte also, ihn in Ruhe zu lassen und nicht zu nötigen, an ihren Beratungen teilzunehmen. Die Schriften, welche er noch bei sich in Verwahrung hatte, sandte er sofort durch einen seiner Diener den Ständen zurück. Erst noch gegen Ende des Landtages, als die Stände nahe daran waren, über den Kaiser zu siegen, trat Sternberg wieder hervor[1]). Einen größeren Einfluß auf den Gang der Verhandlungen gewann er nicht mehr. Die Führung entglitt den Utraquisten immer mehr, weil die von Budowec und Thurn geleitete schärfere Richtung immer mehr Anhang gewann.

VIII. Auflösung des Landtages durch den Kaiser.

Die protestantischen Stände erhielten nicht sogleich Antwort auf ihre Quadruplika, weil man am Hofe nach dem Mißlingen des Sternbergischen Planes auf andere Mittel bedacht sein mußte, die Stände von ihren weitgehenden Forderungen abzubringen. Um Rudolf günstig zu stimmen, verehrten die Stände seinem Kammerdiener Prusowsky, der einen großen Einfluß auf den schwächlichen und der Laune sehr unterworfenen Kaiser hatte, 420 Schock[2]). Früher hatten sie einmal, wie berichtet wurde, die guten Wirkungen eines solchen Geschenkes erfahren und durch Vermittlung dieses Kammerdieners sogleich Audienz erhalten; aber diesmal blieb die Wirkung aus. Rudolf zögerte noch immer mit einer Antwort. Nun sollten wieder die katholischen Oberstlandesbeamten helfen. Eines Tages erschien Budowec mit so zahlreicher Begleitung in der Kanzlei, daß in dem engen Raume nicht

[1]) Slavata I. 261—262.

[2]) Gindely: Brüder II. 383. Maly 42.

alle Platz finden konnten. Viele blieben draußen stehen. Budowec sprach ruhig über die Verlegenheit, in der sich die Stände befänden. Schon neun Wochen seien sie in Prag und können, wie auch den Beamten bekannt sei, vom Kaiser keine befriedigende Antwort erhalten. Die Beamten möchten doch endlich dafür sorgen, daß man ihnen eine gnädige Antwort erteile. Dann malte er noch einmal das Schreckgespenst der Sprengung des Landtages an die Wand und wälzte die Schuld davon auf jene, die eine befriedigende Lösung der Religionsfrage zu verhindern suchen. Zur Bekräftigung seiner Worte ließ er alle seine anwesenden Parteigänger beteuern, daß er nicht im eigenen, sondern im Namen der ganzen Partei spreche. Der Oberstburggraf gab ihnen die übliche Versicherung, alles dies dem Kaiser zu berichten.

Dies mag den Entschluß des Kaisers beschleunigt haben. Er wollte den Ständen zeigen, daß er sich durch die Drohung mit der Sprengung des Landtages nicht schrecken lasse, und seinerseits sich vor der Auflösung nicht fürchte. Am 31. März ließ er einen Ständeausschuß von 12 Herren zu sich bestellen und teilte in deutscher Sprache seinen Entschluß mit, den dann der Oberstkanzler ins Tschechische übersetzte. Der wesentliche Inhalt seiner Rede war folgender: ‚Die Schrift, welche mir die utraquistischen Stände letzthin überreicht haben, habe ich gelesen und die Gründe, warum sie eine Vertagung der Religionsfrage nicht zulassen können, zur Kenntnis genommen. Ich bleibe bei meinem Entschluß, von meinen früheren Beschlüssen nicht abzugehen und keinen Schritt weiter vorwärts zu tun. Da ich seit dem Beginne meiner Regierung bis heute nicht allein die katholischen, sondern auch die utraquistischen Stände in gleicher Weise und ohne Parteinahme bei ihren Privilegien, Landesordnungen, Rechten und Gerechtsamen belassen habe, kann sich mit Recht niemand über meine Regierung beschweren.

‚Mit Rücksicht darauf verlange ich von allen drei Ständen gemeinsam und fordere sie auf, als treue und liebe Untertanen ohne allen Verzug zur Beratung meiner Vorlagen überzugehen, da darin nicht allein mir sondern dem ganzen Königreiche sehr notwendige Forderungen enthalten sind, welche die Rücksicht auf das Gemeinwohl unbedingt erheischt. Die Behandlung dieser zum allgemeinen Besten unerläßlichen Forderungen bietet euch Gelegenheit, euch als treue Untertanen und wahre Freunde des Vaterlandes zu erweisen. Wenn ihr hierin meine Erwartungen täuschet, bin ich gezwungen, den Landtag aufzulösen und die Stände nach Hause zu

ſchicken. Ich werde nicht unterlaſſen, dieſen meinen Entſchluß den Ständen durch meine Stellvertreter kundtun zu laſſen'[1]).

Noch am ſelben Tage wiederholte der Oberſtburggraf amtlich dieſen Erlaß in der öffentlichen Landtagsſitzung vor den Ständen. Dieſe verlangten zwei Tage Bedenkzeit. Der Oberſtburggraf gewährte ihnen nur einen Aufſchub bis zur öffentlichen Landtagsſitzung am folgenden Tag. (1. April.) Sie beauftragten alſo ohne Verzug einen Ausſchuß mit dem Entwurfe einer Antwort, und erinnerten ſich gegenſeitig wieder an das im vergangenen Jahre geſchloſſene Bündnis, nicht eher auseinander zu gehen, bis die Religionsfrage in ihrem Sinne erledigt wäre. So erhielten alſo die Namensunterſchriften, deren Vernichtung ſie am Beginne des Landtages dem Kaiſer verweigert hatten, auf einmal wieder ihre Bedeutung. Jetzt waren ſie nicht mehr ein bloßes Verzeichnis der Anhänger der Böhmiſchen Konfeſſion, ſondern ein ernſtliches Bündnis gegen das Herkommen und die Landesordnung; aber was kümmerten ſich die getreuen und gehorſamen Stände noch um die Landesordnung? Sie beſchloſſen ſogar an den Gegner des Kaiſers Matthias, an den Kurfürſten von Sachſen und an andere Fürſten des Reiches Geſandte zu ſchicken, um ſich ihre Unterſtützung zu ſichern.

Der Entwurf des Ausſchuſſes wurde am nächſten Tage in öffentlicher Landtagsſitzung verleſen und fand die allgemeine Billigung der utraquiſtiſchen Stände. Er enthielt erſtens die beſtimmte Erklärung, daß die Stände auf andere Verhandlungen ſich nicht einlaſſen, und zweitens eine Erneuerung des Religionsbundes vom vorigen Jahr. Weil wir die freie Religionsübung nicht erlangt haben und für unſere treuen Dienſte ſchlecht entlohnt worden ſind, ſagten ſie, ſo werden wir auch keine andere Angelegenheiten beraten, bis nicht die Religionsfrage erledigt iſt. Ohne Verletzung unſeres Gewiſſen können wir von der einmal erkannten Wahrheit und von der Böhmiſchen Konfeſſion nicht ablaſſen. Man möge das uns nicht als Hartnäckigkeit deuten, denn wir wollen treue Untertanen Seiner Majeſtät bleiben; man erlaube uns nur, in Frieden Gott zu dienen ohne Störung, ohne Verfolgung, ohne Verhönung und Verketzerung, welche wir bisher zu erdulden gehabt haben. Wenn aber, ſo drohten ſie, gegen den Landtagsbeſchluß des Jahres 1608 irgend jemand von den drei Ständen der Religion halber bedrückt werden ſollte oder auf irgend

[1]) Publicatum 31. Martii 1609, bei Slavata I. 263.

eine Weise dem Gericht sich stellen müßte, dann werden wir alle zusammen gegen jedermann, den Kaiser allein ausgenommen, für einen jeden aus uns wie ein Mann einstehen und sind bereit Gut und Blut für ihn zu opfern.

Nachteiliger als diese Drohungen war für den Kaiser der Beschluß, ständische Truppen zu werben und zu diesem Zweck ohne Erlaubnis, ja gegen den Willen des Kaisers eine Versammlung zu berufen. Weil die Kurfürsten, so bemäntelten sie diesen Beschluß, in diesen gefährlichen Zeiten kriegerische Rüstungen vornehmen, wollen auch wir uns rüsten, gleichviel ob die katholischen Stände sich daran beteiligen oder nicht. Die geplante Versammlung wurde auf den 4. Mai festgesetzt und sollte in dem Rathause der Prager Neustadt stattfinden, das schon aus den Hussitenzeiten her eine traurige Berühmtheit hatte[1]).

Ihr Gewissen erlaubte ihnen also, für die zum großen Teile nach menschlichem Übereinkommen festgesetzte Böhmische Konfession gegen den Kaiser die Waffen zu ergreifen, aber es erlaubte ihnen nicht, von einigen ihrer vorgefaßten Meinungen abzulassen und eigenmächtig entworfene Religionsartikel dem Gehorsame gegen die von Gott gesetzte Autorität zu opfern. So groß war der Wirrwar in ihren religiösen Meinungen. Der Oberstburggraf konnte darauf nur mit der Auflösung des Landtages antworten. Sie war aber nicht das geeignete Mittel, die ungehorsamen Stände zu schrecken, weil diese wußten, daß der Kaiser die Macht nicht habe, seinem Willen Nachdruck zu verleihen. Gegen den Willen des Kaisers blieben die Stände in Prag und hielten geheime Versammlungen und Besprechungen, um ihre Maßnahmen für die Zukunft vorzubereiten. An König Matthias von Ungarn, an den Kurfürsten von Sachsen und an andere protestantische Fürsten des Reiches wurden Gesandte abgeschickt, um ihnen die Lage der Stände mitzuteilen und sie um Vermittlung und Fürsprache beim Kaiser zu bitten[2]).

IX. Die verbotene Versammlung.

Gleich nach der Drohung, daß der Landtag aufgelöst würde, hatten sich die getreuen und gehorsamen Stände Schritte erlaubt, welche der Kaiser als ungesetzlich und der Landesordnung wider-

[1]) Slavata I. 264—266. Skala I. 161—163.

[2]) Skala I. 168.

sprechend verurteilen mußte. Der Beschluß, gegen den Willen des Kaisers eine Ständeversammlung zu berufen, um Kriegsvolk zu werben, die Absendung von Gesandten und Briefen an den König von Ungarn, Matthias, an die protestantischen Kurfürsten von Sachsen, Brandenburg und der Pfalz, an Herzog Julius von Braunschweig und zuletzt auch an die protestantischen Fürsten und Stände von Schlesien und den beiden Lausitzen, die öffentliche Verlesung dieser Beschlüsse in Gegenwart der Oberstlandesbeamten, ohne vom Kaiser hiezu die Ermächtigung zu haben, waren eine offene Auflehnung gegen die bestehende Ordnung. Der Kaiser mußte daher auf Mittel sinnen, den Ständen die Grenzen ihrer Macht und ihrer Rechte wirksam in Erinnerung zu bringen. Da seine Mahnungen und Befehle von den Ständen nicht mehr gehört wurden, so beschloß er, durch ein öffentliches Ausschreiben sich an alle seine treuen und lieben Untertanen zu wenden. In der Form eines Mandates für das ganze Reich erklärt Rudolf am 6. April die beschlossene Versammlung für unerlaubt, die Werbungen von Kriegsvolk als einen Verstoß gegen die auf dem vorigen Landtag vom Jahre 1608 festgesetzte Rüstungsordnung und verbietet strengstens unter Androhung der königlichen Ungnade die Versammlung im Neustädter Rathaus und jede Teilnahme an den Beratungen über Anwerbung von Soldaten[1]).

Um die Stände zu beruhigen, stellte er ihnen die baldige Wiederberufung eines Landtages in Aussicht. Er mußte aber bald erfahren, daß die Stände im Vertrauen auf ihre eigene Kraft, die Verbote und Erlässe des Kaisers nicht mehr respektierten. Nach den Osterferien bestellte er einige angesehene Utraquisten, von denen er einen wohltätigen Einfluß auf ihre Partei- und Standesgenossen erwarten konnte, zu sich nach Prag und suchte sie durch persönliche Unterredung von dem Besuche der Versammlung abzubringen. Da er selbst der tschechischen Sprache nicht mächtig war, ließ er ihnen durch seinen Kanzler mitteilen, wie sehr ihn dieser Beschluß der Stände, ohne seine Erlaubnis, ja ohne sein Wissen eine Versammlung zu halten und Kriegsvolk zu werben, betrübt habe. Eine solche Versammlung in der Residenzstadt zu halten, sei eine offene Mißachtung und Herabsetzung der königlichen Autorität und könne daher nicht geduldet werden. Übrigens werde er den Wünschen der Stände bald durch die Berufung eines Land-

[1]) *Dán na zámku našem Pražském v pondĕli po neděli postni, jenž slove smrtelna aneb Judica leta . . . 1609. Absch. im Landesarchiv.

tages entgegenkommen und diesem die notwendigen Vorlagen wegen Aushebung und Werbung von Kriegsvolk zur Verteidigung des Landes zugehen lassen. Hierauf wandte sich der Kaiser an die einzelnen Herren, wie an seine Freunde und Ratgeber, und fragte jeden, was zu tun sei, um diese unerlaubte Versammlung zu verhindern. Der erste der Angeredeten war der Landrichter Johann Sezima. Er antwortete: Ich habe mich selbst an den Beratungen der Stände beteiligt, als dieser Beschluß gefaßt wurde. Es war mir nicht angenehm, daß es dazu kommen mußte; allein wir konnten uns nicht anders helfen. Niemand dachte daran, dem Kaiser zu nahe zu treten; wir wollten nur friedlich bei unserer Religion bleiben. Dessenungeachtet bin ich bereit, die Stände von der Abhaltung dieser Versammlung abzureden, wenn Seine Majestät einen Landtag ausschreiben will; bitte aber dieses ohne Verzug ins Werk zu setzen. Dieselbe Bitte stellten auch alle anderen Herren, so daß dem Kaiser nur die Wahl zu bleiben schien, entweder sogleich einen Landtag zu berufen, oder die verbotene Versammlung wieder zu erlauben[1]). Die zwei höheren Stände waren also für den Kaiser verloren; denn beide hielten treu zu dem im vorigen Jahr geschlossenen Bund; nur der dritte Stand schien noch nicht ganz von ihnen gewonnen zu sein.

In einer Ratsversammlung der Prager Neustadt hatten einige Ratsmitglieder kurz nach der verhängnisvollen Landtagssitzung vom 1. April gegen die Überlassung des Rathauses an die Stände gesprochen und den Rat erteilt, sich beim Kaiser deshalb zu entschuldigen und ihn zu bitten, das Rathaus am bezeichneten Tage amtlich verschließen und versiegeln zu lassen, damit die verbotene Versammlung darin nicht stattfinden könnte. Allein die Mehrzahl der Gemeinderäte war bereits von den zwei höheren Ständen gewonnen worden. Mehrere von ihnen hatten ihnen in der Landtagssitzung das Versprechen gegeben, das Rathaus zu öffnen, und erklärten es für eine Schande, das gegebene Versprechen zurückzunehmen. Die Oberstlandesbeamten hofften jedoch, sie noch umstimmen zu können. Deshalb riefen sie üe am 29. April mit mehreren andern Abgeordneten des dritten Standes teils in die böhmische Kanzlei teils in die Wohnung des Oberstburggrafen und stellten ihnen vor, welche Folgen die Verachtung eines kaiserlichen Erlasses haben würde. Die Vertreter der Prager Neustadt erhielten überdies noch einen strengen Verweis, weil

[1]) Slavata I. 270—271.

sie uneingedenk des Eides, den sie dem König geschworen hatten, den Beschluß der Stände, in ihrem Rathaus eine Versammlung zu halten, nicht sofort zur Anzeige gebracht hatten. Diese Treulosigkeit, drohte man ihnen, werde ihnen teuer zu stehen kommen. Vor allen andern gelte ihnen das Verbot, an dieser Versammlung teilzunehmen, sie zu unterstützen und am bezeichneten Tage das Rathaus zu öffnen. Um alle Unzukömmlichkeiten zu vermeiden, wurde ihnen auch untersagt, an diesem Tage ihre gewöhnliche Ratssitzung zu halten. Sie entschuldigten sich mit dem Unvermögen, den Ständen Widerstand zu leisten. Eine Anzeige hätten sie nicht für notwendig gehalten, weil der Beschluß öffentlich im Landtage vor den Oberstlandesbeamten vorgelesen worden wäre. Sonst waren sie bereit, an dem genannten Tage keine Sitzung zu halten. Andere Städte wurden schriftlich gewarnt, wenn sie nicht ihre Vertreter in Prag hatten. Die Gemeinde Saaz sandte nach Prag, um sich über die Lage der Dinge zu erkundigen[1]).

Alle diese Bemühungen des Kaisers und der Oberstlandesbeamten waren umsonst, da dem Kaiser kein Heer zur Verfügung stand, das die Versammlung allenfalls mit Gewalt hätte verhindern können. Am 4. Mai zogen die Stände trotz des kaiserlichen Verbotes und aller Abmahnungen sehr zahlreich nach Prag. Der Kaiser benützte diese Gelegenheit, um noch einmal die angeseheneren Utraquisten von ihrem Vorhaben abzumahnen. Er bestellte mehrere zu sich und hielt ihnen ihre Untreue vor, erreichte aber auch diesmal nichts anderes, als daß sie versprachen, die Versammlung nicht zu halten, wenn der Kaiser einen Landtag berufen würde.

Von den übrigen Ständen wollten einige sogleich in das Neustädter Rathaus gehen, um die Versammlung zu eröffnen, wurden aber von einigen besonnenern Führern davon abgemahnt, weil ein so offener Widerstand gegen das kaiserliche Mandat den Kaiser zu schärferen Maßregeln zwingen könnte. Anstatt ins Rathaus gingen sie hinauf zur Burg und hielten dort auf dem Platze vor der Allerheiligenkirche unter freiem Himmel eine Beratung. Dann zogen sie wieder in ihre Wohnungen zurück. Sie wollten offenbar dem Kaiser und seinen Oberstlandesbeamten zeigen, daß sie trotz des Mandates den Mut gehabt hatten, nach Prag zu kommen.

---

[1]) Slavata I. 270—271. *K. Verbot für die Saazer. 6. April 1609. Absch. Landesarch. Form. 12.

Dienstag, den 5. Mai, versammelten sie sich wieder an derselben Stelle und sprachen miteinander. Nach einiger Zeit sandten sie einige Herren in die Kanzlei zu den Oberstlandesbeamten und ließen ihnen melden, daß eine Versammlung stattfinden müßte, nicht um gegen den König Rüstungen zu beschließen, sondern um ihr Verhalten vor demselben rechtfertigen zu können und die Antworten und Botschaften zu hören, welche ihnen ihre Gesandten vom König von Ungarn, den drei protestantischen Kurfürsten und andern Fürsten des Reiches zurückgebracht hätten. Der Kaiser selbst könne den Ort bestimmen, wo er diese Versammlung halten lassen wolle; würde aber auch diese Versammlung ihnen nicht gestattet werden, dann würden sie ohne Erlaubnis im Rathaus ihre Sitzung halten. Die Oberstlandesbeamten versprachen mit dem Kaiser Rücksprache zu nehmen[1]).

Rudolf zögerte einige Zeit mit der Antwort. Erst am 8. Mai empfing er eine Abordnung von fünfzig Herren und ließ ihnen durch seinen Kanzler erwidern, er wolle durch die Stände nicht die Rechte der Krone verkürzen lassen und werde daher auch nicht zugeben, daß die Stände auf eigene Faust Versammlungen hielten. Wenn sie Beschwerden vorzubringen hätten, sollten sie dies auf dem Landtag tun, den er in nächster Zeit berufen wolle. Das Versammlungsverbot bleibe bestehen[2]).

Unterdessen hatten sich draußen auf dem Platze vor der Burg zahlreiche Stände eingefunden, um so bald als möglich von dem Ausgange der Audienz Nachricht zu erhalten. Als diese hörten, daß der Kaiser auf seinem Verbote bestehe und die Versammlung unter keiner Bedingung gestatten wolle, entstand eine heftige Bewegung unter ihnen. Wirres Geschrei, heftige Drohungen und Schwüre richteten sie gegen die Burg. Die Versammlung muß doch stattfinden, tönte es von allen Seiten, hinab ins Rathaus! Mit frechem Trotze ließen die Führer den Oberstlandesbeamten in der Kanzlei melden, wozu die Stände sich entschlossen hätten; dann setzte sich der Zug in Bewegung den Hradschin hinab zur berühmten Karlsbrücke, die bald von einem Ende bis zum andern mit Herren und Rittern bedeckt war. Um rascher hinüberzukommen, benützten manche die bereitstehenden Fahrzeuge. Als die ersten beim Rathause der Neustadt anlangten, fanden sie auf den Tafeln das Versammlungsverbot des Kaisers an-

[1]) Slavata I. 271—273.

[2]) *Vgl. Diarium coll. Clemen. III. zum 8. Mai.

geschlagen. Sie drehten die Tafeln um mit der höhnischen Bemerkung, auf der Rückseite lautet es anders. Wilhelm von Landstein, Hauptmann der Neustadt, kam herbei und forderte die Herandrängenden im Namen des Königs auf, auseinander zu gehen und nicht ins Rathaus einzudringen. Der schwache Greis wurde ausgepfiffen. In wenigen Augenblicken war das Haus offen und ringsum füllten sich alle Straßen und Plätze teils mit Neugierigen teils mit protestantischen Utraquisten, die bereit schienen, für die Stände Blut und Leben hinzugeben.

Vor mehreren Tagen hatte der Kurfürst von Sachsen, ein Freund des Kaisers, Gesandte nach Prag geschickt, um zwischen dem Kaiser und den Ständen zu vermitteln. Als diese den Auflauf sahen, sandten sie sofort ins Rathaus zu den Ständen und ließen sie ersuchen, wenigstens heute keine Versammlung zu halten, sie würden im Namen des Kurfürsten noch an diesem Tage beim Kaiser für die Stände Fürsprache einlegen. Das Ergebnis ihrer Bemühungen würden sie dann sofort den Ständen mitteilen. Diese Nachricht beruhigte ein wenig die Versammelten; es wurde beschlossen, bis morgen vormittag zu warten, aber treu zu einander zu stehen und sich nicht zu trennen, bis der gemeinsame Zweck erreicht wäre. Budowec schloß die Versammlung mit der Mahnung, bis morgen reiflich zu überlegen, was man in solcher Lage am besten tun könnte. Dann gingen sie auseinander, indem sie sich zuflüsterten, morgen auch die bewaffneten Knechte mitzunehmen und sie vor dem Rathause Aufstellung nehmen zu lassen, um sich im Notfalle verteidigen zu können.

(Forts. folgt.)

Prof. J. X. v. Funks letzter Aufsatz.

Von C. A. Kneller S. J.

Der jüngst erschienene 3. Band von Prof. Funks ‚Abhandlungen und Untersuchungen' beschäftigt sich an zwei Stellen mit den Aufsätzen von Kneller über die Konzilien. Eine kleine Abhandlung S. 143 bis 149 ist gerichtet gegen eine Besprechung der beiden ersten Bände des genannten Werkes in den Stimmen aus Maria Laach 58 (1900) 443–453. Ein zweiter längerer Aufsatz S. 406—439 wendet sich gegen die beiden in dieser Zeitschrift erschienenen Abhandlungen ‚Papst und Konzil im ersten Jahrtausend' (1903 und 1904) und ‚Zur Berufung der Konzilien' (1906 und 1907)[1].

Obgleich Funk im ganzen viermal zu der Kontroverse sich geäußert hat, so verlangt doch nur der eben bezeichnete längere Aufsatz in den AU. eine besondere Erwiderung. Sie konnte nicht schon zu Lebzeiten des Prof. Funk erfolgen, weil die Herausgabe des 3. Band der AU. und der Tod seines Verfassers zeitlich nahezu zusammenfielen. Da die folgende Erwiderung einem nun Verstorbenen gilt, so wird sie sich möglichster Sachlichkeit und Vermeidung alles Persönlichen befleißen.

Zuerst soll hier ein kurzer Überblick über die Kontroverse zwischen F(unk) und K(neller) gegeben werden.

[1]) Im folgenden bedeutet AU. die ‚Abhandlungen und Untersuchungen' von Funk und zwar, wenn nichts anderes bemerkt wird, deren III. Band. Die Jahreszahlen 1903, 1904, 1906, 1907 bezeichnen die Abhandlungen in den entsprechenden Jahrgängen dieser Zeitschrift; 1903, 12 bedeutet also: Zeitschrift für kath. Theologie, Jahrgang 1903, S. 12.

Wenn man hört, daß F. viermal gegen K. aufgetreten ist, so sollte man glauben, der Gegensatz zwischen den beiden müßte ein tiefgreifender und unüberbrückbarer sein. Das ist indes kaum der Fall. F. Aufstellungen sind folgende[1]):

1. Die Kaiser haben tatsächlich alle orientalischen Konzilien berufen.

2. Sie schrieben sich ein Recht der Berufung zu.

3. Dieses Recht wurde von den Kaisern so ausgeübt, daß die Berufung ‚als ein ihnen selbständig zustehendes oder, wenn man lieber will, von ihnen beanspruchtes Recht erscheint, daß demgemäß von einer Mitwirkung bei einem Akt oder Anteilnahme an demselben seitens der Päpste streng genommen nicht geredet werden könne'. Die Beweise für diesen Satz liegen darin, daß a) die Kaiser allgemeine Konzilien ansagen, ohne vorherige Verhandlungen mit Rom, und daß b) in den kaiserlichen Berufungsschreiben von einer päpstlichen Autorisation nie die Rede ist.

4. Die 8 ersten allgemeinen Konzilien sind ihrer Berufung nach nicht als allgemeine, sondern als Reichssynoden zu fassen.

K.s Gegenthesen sind folgende:

1. These 1 gibt er zu und beweist 1906, 1—37, aus der Autorität der ältern Theologen, daß dieses Zugeständnis dogmatisch unbedenklich ist.

2. These 2 gibt er ebenfalls zu 1906, 408—413.

3. In These 3 beginnt die Verschiedenheit. K. sucht 1906, 413—429 zu beweisen, daß auch im christlichen Altertum jenes kaiserliche Berufungsrecht als ein von der Kirche abhängiges aufgefaßt wurde. Dann folgt einiges zur Kritik der F.'schen Beweise, und zwar 1907, 51—65 die Kritik des unter a), S. 65 die des unter b) vorgelegten Beweises.

4. These 4 wird 1907 73—76 als historisch unbewiesen und theologisch unnötig bezeichnet.

I.

Gegen die erste Abhandlung 1906, 1—37 erhebt F. nicht viel Einwendungen. Nur ist er unzufrieden mit der Kritik, die K. an Hefele zu üben sich erlaubt.

[1]) Vgl. Stimmen aus M.-Laach 58, 449.

Vor der Antwort die Bemerkung, daß jene Kritik durchaus nicht aus der Absicht hervorgeht, Hefele um jeden Preis ins Unrecht zu setzen oder an seinem wohlverdienten Ruf zu nörgeln. Hefele ist einer der tüchtigsten Gelehrten des 19. Jahrhunderts, seine Konziliengeschichte ist und bleibt eine vorzügliche Leistung und ein zur Zeit unentbehrliches Buch. Allein, daß sie wie jedes Menschenwerk ihre Fehler hat, wird man sagen dürfen, und wenn man über gewisse Gegenstände handeln will, auch sagen müssen. So sehr es also F. auch ehrt, daß er für seinen einstigen Lehrer meint in die Schranken treten zu müssen, so wird es andern doch nicht verübelt werden dürfen, wenn sie in einzelnen Punkten mit Hefele nicht übereinstimmen.

Was K. gegen Hefele vorbringt, ist dieses:

1. S. 6—7 wird Bellarmins Ansicht über die Konzilsberufung in einer Weise dargelegt, die von Hefeles Weise sehr abweicht, und, wenn sie Bellarmins Sinn trifft, Hefeles Darstellung als ungenügend dartut. Mit Rücksicht auf diese Darlegung wird dann S. 37 Hefele für die Ansichten über Konzilsberufung verantwortlich gemacht, die im 19. Jahrhundert die herrschenden waren.

Wie man sieht, kann diese Kritik nur dadurch als unberechtigt erwiesen werden, daß man die Darstellung, die K. S. 6—7 von Bellarmins Ansicht gibt, als falsch erweist. Dazu aber macht F. keinen Versuch. Die andere Bemerkung auf S. 37 wird man wohl ebenfalls schwerlich als unberechtigt erweisen können. Es ist unzweifelhaft, daß man vom 16.—18. Jahrhundert anders über die Berufungsfrage dachte, als im 19. Jahrhundert. Nun ist aber Hefeles Konziliengeschichte das Werk, das vor allem bestimmend auf die bezüglichen Ansichten des 19. Jahrhunderts einwirkte. Also wird man nicht mit Unrecht Hefele für das Mißverständnis der Bellarminschen Ansicht verantwortlich machen. Was F. vorbringt, um zu zeigen, daß Hefele der Ansicht Bellarmins gefolgt sei, beweist wohl, daß Hefele dem großen Kontroversisten folgen *wollte* und *glaubte* ihm zu folgen. Es widerlegt aber nicht, was K. behauptet, daß Hefele Bellarmins Ansicht mißverstand.

2. Ferner wird 1906, 8—14 behauptet, Hefeles Darstellung lasse Bellarmin in falschem Licht erscheinen und zwar aus doppeltem Grunde: a) Wo Hefele sich an Bellarmin anschließt, nenne er ihn nicht, er nenne ihn nur, wo er ihn widerlegen zu können meint; b) diese Widerlegung aber beruhe auf Mißverständnissen.

F.s Rettungsversuch beginnt ebenfalls mit einem Mißverständnis. Er faßt die Sache so auf, als habe K. die Absicht gehabt, S. 8—14 zugleich mit der Anschauung Bellarmins über die Berufungsfrage auch die Ansicht Hefeles darzulegen. Allein mit Hefele beschäftigt K. sich S. 8 ff. nur insoweit, als es zur Verteidigung Bellarmins notwendig ist. Von den vielen Seiten, auf welchen Hefele sich über die Berufungsfrage verbreitet, bespricht K. nur einige wenige. Dies erwähnte Mißverständnis hat zur Folge, daß F.s Kritik einige Schiefheiten enthalten mußte. Doch dies und einiges andere mag auf sich beruhen. Der Kernpunkt der Meinungsverschiedenheit bezieht sich auf Hefeles und F.s Behauptung, Bellarmin finde das päpstliche Recht der Konzilsberufung in den meisten der von ihm zitierten Vätertexte förmlich ausgesprochen. K. dagegen behauptet, Bellarmin habe aus jenen Texten das päpstliche Berufungsrecht nur erschlossen, nur schlußweise hergeleitet. Was also hat F. gegen K.s Beweise einzuwenden?

Bezüglich des ersten Textes (im 4. Beweis Bellarmins) wird All. 411 — trotz der Überschrift des Kapitels bei Bellarmin — zugegeben, daß hier Bellarmin das päpstliche Berufungsrecht nicht förmlich ausgesprochen findet. Was den zweiten Text angeht, so drückt er sich schwankend aus. Jedenfalls hat er K.s Beweise für seine Auffassung nicht sämtlich zu widerlegen versucht, jene Auffassung ist also nicht erschüttert, zumal da F.s Gegenbeweis aus der Überschrift des Kapitels bei Bellarmin weder streng noch leicht genommen haltbar ist. Über die beiden ersten Texte ist also kaum etwas beizufügen. Nur stehe hier noch die Bemerkung, daß Hefele Bellarmins 5. Beweis vor dessen 4. Beweis untersuchte und sich dadurch die Einsicht verschloß, daß eine Bemerkung am Schluß des 4. Argumentes, die es zweifellos macht, daß dies 4. Argument das Berufungsrecht aus dem vorgelegten Text nur erschließen will, auch zum 5. gehört.

Für den dritten Text (aus dem 7. allgemeinen Konzil) hatte K. nicht ausdrücklich bewiesen, daß Bellarmin nur eine Folgerung aus dem Text des 7. Konzils beabsichtigt, nicht aber diesen Text selbst vorlegen will. Die Sache ist in der Tat evident, denn was Bellarmin vom 7. Konzil sagt: ubi irritum iudicatum est Concilium quoddam Constantinopolitanum, quia sine consensu Rom. Pontificis coactum fuisset ab Imperatore, steht formell nicht im 7. Konzil. Also kann er nur eine Folgerung beabsichtigt haben. Wer das leugnen will, muß annehmen, Bellarmin habe in grobem Irrtum die eben zitierten Worte als Text des 7. Konzils

betrachtet. Eine solche Annahme ist aber unmöglich. Denn Bellarmin zitiert öfter den fraglichen Text des 7. Konzils, der im 16. Jahrhundert im Streit über die Bilder eine Rolle spielte. So z. B. De imaginibus lib. 2 cap. 12: In Concilio Constantinopolitano sub Constantino Copronymo non sunt vocati nec adfuerunt, nec per se nec per legatos Romanus, Alexandrinus . . . patriarchae . . . Testantur hoc Cedrenus et Zonaras et ipsi etiam Magdeburgenses. Zwei Kapitel weiter (cap. 14) heißt es: Dico inprimis, Concilia duo Constantinopolitana fuisse illegitima. Quod patet primo, quia non adfuit Rom. Pontifex nec per se nec per legatos, ut ex Zonara, Cedreno, Paulo diacono et ex synodo Nicaena II act. 6 patet. Also kennt Bellarmin den Wortlaut des Textes, folglich hatte er im Kapitel über die Konzilsberufung nicht die Absicht, ihn ‚förmlich' zu zitieren.

Doch 1906, 11 f. ist noch mehr behauptet, daß nämlich die Folgerung, die Bellarmin aus den Worten des Konzils herleitet, in der Tat in dieser enthalten sei. F. leugnet das; er hat auch AU. 413—415 K.s Beweise wohl angeführt, aber bedauerlicher Weise nicht angegeben, warum und an welchem Punkte sie falsch sind. Eine Diskussion darüber ist also nicht möglich. — So viel sich verstehen läßt, gründen F.s Einwände sich darauf, daß im Text des 7. Konzils der Ausdruck ‚berufen' gar nicht vorkommt. Allein der Text spricht von Rechtmäßigkeit und Unrechtmäßigkeit der Synode. Die Rechtmäßigkeit einer Synode aber setzt die rechtmäßige Berufung voraus und schließt sie ein, und eine rechtmäßige Berufung konstituiert immer eine rechtmäßige Synode. Somit ist dem Sinn und der Sache nach allerdings in unserm Text auch etwas über die Berufung ausgesagt, wenn auch das Wort nicht vorkommt.

Der vierte Text stammt aus dem 4. römischen Konzil unter Symmachus, der allerdings das Berufungsrecht ‚förmlich' ausspricht. F. behauptet, dieser Text gehöre gar nicht zur Sache. Denn es handle sich um allgemeine Synoden, jener Text aber rede von einem partikulären Konzil. Der Einwand hat einigen Schein der Berechtigung. Allein in Wirklichkeit hat Bellarmin dennoch recht aus folgenden Gründen: 1. wenn jemand so argumentierte: wer ein partikuläres Konzil berufen kann, der kann auch ein allgemeines Konzil berufen, so wäre der Schluß sicherlich nicht ohne weiteres einleuchtend. Denn wer in einer Sache das geringere kann, muß nicht ohne weiteres auch

das größere können. Aber ohne weiteres einleuchtend ist folgender Schluß: Wenn ein partikuläres Konzil nicht berufen werden kann ohne den Papst, so kann erst recht nicht ein allgemeines Konzil ohne den Papst berufen werden. Die italischen Bischöfe aber sagen ja dem Theodorich, er könne nicht ein italisches Konzil berufen ohne den Papst. Also kann nach denselben Bischöfen erst recht nicht ein allgemeines Konzil berufen werden ohne den Papst. 2. Mag man über die staatsrechtliche Stellung des Theodorich philosophieren wie man will, so bleibt doch eines klar: er schrieb sich für den Bereich von Italien dieselben Rechte zu, die der Kaiser für den Umfang des ganzen Reiches besaß. Was Theodorich in Italien nicht kann, das kann auch der Kaiser nicht im ganzen Reich. Nun kann nach unserm Text Theodorich nicht ein Konzil der sämtlichen Bischöfe Italiens berufen ohne den Papst. Also kann auch der Kaiser nicht die sämtlichen Bischöfe des Reiches berufen ohne den Papst.

Soviel über Hefele. Im übrigen soll über die Ausführungen AU. 408—418 nur noch eine Bemerkung hier stehen. K. hatte genau die theologische und die geschichtliche Seite der Berufungsfrage auseinander gehalten, was für die gerechte Beurteilung Bellarmins und der älteren Theologen durchaus notwendig scheint. Für die theologische Seite der Frage wurde Bellarmins Darlegung als noch heute unübertroffen bezeichnet, für das Geschichtliche der Frage wurde ein gleiches nicht behauptet. Es bleibt zu bedauern, daß AU. 408 und 416 f. die beiden Seiten der Frage nicht ebenfalls auseinander gehalten werden.

II.

Der zweite Aufsatz 1906, 408—429 gibt zunächst einen Überblick über die geschichtlichen Tatsachen, die sich auf die Konzilsberufung beziehen. Eine dieser ‚Tatsachen' ist indes unerwähnt geblieben und mag hier nachgetragen werden.

Es heißt S. 413: nirgends im christlichen Altertum finde sich ein Text, der dem Kaiser ausdrücklich Berufungsrecht zuschreibe. Hinzuzufügen ist: ‚Es findet sich aber ausdrücklich ausgesprochen, daß die kaiserliche Berufung keineswegs zur Gültigkeit der Konzilien erfordert werde. Der bekannteste Text in dieser Beziehung findet sich bei Maximus dem Bekenner in seiner Disputation mit Theodosius. Maximus verweist darin seinen Gegner auf die Entscheidung der römischen Synode. Theodosius antwortet, die römische Synode sei nicht gültig, weil nicht vom Kaiser berufen.

Darauf antwortet Maximus, wenn letzteres das entscheidende sei, so müsse sein Gegner alle die Synoden der Arianerzeit und die Räubersynode annehmen, denn sie seien alle auf Befehl der Kaiser gehalten worden. „Welcher Kanon aber befiehlt, nur jene Synoden zu rechnen, welche auf Befehl des Kaisers versammelt sind, oder daß überhaupt alle Synoden durch Befehl des Kaisers versammelt werden müssen?“[1])

Nach der geschichtlichen Darlegung der die Konzilienberufung betreffenden Tatsachen folgt S. 413—429 der Beweis, daß in altchristlicher Zeit das kaiserliche Recht der Konzilsberufung als ein von der Kirche abhängiges sei betrachtet worden. Zuerst wird diese Auffassung als diejenige der Kaiser dargetan S. 416—421, dann als diejenige anderer Kreise S. 421—429.

Bezüglich der Kaiser wird der Beweis durch folgenden Syllogismus geführt: jenes kaiserliche Recht ist entweder ein von der Kirche abhängiges oder unabhängiges. Nun war es nach Ausweis der kaiserlichen Äußerungen kein unabhängiges. Also war es ein abhängiges.

Der Obersatz dieses Schlusses wird S. 413 näher erklärt. F. bringt AU. 3, 421 einige ‚Bedenken‘ gegen ihn vor. Es sind folgende:

1. In den ‚einschlägigen Dokumenten‘ findet sich keine Spur von der fraglichen Unterscheidung zwischen Recht und Recht. — Allein es wird auch von niemand behauptet, daß diese Unterscheidung sich in historischen Aktenstücken finden müsse. Es wird nur behauptet, jenes Recht müsse notwendig entweder ein abhängiges oder ein unabhängiges sein. Daß kaiserliche Aktenstücke sich auf Erwägungen und Darlegungen über solche Unterscheidungen einlassen, ist von vornherein nicht zu erwarten. Trotzdem bleibt es wahr, daß das Recht, welches der Kaiser sich zu seinen Entschließungen beilegt, aus irgend einer Quelle stammen muß, und daß der Kaiser sich über diese Quelle auch klar ist.

2. ‚Nach dem einen Recht, wird bemerkt, könnte der Kaiser sowohl dem Papst als den Bischöfen befehlen, zum Konzil zusammenzutreten, wann er will und wie es ihm gut scheint, und zu verstehen gegeben [? wo ?], das sei widersinnig (S. 413). Welcher Vernünftige

[1]) Ποῖος δὲ κανὼν διαγορεύει, μόνας ἐκείνας ἐγκρίνεσθαι συνόδους τὰς κελεύσει βασιλέως ἀθροισθείσας ἢ ὅλως κελεύσει βασιλέως πάντας τὰς συνόδους ἀθροίζεσθαι; Migne PP. gr. 90, 148a.

stellt sich die Sache so vor? Ein allgemeines Konzil ist doch kein Kinderspiel, das sich nur so ganz nach Belieben veranstalten läßt ... Es ist doch von einem vernünftigen Regenten auszugehen, nicht von einem launenhaften Tyrannen, und die Berufung eines allgemeinen Konzils als ein Akt zu denken, zu dem man nur schreitet, wenn er sich nach Maßgabe der Verhältnisse als notwendig darstellt' ꝛc. — Allein auch dieser Einwand beruht auf Mißverständnis. Das ‚unabhängige' Recht, von dem K. spricht, ist kein anderes als jenes, das heute die Katholiken dem heutigen Papst zuschreiben. Das ist durchaus kein Recht, das höchstens für einen launenhaften Tyrannen paßt. Wenn gesagt wird, der Papst oder Kaiser könne ein Konzil berufen, ‚wann er *will* und es ihm gut scheint', so ist nicht behauptet, daß dieses Wollen nicht an die Gebote der Sittlichkeit gebunden sei. Es ist nur behauptet, die Entscheidung darüber, ob ein Konzil stattfinden soll, liege bei ihm, keine menschliche Autorität könne ihn zur Verantwortung über seinen Entschluß ziehen. Daß er vor seinem Gewissen und vor Gott darüber keine Rechenschaft schuldig sei, ist nicht gesagt. Es ist ein Unterschied zwischen dem Besitz eines Rechtes und dem Gebrauch desselben. Der Gebrauch des Rechtes ist selbstverständlich an die Gebote Gottes gebunden.

Soviel über den Obersatz des Argumentes. Allein F. hat auch Schwierigkeiten gegen den Untersatz. Er wird 1906, 416—421 daraus bewiesen, daß die Kaiser die Päpste — von diesen allein ist zunächst die Rede — nur durch Bitte, nicht durch Befehl zu den Konzilien beriefen. Bitten im Munde der Kaiser aber, heißt es S. 428 f. zeigten hinlänglich klar, daß sie sich ein Befehlsrecht nicht zugeschrieben hätten. K.s Beweise für seinen Untersatz sind diese:

1) Daß die ‚frommen' Kaiser **pro colligendis conciliis et proferendis sententiis non imperaverint**, sagt zunächst Papst Nikolaus I. Bevor auf die Einwendungen gegen diese Worte AU. 422 f. eingegangen wird, soll dieser Beweis zunächst eine Verstärkung erhalten.

Ziemlich zu Anfang desselben Schreibens, aus dem die angeführten Worte entnommen sind, heißt es, Kaiser Michael schreibe, er habe die Abordnung von römischen Gesandten *befohlen*. Es sei etwas ganz neues, daß ein frommer Kaiser eine solche Sprache dem apostolischen Stuhl gegenüber führe. Die frühern Kaiser hätten nur Bitten nach Rom gerichtet. Dieser Satz wird dann bewiesen

aus älteren kaiserlichen Schreiben[1]). Die angeführten Texte sind folgende: 1. Kaiser Honorius an Papst Bonifatius (Juli 419 oder 420): *Petimus* uti quotidianis orationibus apostolatus tuus, studium ac votum suum circa salutem atque imperium nostrum *dignetur* impendere[2]). 2. Valentinian III. und Marcian an Papst Leo (Sept. 450): Et tuam sanctitatem principatum in episcopatu divinae fidei possidentem sacris literis in principio iustum credidimus alloquendum, *invitantes atque rogantes*, ut pro firmitate et statu nostri imperii aeternam divinitatem tua sanctitas deprecetur[3]). 3. Justinian I. an Papst Johannes I. im Schreiben vor seinem Gesetzescodex (lib. I, t. 8 § 22): *Petimus* vestrum paternum affectum, ut vestris ad nos destinatis literis . . ., manifestum nobis faciatis, quod omnes qui praedicta recte confitentur, suscipit vestra sanctitas etc. Und in demselben Schreiben: *Petimus* vestram beatitudinem orare pro nobis. 4. Konstantin Pogonatus im Einladungsschreiben zur 6. Synode: Per Deum omnipotentem, non est apud nos partis cuiuslibet favor, sed aequalitatem utrisque partibus conservabimus nullatenus necessitatem facientes . . . Und ferner: *Invitare* enim et *rogare* possumus . . ., necessitatem vero inferre nullatenus volumus. 5. Konstantin und Irene im Einladungsschreiben zur 7. Synode: *Rogamus* vestram paternam beatitudinem . . . Und weiter: Si non potuerit ascendere huc eligat viros pretiosissimos etc.

Nach Anführung dieser Stellen fährt Nikolaus fort: O Kaiser, erkennst du auch jetzt noch nicht, wie sehr du von der frühern Kaiser Frömmigkeit in dieser Sache dich unterscheidest? Jene nämlich sagten: Petimus, invitamus, rogamus. Du aber ꝛc. Zudem sei es in Wirklichkeit gar nicht einmal wahr, daß Michael in seinen Schreiben befehlende Ausdrücke Rom gegenüber gebraucht habe; ‚wir wissen

[1]) Praeterea scripsistis *iussisse* vos quosdam, qui sub nobis existunt mitti ad vos, quod longe est a piorum imperatorum affectu, quorum sicut locum tenetis, utinam ita et pietatem sectemini, quod longe, inquam est, a principibus sedis apostolicae reverentiam observantibus. Migne P. lat. 119, 930.

[2]) Epistolae imperatorum, Pontificum, aliorum ed. Otto Guenther (CSEL 35) epist. 37 pag. 84.

[3]) Inter Leonis epistolas 73, Migne P. lat. 54, 899.

nichts davon, daß ihr zu einer solchen Ehrfurchtslosigkeit gegen den Stuhl des seligen Apostelfürsten Petrus herabgesunken seid'[1]).

Im Angesicht dieser Parallelstelle ist es nun unmöglich mit AU. 423 zu behaupten, es sei ‚in keiner Weise' anzunehmen, ‚man werde in Rom damals die einschlägigen alten Schreiben sehr genau in Erinnerung gehabt, oder gar sie besonders eingesehen haben'. Man kannte die alten Schreiben sehr genau. Ebenso ist es schwer tunlich, durch ‚den Kontext und die Lage, in der das Schreiben entstanden ist', die Aussage, um die es sich handelt, in anderem Licht erscheinen zu lassen. Die angeführte Parallelstelle stellt es außer Zweifel, was Nikolaus I. sagen wollte, seine Behauptung ist in dem Sinn zu nehmen, den die Worte nach ihrer natürlichen Bedeutung ausdrücken. Weiter wird AU. 423 gesagt, es handele sich in den Worten Nikolaus' I. ‚nicht um die Konzilien allein, sondern um eine ganze Reihe von Dingen; auch das Wort, daß die Kaiser nicht befahlen, sondern nur baten, bezieht sich nicht bloß auf die Veranstaltung von Synoden, sondern zugleich auf proferendae sententiae; es ist ferner einfach von concilia die Rede, und es sind allem nach die Konzilien überhaupt gemeint, nicht bloß die allgemeinen'. Allein wenn Nikolaus sagt, ‚die Kaiser haben bei der Berufung der Konzilien und bei Fällung der konziliaren Urteile keinen Befehl gegeben', so liegen doch wohl darin die beiden Sätze: 1. Die Kaiser haben bei der Berufung nicht befohlen; 2. sie haben bei den Urteilen nicht befohlen. Den 2. Satz läßt K. weg und argumentiert aus dem ersten. Was ist nun darin tadelnswert? Wird dadurch, daß Nikolaus nicht nur von der Berufung spricht, zweifelhaft, daß er auch von der Berufung redet? Und wenn Nikolaus sagt: ‚Die Kaiser haben weder bei partikulären noch bei allgemeinen Konzilien Befehle gegeben', kann man dann schließen: also hat er bei allgemeinen Konzilien vielleicht doch Befehle erlassen? Merkwürdiger Weise ist hier die Verhandlung auf eine Frage der formalen Logik geraten. Mögen andere entscheiden, wer im Rechte ist.

2) Zum Beweis seiner These hatte K. 1906, 416 ff. auf die vorbereitenden Schreiben zum 4., 6., 7. Konzil verwiesen. F. leugnet in Bezug auf das die 6. Synode einleitende Schreiben, daß es eine

[1]) Nusquam enim nobis tale quid iussisse vos (ni fallimur) hactenus reminiscimur, nusquam vos ad tantam circa sedem beati Petri apostolorum principis irreverentiam devenisse cognovimus. L. c.

Bitte enthalte. Für die übrigen Schriftstücke gibt er zu, daß sie keine Befehle sind, behauptet aber, sie bewiesen aus verschiedenen Gründen nichts für K.s These.

Vor der Antwort auf diese Einwürfe soll auch hier zunächst der 1906, 416 ff. vorgetragene Beweis noch verstärkt werden, indem nämlich gezeigt wird, daß auch in den eigentlichen Berufungsschreiben zum 3. und 4. Konzil (zu Ephesus 431 und zu Chalzedon 451) und zur Räubersynode 449 dem Papst kein Befehl erteilt wurde. Gelingt es, dies darzutun, so ist nicht nur eine neue Stütze für die früheren Aufstellungen gewonnen, sondern der alte Beweis erscheint auch in neuem Lichte, da die Einladungsschreiben zum 4.—7. Konzil dann nicht mehr für sich allein stehen und nichts auffallendes mehr bieten.

Der neue Beweis ist folgender: Während der Teilung der Römerherrschaft in ein West- und Ostreich, in der Zeit also der Konzilien von 431, 449, 451, wurden freilich alle Berufungsschreiben im Namen beider Kaiser, des ost-, wie des weströmischen, erlassen. In der Tat aber gehen alle diese Schreiben nur vom oströmischen Kaiser aus. Nun hatte aber der oströmische Kaiser gar kein Recht, dem Papst etwas zu befehlen, denn dieser lebte im Reich des weströmischen Kaisers. Also können jene Berufungsschreiben an den Papst nicht als Befehle angesehen werden.

Zum nähern Verständnis dieses Beweises muß dargelegt werden: a. wie nach der Teilung des Reiches die beiden Hälften sich zu einander verhielten; b. was es zu bedeuten hat, wenn eine kaiserliche Verfügung die Namen beider Kaiser an der Stirn trägt.

Gab es in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts zwei getrennte Römerreiche? Tatsächlich ja, aber dennoch hätte der Römer von damals eine solche Frage mit einem entrüsteten Nein beantwortet. Für den römischen Patriotismus gab es nur ein ungeteiltes und unteilbares Römerreich, das für ihn die Welt schlechthin, die Ökumene, der bewohnte Erdkreis war. Diese zunächst in den Vorstellungen der Reichsbewohner vorhandene Einheit hatte ihre praktischen Folgerungen. Starb der Kaiser der einen Reichshälfte ohne Nachfolger, so trat ohne weiteres der Kaiser der andere Hälfte in dessen Amt ein. Zum Ausdruck kommt diese ideale Einheit vorzüglich in zwei Einrichtungen des Staatslebens. Während nach der Teilung in zwei Reiche der Senat und alle Ämter doppelt vorhanden sind, bleibt ein Amt beiden Teilen gemeinsam, nämlich das Konsulat. Es gibt nicht 4 Konsuln, zwei für jede Reichshälfte, sondern nur 2, und sie erhalten ihre

Würde nach der geltenden Rechtsauffassung durch die gemeinsame Verleihung beider Kaiser. Ferner kommt die Einheit des Reiches darin zum Ausdruck, daß die Gesetze im Namen beider Kaiser erlassen werden.

Allein wenn die Gesetze die Namen beider Herrscher an der Stirn tragen, so folgt daraus noch nicht, daß solche Gesetze gleichmäßig für beide Reichshälften Geltung haben. Denn die Erlässe der Kaiser pflegen an bestimmte Beamte gerichtet zu werden. So geht zu Anfang des Kodex Theodosianus das 2. Gesetz aus von den Kaisern Valentinian, Theodosius und Arkadius und ist gerichtet an den Präfekten Flavian von Illyrikum und Italien. Das 3. Gesetz stammt von denselben Kaisern und ist gerichtet an den Stadtpräfekten von Konstantinopel, Aurelian, das 4. Gesetz, von denselben Kaisern erlassen, wendet sich an den Prokonsul von Asien, Viktorius, u. s. w. Ein Erlaß aber, der etwa an den Präfekten von Illyrikum gerichtet ist, kann den Präfekten des Orients nicht binden, er verpflichtet an und für sich nur denjenigen, an welchen der Kaiser ihn sendet und das Gebiet, das jenem Beamten untersteht. Es liegt freilich in der Natur der Sache, daß sämtliche kaiserlichen Erlässe, auch dort wo sie nicht streng verpflichteten, vielfach von den Beamten als Direktiven bei ihren Entscheidungen benutzt wurden. Durch einen solchen Erlaß war der untergeordnete Beamte auf jeden Fall gedeckt, und es konnte gefährlich werden, anderer Ansicht sein zu wollen als die Herrscher. Am 26. März 429 wurde deshalb von Theodosius ausdrücklich bestimmt, ein Gesetz der einen Reichshälfte solle in der andern Reichshälfte nur dann gelten, wenn es dort durch kaiserliches Edikt verkündet werde[1]). — Mit andern Worten: wenn vom oströmischen Kaiser an einen Beamten des Ostreiches ein Reskript oder Edikt gesandt wird, so ist es eine reine Förmlichkeit, wenn am Kopfe des Erlasses auch der Name des weströmischen Kaisers steht. Das Aktenstück erhält dadurch nicht mehr Autorität als es schon besaß, und

[1]) In futurum autem, si quid promulgari placuerit, ita in coniunctissimi parte alia valebit imperii, ut non fide dubia nec privata assertione nitatur. Sed ex qua parte fuerit constitutum, cum sacris transmittatur affatibus, in alterius quoque recipiendum scriniis et cum edictorum solemnitate vulgandum. Missum enim suscipi et indubitanter obtinere conveniet, emendandi vel revocandi potestate nostrae clementiae reservata. Cod. Theodosianus lib. 1 tit. 1 l. 5.

wird dadurch für das Westreich nicht verpflichtend[1]). Jene Förmlichkeit ist nur ein Ausdruck der Fiktion, daß alle Gesetze von beiden Kaisern ausgehen. Diese Fiktion aber beruht wieder auf der andern, daß Roms Herrschaft über den Erdkreis unteilbar, das Regiment ein einheitliches, nur auf zwei Träger verteiltes ist.

Allein wenn dies von den weltlichen Gesetzen gilt, so braucht es noch nicht ohne weiteres auf die kirchlichen Erlässe der Kaiser Anwendung zu finden. Es stehe also hier eine Untersuchung der kaiserlichen Verfügungen in den Akten der Konzilien von 431, 449, 451. Es sind folgende:

Im Namen des Theodosius II. und Valentinian III. erlassen:

1) Ohne Datum (430): Exemplum sacrae, quam religiosissimus princeps Theodosius ad Cyrillum Alexandriae episcopum misit: ‚Imperatores Caesares, Theodosius et Valentinianus, victores triumphatores, maximi, semper Augusti Cyrillo episcopo'.

2) 19. Nov. 430: Sacra imperatoria missa Alexandriam ad Cyrillum episcopum et episcopos metropolitanos provinciarum: ‚Imperatores Caesares ... Cyrillo episcopo'.

3) Ohne Datum (431): Sacra ad s. synodum missa per Candidianum Comitem Domesticorum, cui servandi in synodo ordinis cura demandata erat. ‚Imperatores Caesares Th. et V. ... sanctae synodo'.

4) 29. Juni 431: ‚Exemplum imperialium litterarum, quae Ephesum ad s. synodum per Palladium magistrianum eo fine missae sunt, ut everterent, quae antea per ipsos acta fuerant, tanquam de integro fieri debeat fidei discussio ‚Imperatores Caesares Th. et V. ... sanctissimae synodo Ephesinae'.

5) Ohne Datum (431): Exemplum sacrae ... a piissimis Imperatoribus ad sanctam et magnam synodum missae. ‚Coelestino, Rufo, Augustino ... Basilio reliquisque religiosissimis episcopis'.

6) Ohne Datum (432): Exemplum sacrae Imperatoriae .. missae ad Joannem Antiochenum ...: ‚Imperatores Caesares .., Th. et V. Joanni episcopo Antiochiae'.

[1]) Moris quippe olim erat, ut cum plures eodem tempore divisis quamlibet Imperii partibus imperarent atque adeo quamlibet ab uno tantum Imperatore revera scripta lex esset, ex aequo tamen omnium nomina praeferret. Quomodo etiam in operibus publicis omnium Imperatorum nomina inscripta, cum tamen opus ab uno tantum positum esset. Jakob Gothofredus Kodex Theodosianus, Prolegomenon cap. 8 (I Lugduni 1665, pag. CXCVI). Th. Mommsen in Archiv für ältere deutsche Geschichtskunde XIV, Hannover 1889, 517.

7) Ohne Datum (433); Exemplum sacrae legis contra Nestorium. ‚Impp. Caesares Th. et V. victores, triumphatores, maximi, semper Augusti'. Nach dem Kodex Theodosianus ist das Gesetz an den Präfektus Urbis (von Konstantinopel) Leontius gerichtet, der es ‚zur Kenntnis aller, welche die Provinzen bewohnen, bringen soll'.

8) 30. März 448: Epistola divae memoriae Theodosii Imperatoris ad Dioscorum Alexandriae episcopum: ‚Imperatores Caesares Th. et V. victores ac triumphatores, maximi, semper venerabiles, Augusti Dioscoro'.

Im Namen des Valentinian und Marzian:

9) 450: Epistola Valentiniani et Marciani ad Archiepiscopum Romae Leonem. ‚Victores Valentinianus et Marcianus, gloriosi, triumphatores, semper Augusti Leoni reverentissimo Archiepiscopo gloriosae civitatis Romae'.

10) Ohne Datum (451): Exemplum sacrae missae a piissimo et christianissimo Imperatore Marciano ad religiosissimos episcopos ubique exsistentes, ut omnes Nicaeam conveniant. ‚Victores V. et M. inclyti, triumphatores, semper Augusti, ad omnes ubique reverentissimos episcopos'.

11) 23. Mai 451: Victores V. et M. inclyti triumphatores, semper Augusti, Anatolio episcopo Constantinopolitano. [Nach einer andern (Wiener) Handschrift: Leoni et Anatolio.]

12) Ohne Datum (451): Sacrae litterae missae ad synodum in Nicaea a Valentiniano et Marciano Imperatoribus. (Nur lateinisch erhalten).

13) Exemplum sacrae epistolae secundae, missae ad eamdem s. synodum, quae Nicaeae convenerat, ut Chalcedonem se transferat. ‚Victores V. et M. . . . Deo amabili synodo'.

14) Heraklea, 22. Sept. 451: Exemplum similiter Imperialium litterarum, quae tertio Nicaeam missi sunt ad s. concilium, dum adhuc piissimus Imperator in Thracia resideret, ut sine dilatione Chalcedonem migrare debeat. ‚Imperatores Caesares V. et M. sanctae synodo, quae apud Nicaeam Dei voluntate et nostro decreto est congregata'.

15) Bassian von Ephesus sagt (actio XI): Violentiam passus adii piissimum nostrum Imperatorem eique supplicavi, et direxit divinas literas ad sanctum et magnum et universale concilium. Der Brief wird verlesen, er hat die Überschrift: ‚Imperatores Caesares V. et M. sancto concilio, quod sacro nostro decreto in Chalcedone collectum est'. Die Supplik des Bassian, die ebenfalls verlesen wird, nennt in der Überschrift beide Kaiser.

16) 17. Febr. 452: Edictum Valentiniani et Marciani Imperatorum, quo prohibentur disputationes de fide coram vulgo. ‚Impera-

tores Caesares, Flavius Valentinianus, Pontifex inclytus, Germanicus inclytus, Alemannicus inclytus, Sarmaticus inclytus, Trib. Pot. XXVII., Imperii XXVII., Consul VII. et Flavius Marcianus, Pontifex inclytus, Germanicus inclytus, Sarmaticus inclytus, Alemannicus inclytus, Francicus inclytus, Trib. Pot. XXVII., Imp., Consul semel: de Christianae fidei rebus edictum civibus nostris Constantinopolitanis'.

17) 16. Juli 452: De infirmandis iis, quae contra s. m. Flavianum ... iniuste sunt prolata et confirmandis iis, quae postea de eo constituta sunt a s. synodo Chalcedonensi. ‚V. et M. Augusti, Palladio praefecto praetoriorum Orientis, Valentiniano praefecto Illyrici, Tatiano praefecto urbis (= Konstantinopel), Vincomalo magistro div. officiorum et Consuli designato'.

18) De confirmandis, quae a synodo Chalcedonensi contra Eutychem et eius monachos constituta sunt. ‚Iidem Augusti Palladio Praefecto praetorii'.

Bei allen diesen Gesetzen ist es klar, daß sie allein vom oströmischen Kaiser ausgehen, der Name Valentinian III. ist nur der Förmlichkeit wegen hinzugesetzt. Denn manche dieser Erlässe, nämlich 1, (2), 6, 7, 8, 11, 16, 17, 18, sind ausdrücklich an Untertanen des oströmischen Kaisers gerichtet, an Cyrill, Dioskorus u. s. w. Solche Verordnungen konnten dadurch nicht mehr Autorität erhalten, daß auch der Name des weströmischen Herrschers an ihrer Spitze erscheint. Bei 1, 8 und 10 werden in den Überschriften, welche diesen Erlässen in den Konzilsakten gegeben werden, nur Theodosius, bezw. Marzian als Urheber genannt. Bei den Aktenstücken 3—6 und 12—14 wird niemand behaupten wollen, Theodosius und Marzian hätten vor all diesen Erlässen zuerst nach Italien gesandt, um die Einwilligung des Valentinian einzuholen. Daß 14, erlassen in Heraklea, einzig von Marzian stammt, geht überdies aus dem Inhalt hervor. Das gleiche gilt von 9, der Anzeige Marzians von seiner Thronbesteigung. Von 15 ist dasselbe ohnehin offenbar.

Es ist nunmehr die Grundlage gelegt, um über die Berufungsschreiben zu den Synoden von Ephesus 431 und 449, und zu der von (Nizäa-) Chalzedon 451 ein Urteil zu fällen. Alle sind sie im Namen beider Kaiser erlassen. Aber zunächst ist soviel offenbar, daß deshalb nicht auch der Kaiser des Westreiches bei diesen Berufungsschreiben beteiligt sein muß. Daß er es in Wirklichkeit nicht ist, zeigt eine Untersuchung der einzelnen Schreiben, und zwar: 1. die der Berufung zum Konzil von Ephesus 431. Ein Berufungsschreiben zu dieser Synode wurde an die afrikanischen Bischöfe, also

in das Weſtreich, geſandt, und wir beſitzen ihr Antwortſchreiben noch[1]). Das Berufungsſchreiben bezeichnen ſie darin als Domini et filii nostri religiosissimi Theodosii Imperatoris litterae, oder weiter unten als litteras Imperatoris. Von Valentinian iſt keine Rede, deſſen Erwähnung am Kopf der kaiſerlichen Einladung iſt reine Form. Von dem Berufungsſchreiben nach Rom gilt natürlich dasſelbe. Heißt es doch auch mitunter in den Akten des Konzils von 431, auf Befehl des Kaiſers ſeien die Biſchöfe nach Epheſus gekommen (ἐπειδὴ τὴν Ἐφεσίων κατελάβομεν τοῦτο τοῦ εὐσεβεστάτου βασιλέως προστάξαντος)[2]). 2. Was das Berufungsſchreiben zum Räuberkonzil (8) betrifft, ſo bezeichnet die Überſchrift, welche die Konzilsakten ihm geben, es als alleiniges Werk des Theodoſius. Auch in den zahlreichen Schreiben des hl. Leo wird die Berufung zu dieſer Synode immerfort als nur von Theodoſius ausgegangen behandelt. So z. B. in ep. 29, die einzig an Theodoſius gerichtet iſt: quoniam pietas vestra . . . apud Ephesum constituit synodale iudicium (Migne P. l. 54, 783); ep. 30 n. 2 ib. pag. 789: Ne autem piissimi principis dispositioni, qua episcopale concilium voluit congregari etc., und ſo noch oft, ep. 31 n. 4; 33 n. 2 u. ſ. w. 3. Für das Einladungsſchreiben zum Konzil von Chalzedon gelten ganz dieſelben Gründe: die Überſchrift desſelben und die Art und Weiſe wie Leo in ſeinen Briefen davon ſpricht, ſo ep. 90, n. 1: ego etiam vestris dispositionibus non renitor, wo Marzian allein der Angeredete, und die dispositio die Berufung zum Konzil iſt.

Alle drei Schreiben gehen alſo von einem Fürſten aus, der im Abendland einen Befehl nicht erlaſſen kann. Dieſe Schreiben können alſo als Befehle nicht gelten, und könnten das ſelbſt dann nicht, wenn ſie der Form nach als Befehle ſich darſtellten. Die Befehlsform wäre dann einfach als Kanzleiſtil zu betrachten, hätte aber weiter keine Tragweite.

Ob nach Rom dasſelbe Berufungsſchreiben geſandt wurde, welches auch an die übrigen Metropoliten abging, oder ob der Papſt ein beſonderes Schreiben mit verſchiedenem Wortlaut erhielt, läßt ſich mit Sicherheit nicht entſcheiden. Wahrſcheinlicher iſt die zweite Annahme. Denn beim Konzil von 431 erging an die afrikaniſchen Biſchöfe ein

[1]) Hard. 1, 1419. Valentinian war bekanntlich noch unmündig.
[2]) Ib. 1472c. Vgl. 1457d.

Schreiben, welches ausdrücklich die Gegenwart des hl. Augustin beim Konzil wünschte, von dem uns überlieferten allgemeinen Schreiben also verschieden war. Dasselbe wird bei dem römischen Schreiben der Fall gewesen sein. Aus Leo d. Gr. Briefen (ep. 33, 1) kann man schließen, daß in der Einladung des Papstes zum Konzil 449 etwas über den Primat des hl. Petrus stand, was sich in dem allgemeinen Schreiben nicht findet. — Doch auf diese Frage kommt wenig an.

Kehren wir jetzt zu den oben S. 84 erwähnten Einwürfen aus All. 423 f. zurück. Es handelt sich um die 4., 6., 7. Synode.

a) Gegen das Einladungsschreiben des Marzian und der hl. Pulcheria zur 4. Synode wird eingewendet, Marzian sei nur Kaiser der östlichen Reichshälfte gewesen, habe folglich dem Papst überhaupt nichts zu befehlen gehabt, woraus es sich leicht erkläre, wenn sein Schreiben einen bittenden Ton anschlage. Bei diesem Sachverhalt habe es denn auch nichts zu bedeuten, wenn Papst Leo dem Kaiser in einer Weise antworte, als könne er allenfalls dessen Anordnung seine Zustimmung versagen. Später, S. 433, kehren diese Gedanken wieder. Marzian, heißt es, konnte für sich den Papst gar nicht eigentlich zum Konzil berufen. Trotzdem zeige der Gang der Verhandlungen zur Genüge, daß er die Berufung als sein und des abendländischen Kaisers Recht betrachtet habe, wie denn auch das Berufungsschreiben von den beiden Kaisern gemeinsam ausgehe.

Was nun zunächst Leos Antwort an Marzian betrifft, so wurde in diesen Einwendungen eines übersehen. Auch nachdem im Namen des byzantinischen und des abendländischen Kaisers am 17. Mai 451 das Berufungsschreiben ergangen ist, spricht Leo am 26. Juni zum Kaiser, als könne er dessen Anordnung die Zustimmung versagen.

Ferner kann es in keiner Weise überraschen, wenn Marzian dem Papst gegenüber einen ehrfurchtsvollen Ton anschlägt. Auch die frühern Berufungsschreiben waren keine Befehle, auch sie gingen, samt dem später folgenden definitiven Einladungsschreiben zur Synode von Chalzedon, von einem Kaiser aus, der dem Papste gegenüber zu befehlen nicht berechtigt war. Der Unterschied zwischen dem 1906, 416 angeführten Schreiben vom 22. Nov. 450 und dem definitiven Berufungsschreiben vom 17. Mai 451 ist nur der, daß jenes erstere Schreiben mehr vertraulicher Natur ist und die Verhandlung mit Rom einleitet, letzteres dagegen offiziellen Charakter tragen mußte. Daß der Ton der Sprache in so verschieden gearteten Schriftstücken nicht der gleiche sein kann, läßt sich verstehen.

Zudem beweist die ganze Geschichte der Berufung des Chalzedonense, daß auch dem weströmischen Kaiser ein Recht, durch Befehl den Papst zum Konzil zu senden, nicht zukam. Nehmen wir an, Valentinian III. hätte ein solches besessen, würde dann der oströmische Kaiser, da er eine Synode veranstalten wollte, vor allem mit ehrfurchtsvollen Schreiben und mit Ausdrücken ‚wenn es dir gefällt u. s. w.' sich an den Papst wenden? Wenn der weströmische Kaiser den Papst durch Befehl nach dem Osten schicken konnte, so wäre doch wohl zu erwarten, daß Marzian sich an seinen Mitherrscher im Westen gewandt und vor allem mit diesem Verhandlungen eröffnet hätte. Und wenn nun Leo zögert und trotz der dringenden Wünsche des oströmischen Kaisers noch immer keine päpstliche Antwort erfolgt, wie ist es dann zu erklären, daß Marzian doch wieder an den Papst sich wendet, einen vornehmen Gesandten schickt, und nicht vielmehr den weströmischen Kaiser zum Eingreifen zu bestimmen sucht? Wenn Valentinian III. wirklich ein Befehlsrecht über den Papst besaß, ist Marzians Benehmen, wie es 1907, 62 kurz gezeichnet wird, schwer zu erklären.

b) Bezüglich des 7. Konzils wird AU. 426 bemerkt, es falle in eine Zeit, wo die byzantinische Herrschaft über Rom, wenn auch nicht formell, so doch tatsächlich erloschen war. Es entspreche daher der veränderten Sachlage, wenn die Einladung an den Papst in anderm Ton gehalten sei als früher.

Es ist gewiß so viel zuzugestehen, daß die Einladung zum 7. Konzil nicht viel beweisen würde, wenn nur dies eine Berufungsschreiben uns noch erhalten, oder wenn der Ton, den es anschlägt, etwas ganz neues wäre. Da aber beides nicht der Fall ist, so wird es 1906, 419 mit Recht angeführt und dient zur Verstärkung des Beweises. Im Einwurf AU. 426 wird gesagt, nicht formell, aber tatsächlich sei die byzantinische Herrschaft über Rom 787 erloschen gewesen. Ganz wohl; wenn aber die Herrschaft über Rom der Form nach noch bestand, so darf man annehmen, daß man im byzantinischen Briefstil an den alten Formen noch festhielt. Man war in dieser Beziehung in Ostrom äußerst konservativ. Ein bekanntes Beispiel dafür ungefähr aus der Zeit, die uns beschäftigt, bietet die Namensänderung von Kalabrien. Es war dies bekanntlich im Altertum der Name der östlichen Halbinsel im Süden von Italien. Etwa um 670 verloren die Byzantiner den Besitz dieser östlichen Spitze von Italien. Um nun noch immer sich Besitzer von

Kalabrien nennen zu können, übertrugen sie den Namen auf die westliche Halbinsel, der er noch heute verbleibt. Eher wechselten Länder ihren Namen, als der byzantinische Hofstil seine hergebrachten Formen.

c) Gegen die Bemerkungen 1906, 418 über das zum 6. Konzil gehörige kaiserliche Schreiben, wird AU. 454 folgendes eingewendet: 1. Das Schreiben gehöre streng genommen nicht hierher, denn es handele nur von einer Patriarchenkonferenz. Letzteres ist richtig, aber an dieser Stelle ohne Bedeutung. Wenn der Kaiser zu einer Patriarchenkonferenz den Papst nicht befehlen kann, so auch nicht zu einem allgemeinen Konzil. 2. ‚Wenn der Kaiser schreibt: wir ermahnen προτρέπομεν) eure väterliche Heiligkeit, so ist das bei einem Kaiser ein genügender Ausdruck für Befehl'. ‚Indem der Kaiser seine Aufforderung erneuert, bemerkt er dem Papst: Wir befehlen (oder wollen) durchaus, πάντως κελεύομεν, daß er seinem Vorhaben kein Hindernis bereite, sondern zu dem geplanten Friedenswerk Gesandte schicke'.

Allein α) oben S. 83 wurde schon gezeigt, daß auch Papst Nikolaus das fragliche Aktenstück unter diejenigen rechnet, in denen ein befehlender Ausdruck nicht vorkomme. Nikolaus hatte in derartigen Dingen doch wohl ein Urteil.

β) Aus dem Zusammenhang des kaiserlichen Schreibens ist es klar, was προτρέπειν bedeutet. Nachdem Konstantin nämlich gesagt hat, er ermahne Gesandte zu schicken, nachdem er ihnen volle Sicherheit versprochen und geschworen hat, er werde bei den Verhandlungen der Patriarchen sich gänzlich unparteiisch verhalten, wodurch er im Gericht Gottes zu bestehen hoffe, heißt es weiter: ‚Denn mahnen und einladen (προτρέπεσθαι γὰρ καὶ παρακαλεῖν) können wir rücksichtlich der völligen Aufrichtung und Einigung der Christenheit, Zwang anwenden (καταναγκάζειν) aber wollen wir in keiner Weise'. Diese Worte besagen freilich nicht, der Kaiser wolle bei der Einladung des Papstes zum Konzil nicht befehlen. Sie beziehen sich auf die Freiheit der Verhandlungen, die der Kaiser verspricht. Allein, was προτρέπειν bedeutet, geht aus der Stelle unzweideutig hervor. Es bildet den Gegensatz zu ἀναγκάζειν, schließt Nötigung und Gewaltmaßregeln aus. Unter diesen Umständen ist es aber ein Streit um Worte, ob προτρέπειν in dem zur Diskussion stehenden Text ‚befehlen' oder ‚ermahnen' bedeutet. Denn wenn wir es mit ‚befehlen' übersetzen, aber hinzunehmen, daß das Wort die Gewaltmaßregeln ausschließen soll, welchen Sinn hat dann die Stelle?

‚Wir befehlen dir Gesandte zu schicken, aber wenn du nicht gehorchest, so wird dir deshalb weiter nichts geschehen, Gewalt wird nicht angewandt'. Ein solcher Befehl unterscheidet sich von der Bitte kaum, er überläßt eben alles dem Gewissen des Papstes. Und daß der Papst im Gewissen sich durch solche Befehle nicht gebunden erachtete, ist 1906, 421 ff. bewiesen.

γ) Das Wort προτρέπειν kehrt auch in der Antwort des Papstes Agatho auf das kaiserliche Schreiben wieder, und zwar in einem Zusammenhang, der den Zweifel an seiner Bedeutung ausschließt. Die päpstliche Antwort wirft überhaupt ein Licht auf die kaiserliche Einladung und mag deshalb ausführlicher hier folgen. Die kaiserliche Absicht, die Glaubenseinheit herzustellen, so beginnt der Papst, habe ihn erfreut und getröstet. ‚Und damit diese fromme Absicht keinem, der davon hört, verborgen bleibe oder Argwohn, wie er unter Menschen sich zu erheben pflegt, Schrecken verbreite, indem die Meinung entsteht, durch Gewalt seien wir hingezwungen worden (συνωθηθέντας, zur Zusammenkunft hingestoßen, gezwungen), und nicht vielmehr durch die vollste Milde zur Rechenschaft über die Verkündigung unseres . . . Glaubens erinnert worden, so hat dies das kaiserliche Schreiben . . . allen Völkern und Stämmen durch unsere Vermittlung bekannt gegeben. Dieses Schreiben hat die Gnade des hl. Geistes durch die Feder der kaiserlichen Zunge aus dem reinen Schatze des Herzens ausgesprochen (jenes Schreiben), das da erinnerte und nicht zerschlug, Gründe angab und nicht Schrecken einflößte, nicht Leiden brachte, sondern ermahnte (προτρεπούσας). Und zwar ermahnte (προτρεπούσας) zu dem, was Gottes ist, nach Gottes Weise. Denn auch er, der aller Schöpfer und Erlöser ist, hätte ja freilich durch die Größe seiner Gottheit die Menschen in Schrecken setzen können, aber er würdigte sich vielmehr durch die Milde unvergleichlicher Freundlichkeit demütig zu uns herabzusteigen und diejenigen, die er geschaffen, auch zu erlösen. Und nur ein ganz freies Bekenntnis des wahren Glaubens nimmt er von uns an. Was auch der selige Petrus, der erste der Apostel, mahnt: Weidet eure Herde Christi nicht mit Zwangsmitteln . . .'

AU. 425 heißt es freilich, diese Stelle aus dem päpstlichen Schreiben falle nicht ins Gewicht, denn sie beziehe sich nicht nur auf die Einladung zur Patriarchalkonferenz, und hauptsächlich gingen diese Worte auf die Betrübnis, welche die kirchlichen Wirren dem Papst bereiteten. Allein es

genügt, daß die oben unterstrichenen Worte sich auch auf die Einladung des Papstes beziehen, und diese Beziehung ist durchaus klar aus dem Wortlaut der Stelle. Sie wird noch klarer, wenn man Agathos Worte im Licht der Zeitgeschichte betrachtet. Denn man wird es nicht eine gewagte Vermutung nennen können, wenn man in ihnen eine Anspielung auf die Geschichte Papst Martins I. findet. Vor wenigen Jahrzehnten hatte man den Papst mit Gewalt aus Rom geschleppt und in Byzanz in der empörendsten Weise mißhandelt. Die Tatsache war noch in frischer Erinnerung. Als daher unter Donus und Agatho das Gerücht sich verbreitet hatte, der Papst sei wiederum nach Byzanz berufen, entstand unter der Bevölkerung Roms ‚Argwohn' und ‚Schrecken', weil man fürchtete, auch jetzt wieder solle der Papst in der Weise Martins I. behandelt werden. Um diesem Argwohn und Schrecken ein Ende zu machen, veröffentlichte Agatho den Wortlaut des Schreibens[1]), das da ‚erinnerte und nicht dreinschlug, Gründe angab und nicht Schrecken einflößte'. Letztere Worte beziehen sich also auch und in erster Linie auf die Einladung, sie beziehen sich nicht nur auf das kaiserliche Versprechen, in Byzanz die päpstlichen Gesandten nicht vergewaltigen zu wollen.

Warum auf das Wort κελεύειν kein Gewicht zu legen ist, wurde 1906, 428 gesagt. Der ganze Satz, in welchem der Ausdruck πάντως κελεύομεν vorkommt, lautet: ‚Weil die Zeit ein allgemeines Konzil nicht erlaubt, Gott aber durch eigenen Ratschluß förderte, was wir verschoben, so ist es zur jetzigen Zeit völlig unser Wille, euere väterliche Seligkeit möchte nicht dem Willen Gottes entgegentreten, sondern diese (die Gesandten) schicken. Denn so hoffen wir von seiner Güte, daß ihm, dem es wohlgefiel zur jetzigen Zeit die Angelegenheit, in Fluß zu bringen, es auch gefallen wird, die Wahrheit derselben an den Tag zu bringen'. Aus diesen Sätzen wird man ein Befehlsrecht des Kaisers nicht beweisen; κελεύειν bedeutet hier nicht mehr als ‚auffordern'. Nikolaus I. hat also mit Recht auch dies Aktenstück unter jenen aufgezählt, welche die bescheidene Sprache der Kaiser den Päpsten gegenüber beweisen.

3) Soviel zur Ergänzung und Verteidigung des ersten 1906, 416—421 vorgetragenen Beweises aus dem Schreiben der ‚frommen' Kaiser. S. 421—428 folgt ein Beweis aus den Schreiben der ‚weniger frommen' Kaiser. Was soll diese auf den ersten Blick auffallende Unterscheidung, die aus Nikolaus' I. Worten stammt?

---

[1]) μήπως . . . ἀνθρωπίνη ὑποψία καταπτοήσῃ λογιζομένων, ἐξουσίᾳ ἡμᾶς εἶναι συνωθηθέντας . . ., αἱ θειώδεις κεραῖοι . . . πᾶσι τοῖς λαοῖς καὶ ἔθνεσι διὰ τῆς ἡμῶν διακονίας ἐφανεροποίησαν. Hard. III 1076b.

Die ‚frommen', d. h. die religiösen Kaiser sind diejenigen, gegen welche sich, eben wegen ihrer Religiosität, der Verdacht des willkürlichen Hineinregierens in die Kirche, des Usurpierens kirchlicher Rechte so leicht nicht erheben läßt. Die ‚weniger frommen' sind diejenigen, gegen welche ein solcher Verdacht mit Grund besteht. Daß tatsächlich Übergriffe vorkamen, ist 1906, 414 ausdrücklich zugestanden. Wenn also auch von Seite der ‚weniger frommen' Kaiser ein Befehl nach Rom bei der Konzilsberufung ausgegangen sein sollte, so hätte das nichts zu bedeuten. Beim Räuberkonzil handelte es sich um eine Usurpation päpstlicher Rechte durch Dioskorus, der den Kaiser Theodosius in seinen konziliaren Maßregeln leitete. Wenn also auch Theodosius II. dem Papst gegenüber eine andere Sprache als die frommen Kaiser gebraucht haben sollte, so würde daraus nichts folgen. Es handelt sich eben beim Räuberkonzil um eine Auflehnung gegen den Primat. Ebenso wenig würde Gewicht darauf zu legen sein, wenn Justinian dem Papst Vigilius gegenüber eine befehlende Sprache sollte geführt haben. Denn ohne daß man sich anmaßt, dem Kaiser ‚ins Herz sehen' zu können (AU. 432), ist es gewiß, daß Justinian im Streit mit Vigilius vielfach Macht vor Recht gehen ließ. Dann aber kann man aus Maßregeln Justinians dem Vigilius gegenüber eben keine Argumente in Rechtsfragen herleiten wollen. Damit ist nicht gesagt, jede Maßregel Justinians in dem berührten Streit sei ein Rechtsbruch gewesen. Aber sie *kann* es gewesen sein, ist verdächtig in dieser Hinsicht, und das genügt, um ihr alle rechtliche Beweiskraft zu nehmen.

Es handelt sich also in dem 2. Beweis 1906, 421 ff., wie S. 421 auch ausdrücklich gesagt wird, hauptsächlich darum, wie solche kaiserliche ‚Befehle' in Rom *aufgefaßt* wurden, nicht aber in erster Linie darum, ob auch ein Theodosius II. beim Räuberkonzil oder ein Justinian die gleiche ehrfurchtsvolle Sprache gebraucht haben wie ein Marzian oder die hl. Pulcheria. Letzteres ist *hier*, bei dem 2. Argumente, Nebensache. Es ist demnach ein Mißverständnis, wenn AU. 427—428 F. seinem Gegner Widersprüche meint vorhalten zu können. Freilich stellt sich bei näherer Betrachtung heraus, daß auch ein Anastasius, in seinen Konzilsschreiben wenigstens, Rom gegenüber nicht einen ‚wesentlich und grundsätzlich' andern Ton angeschlagen hat (1906, 428) als seine frömmern Vorgänger. Allein das ist Nebensache. Der verhältnismäßig bescheidene Ton, den Anastasius hier anschlägt, könnte sich auch aus der gedemütigten Lage erklären, in der er sich befand. Auch ist zu bedenken, daß Rom unter der

Herrschaft des Theoderich stand, nicht unmittelbar unter Byzanz. Mit Umgehung des Ostgothen konnte Anastasius schwerlich einen wirklichen Befehl an den Papst gelangen lassen.

Mit diesen Richtigstellungen scheint uns genügend auf die Gegenbemerkungen AU. 426—430 geantwortet. F. hat nicht bemerkt, daß unter b) (1906, 416 ff.) und unter c) (421 ff.) zwei verschiedene Beweisgründe mit verschiedener Spitze vorgetragen werden.

Mit besonderer Ausführlichkeit verweilen die Ausführungen AU. 428 ff. bei dem Briefwechsel zwischen Anastasius und Hormisdas. F. sucht sie in seinem Sinn zu verwerten. Allein über die Ausdrücke venire dignetur und quae pro synodali congregatione praecepistis s. die Bemerkung 1906, 428, über den Satz AU. 429: ‚die Berufung des Konzils wird hier wieder als selbständig vom Kaiser ausgegangen erwähnt', vgl. 1907, 1—64, wo gezeigt wird, daß aus dieser Tatsache sich nichts erschließen läßt.

Worauf es bei dem Notenwechsel zwischen Anastasius und Hormisdas für K. hauptsächlich ankam, hätte 1906, 426 allerdings auch ausdrücklich hervorgehoben werden können. Am 28. März 515 erfährt Hormisdas aus dem kaiserlichen Schreiben, daß Anastasius ein Konzil für angebracht halte (concilium fieri convenire perspeximus). Was mußte nun Hormisdas antworten, wenn er in einer solchen Sache den Kaiser für seinen Obern ansah? Doch wohl dieses, daß er selbstverständlich seine Pflicht tun und dem Kaiser den schuldigen Gehorsam leisten werde. Und was antwortet er in Wirklichkeit? ‚Eure Milde hat Erwähnung eines Konzils getan. Darüber werden wir Antwort geben können, wenn wir über die Notwendigkeit eines Konzils völlig unterrichtet sind'. Das heißt also: Zuerst will ich hören, warum ein Konzil verlangt wird, und dann will ich sehen, was zu tun ist. Redet so ein Untergebener zu seinem Obern? Später schreibt Hormisdas dem Kaiser: ‚Was aber geschehen soll in Betreff des Befehles, den ihr über das Konzil erlassen habt, wird durch eine Gesandtschaft gemeldet werden'. Auch wieder ein merkwürdiger Satz, wenn Hormisdas sich als Untertan des Kaisers fühlte.

Zum Schluß mögen noch zwei Texte hier stehen. Einer vom Kaiser Anastasius, genommen aus dem Schreiben, durch welches er die Verhandlungen am 11. Juli 517 abbricht[1]: Sed postulationem

[1]) Epistolae imperatorum, pontificum aliorum, ed. O. Guenther, epist. 138 pag. 565.

nostram a praesenti tempore taciturnitate comprimimus, irrationabile iudicantes illis *precum* adhibere bonitatem, qui *rogari* se nolint contumaciter respuentes. Iniuriari et annulari sustinere possumus, iuberi non possumus. Der andere Text stammt von des Hormisdas Vorgänger Symmachus[1]): Conferamus autem honorem imperatoris cum honore pontificis . . . Postremo tu humana administras, ille tibi divina dispensat. Itaque ut non dicam superior, certe aequalis honor est. Muß man wirklich den Gedanken so weit wegweisen, daß der Kaiser den Papst als einen gleichgestellten behandelt habe?

III.

Auf die Einwendungen gegen den dritten Aufsatz 1907, 51 bis 76 sollen hier nur zwei kurze Bemerkungen stehen.

1. All. 434 wird gesagt, die Berufungsschreiben an die Bischöfe lauteten ganz bestimmt als Befehle. Allein eine Einladung zum ersten Ephesinum, um das es 1907, 65 f. sich vor allem handelt, wurde ja auch an die afrikanischen Bischöfe gesandt, denen der oströmische Kaiser nicht befehlen konnte. Es war schwerlich in anderm Ton gehalten, als das uns erhaltene allgemeine Berufungsschreiben und war dennoch kein Befehl. — Nur in einem Punkt wird in dem uns erhaltenen allgemeinen Berufungsschreiben ein Ton angeschlagen, der wie Befehl klingt, dort nämlich, wo der Termin zum Konzil angegeben wird. Aber man versteht leicht, daß hier entschieden geredet werden mußte. So ist auch im Berufungsschreiben zur 7. Synode an einer Stelle der Ton sehr bestimmt, wo nämlich dem Papst die Route angegeben wird, die er auf der Reise nach Rom einhalten soll. Und doch ist auch nach F. dies Einladungsschreiben zum 7. Konzil kein Befehl.

2. 1907, 73 war gesagt worden, es müsse ‚die Tatsache, daß die älteren Synoden durch die Kaiser berufen wurden, in Einklang mit dem Berufungsrecht des Papstes gebracht werden'. All. 434 wird erwidert, das ‚Berufungsrecht des Papstes' sei nicht als eine ‚feststehende Größe' vorauszusetzen, und somit liege 1907, 73 eine petitio principii vor. Allein, daß der Papst das Berufungsrecht besitzt, ergibt sich aus der Natur des Primates. Somit besaß Pius I.

[1]) Epist. 10, Apologeticus adversus Anastasium. Thiel p. 703.

dies Recht ebenso wie es Pius X. besitzt, und in diesem Sinn ist das päpstliche Berufungsrecht durchaus eine ‚feststehende Größe'. Eine andere Frage ist es, ob dies Recht in den ersten Jahrhunderten schon allgemein anerkannt war. Allein diese Frage kommt 1907, 73 ff. nicht in Betracht. — Im übrigen bieten die Ausführungen AU. 430 ff. nichts bemerkenswertes.

Doch mit einem abwehrenden Wort mag ich von dem Verstorbenen nicht Abschied nehmen, von dem gewiß niemand in Deutschland, und gewiß auch nicht der Schreiber dieser Zeilen, eine geringschätzige Meinung hatte. Freilich in vielem, was er über den päpstlichen Primat gesagt, kann ich ihm nicht beistimmen, und was ich in dieser Beziehung über die bekannten Stellen der hhl. Irenäus und Cyprian gegen ihn geschrieben[1]), noch weniger zurücknehmen, als die Kritik seiner Aufsätze über die Berufungsfrage. Allein niemand ist in jeder Beziehung über allen Tadel erhaben. Was an Funk jedem Achtung abnötigt, ist vor allem die unverdrossene Arbeitslust, mit der er bis ins Alter und bis kurz vor seinem Tod unablässig tätig war. Mit sicherem Griff hatte er beim Antreten seines Lehramtes sich zwei Gebiete zum besondern Arbeitsfeld gewählt, auf denen es wegen der vielen neuen Textfunde in der Tat noch neues zu erarbeiten und zu erstreiten gab, nämlich die Erbschaft Hefeles und die Erbschaft Drey's, die Apostolischen Väter und die ältere kirchenrechtliche Literatur. Auf diesen Gebieten tauchte jahrzehntelang keine neue Frage oder neue Aufstellung auf, zu der er nicht alsbald Stellung genommen hätte, und man muß zugeben, daß er auf diesem seinem Gebiete mit seiner nüchternen Dialektik einer Menge von phantastischen Behauptungen den Garaus machte und dem hausbackenen Verstand zu seinem Recht verhalf. Die katholische Wissenschaft hat er auf seinem Gebiete jahrelang mit Ehren vertreten, und wenn man, besonders in früheren Jahren, manchmal sich gestoßen fühlen konnte durch seine Heftigkeit, so versöhnte doch alsbald wieder ein Zug von Geradheit und Ehrlichkeit.

[1]) Stimmen aus Maria-Laach 58 (1900) 445 f., 65 (1903) 498 ff.

Die Verurteilung des Modernismus durch Pius X.

Von **Joseph Müller** S. J.

Schon seit einer Reihe von Jahren trat in der theologischen Bewegung unserer Zeit eine Erscheinung zutage, die den der Kirche treu ergebenen Theologen peinlich überraschen und mit banger Sorge erfüllen mußte. Nicht bloß einmal ist auch in dieser Zeitschrift auf jene Erscheinung hingewiesen, dieser Sorge Ausdruck verliehen worden: Innerhalb der Kirche suchte auf jede Weise und mit allen Mitteln eine theologische Richtung zur Geltung und Vorherrschaft zu gelangen, die einerseits mit Geringschätzung und Verachtung für die kirchliche Vergangenheit, die traditionelle Theologie und das von Christus dem Herrn eingesetzte Lehramt erfüllt, andererseits von unbegrenztem Selbstbewußtsein und einer blinden Verehrung für eine falsche Wissenschaft des Rationalismus, Naturalismus und Subjektivismus und deren Vertreter getragen, Kirche und Theologie in törichtem Unterfangen von Grund aus reformieren wollte. Die Richtung war umso gefährlicher und verhängnisvoller, je mehr sie sich in den Mantel einer hingebungsvollen und überaus tätigen Sorge für die Kirche und ihr Wohl zu hüllen wußte und ihre eigentlichen Tendenzen und Lehren, ähnlich wie der theologische Rationalismus, unter der gleißenden Hülle von schönen und frommen, aber ihres christlichen Inhaltes entleerten Phrasen vor den Augen harmloser Leser verbarg. Es war so weit gekommen, daß theologische Lehren, die nur scheinbar noch christliches Gepräge trugen, immer weitere Schichten der Laienwelt und selbst des Klerus wie ein ätzendes und zerstörendes Gift anzustecken und zu zersetzen drohten. — Da brachten die markanten Kundgebungen des Nachfolgers Petri zur rechten Zeit die Erlösung: der lähmende

Bann ist gebrochen, der dumpfe Nebel zerrissen, der tolle Spuk entlarvt. Pius X. hat durch das auf seine eigenste Initiative zurückzuführende Dekret des S. Officium ‚Lamentabili sane exitu' und insbesondere durch die Enzyklika ‚Pascendi domini gregis' mit dem milden hellen Lichte der geoffenbarten Wahrheit in dem aufdringlichen Modernismus einen mit den schillernden Phrasen von Wissenschaft, Kritik, Fortschritt, Reform verhüllten gähnenden Abgrund von Irrtum und Irrglauben enthüllt, er hat vor den Augen der ganzen christlichen Welt einen Leuchtturm errichtet, an dem jeder, der nicht verblendet ist, mit leichter Mühe sich orientieren kann. Er hat eine weithin schleichende Häresie in ihrer intellektuellen Armut und moralischen Nichtswürdigkeit gebrandmarkt, eine Häresie, die der Sammelpunkt aller früheren Irrtümer ist, die selbst die Fundamente des Christentums zu untergraben suchte und bis zum nackten Rationalismus, Naturalismus und Fideismus fortgeschritten, nichts anderes bedeutete, als eine vollständige Kapitulation vor dem rationalistischen liberalen Protestantismus. Das ist die eine Seite der weittragenden Bedeutung des sogenannten neuen Syllabus und der Enzyklika Pius X. gegen den Modernismus. Von der andern, wissenschaftlichen, theologischen Seite aus betrachtet, zeichnen sich diese Kundgebungen aus durch eine große Vollständigkeit, hervorragende Genauigkeit und Klarheit. Insbesondere die Enzyklika beruht auf einer staunenswerten, eindringenden Arbeit, sie setzt eine genaue Kenntnis der ganzen Modernisten- und Reformer-Literatur voraus; sie verfolgt diese moderne Häresie bis in ihre letzten Schlupfwinkel, sie legt ihre tiefsten Wurzeln, ihre ersten Keime bloß. Hiedurch aber hat der oberste Lehrer der Kirche der katholischen Apologetik und Theologie auf Jahre und Jahrzehnte ihr Programm vorgezeichnet und zugleich mit sicherem Blicke die Bahnen gewiesen, auf denen dessen Verwirklichung angestrebt werden muß. Diese Überzeugung von der weittragenden Bedeutung der päpstlichen Kundgebungen ist die notwendige Frucht einer in etwa aufmerksamen Erwägung derselben und des durch sie zurückgewiesenen Modernismus.

I. **Was ist der Modernismus?** Seine Anhänger behaupten, er beruhe zum größten Teil auf historischen Grundlagen und sei das Resultat historischer Forschung; die Enzyklika zeichnet ihn in scharfen, meisterhaften Zügen als ein willkürliches und absurdes philosophisches System, in das die Offenbarung und das Christentum von den Modernisten gewaltsam eingezwängt und naturnotwendig bis zur gänzlichen

Vernichtung verflüchtigt werden. In der Tat, die Enzyklika beweist das bündig und überzeugend[1]), der Modernist ist vor allem Philosoph, auf welchem Gebiete er sich auch immer bewegen mag, und seine Philosophie ist nichts anderes als Agnostizismus, Immanentismus, religiöser Evolutionismus.

1) Auf dem Gebiete der Philosophie selbst und der natürlichen Religion ist der Modernismus Agnostizismus und Immanentismus oder Fideismus. Nach dem Agnostizismus erhebt sich die menschliche Erkenntnis nicht über die sinnlichen Erscheinungen zum Übersinnlichen und Göttlichen; Gott kann daher nicht Gegenstand der Wissenschaft sein; Wissenschaft und Geschichte sind notwendig atheistisch. Nach dem Immanentismus ist die Religion oder der Glaube, der uns mit Gott verbindet, ein aus unbewußtem blinden Drange entstehendes Gefühl; dieses Gefühl aber, inwiefern es von Gott ausgeht, ist die einzige Offenbarung Gottes, und deshalb mit göttlicher Autorität ausgestattet, der auch die Kirche selbst unterliegt.

Aus dieser Lehre nun ergeben sich für die Geschichte Folgerungen von der größten Bedeutung: Der Glaube bringt sein Objekt, das unerkennbare Göttliche, notwendig in Verbindung mit den erkennbaren Erscheinungen und wird deshalb diese unwillkürlich über ihre Wirklichkeit in eine höhere Region erheben und insofern auch entstellen; Aufgabe des Historikers ist es deshalb, bei menschlichen Zeugnissen die tatsächlichen Erscheinungen von ihrer Verklärung und Entstellung durch den Glauben loszulösen. Nach diesen Prinzipien ist jede Religion, auch die christliche, zu beurteilen. Auch die Genesis der Dogmen ist nunmehr leicht und natürlich zu erklären. Der Verstand nämlich ist in Bezug auf den Glauben oder das religiöse Gefühl nicht untätig; er verbreitet sich über dasselbe, verarbeitet es und drückt es in anfangs ganz einfachen, dann immer genaueren, deutlicheren, vollkommeneren Sätzen oder Formeln aus. Das und nichts anderes sind die Dogmen; in Bezug auf das Objekt des Glaubens, das Absolute, sind sie Symbole, für den Gläubigen Instrumente für das religiöse Leben. Da sie aber in erster Linie Ausdruck des individuellen religiösen Gefühles sind und dieses je nach anderen Umständen, Dispositionen, Bildungsstufen der Gläubigen notwendig wechselt und sich ändert, so sind auch die Dogmen wesentlich ver

[1]) Vgl. auch Revue pratique d'apologétique 1907 n. 49 und L'univers 1907, le 6 Octobre.

änderlich. — Bei einer solchen Auffassung der Dogmen ist es begreiflich, daß die Modernisten für die absoluten und unveränderlichen Dogmen der katholischen Kirche nur Spott und Hohn haben.

2) Auf dem Gebiete des Glaubens oder der Psychologie des Glaubens wird der Modernismus in Anwendung der dargelegten Prinzipien zum reinsten Subjektivismus und Fideismus. Er zerstört jede objektive Gewißheit des Glaubens, indem er ihn zu einem reinen Gefühl, zu einer innern Erfahrung, zum Produkt eines innern intuitiven Sinnes macht. Das Resultat ist ein Christentum ohne Dogma, wenn nicht der reine Atheismus. Nach dem Modernismus ist das Christentum nicht die absolute wahre Religion; alle Religionen sind gleich wahr und gleichwertig; denn alle beruhen auf dem religiösen Gefühl, bei allen sind die Dogmen nur der entsprechende Ausdruck der religiösen Gefühle und den Bedürfnissen des Gläubigen angepaßt. Höchstens hat die katholische Religion deshalb mehr Wahrheit, weil sie mehr Leben aufweist. Die Tradition verliert in dieser Auffassung natürlich jeden objektiven Wert; sie reduziert sich auf eine Mitteilung religiöser Erfahrungen durch die suggestive Kraft der dogmatischen Formeln.

Aus diesem Verhältnis zwischen Wissenschaft und Glaube ergibt sich klar, daß zwischen denselben weder Widerstreit noch Harmonie obwalten kann; sie liegen auf ganz verschiedenen Gebieten und haben völlig verschiedene Objekte; die Wissenschaft als Erkenntnis beschäftigt sich nur mit den sinnlichen Erscheinungen; der Glaube als Gefühl bezieht sich auf das unerkennbare Göttliche. Infolgedessen steht nichts im Wege, daß derselbe Mensch als Historiker z. B. die Auferstehung Christi leugne, die er als Gläubiger bekennt. Nichtsdestoweniger ist der Glaube als innere Lebenserscheinung der Wissenschaft unterworfen und muß deshalb der allgemeinen Entwicklung in Moral und Kultur adaptiert werden. — Der Modernismus vernichtet, wie man sieht, die Fundamente und das Wesen des Glaubens und liefert ihn den willkürlichen Dekreten und Hypothesen jeder sogen. Wissenschaft aus.

3) Nach allem kann der Modernismus auf dem Gebiete der ganzen Theologie nur Subjektivismus und Evolutionismus sein. Denn die modernistische Theologie stützt sich eben ganz auf die oben angeführten Prinzipien des Symbolismus und Immanentismus. Der Symbolismus zerstört den objektiven Inhalt und die absolute Wahrheit der Dogmen; der Immanentismus aber entwickelt sich je nach Umständen zum orthodoxen Mystizismus oder zum Naturalismus

oder gar zum Pantheismus. — Ein drittes Prinzip der modernistischen Theologie ist das Prinzip der Permanenz. Nach ihm enthielt das religiöse Bewußtsein oder Gefühl Christi, das übrigens wie jedes andere ein Produkt natürlicher vitaler Entwicklung ist, das religiöse Gefühl aller Christen keimartig, so wie der Same die Pflanze enthält; das religiöse Leben der Christen ist demgemäß in wahrem Sinne das Leben Christi, und alles, was unmittelbar jenem entspringt, geht mittelbar auf dieses zurück und muß ihm zugeschrieben werden. Das ist der Ursprung der Kirche, der Sakramente, der hl. Schrift, der Dogmen: sie sind von Christus her und göttlichen Ursprungs, nicht unmittelbar zwar, aber mittelbar. In diesen drei Prinzipien des Symbolismus, der Immanenz und der Permanenz liegt die Quintessenz der modernistischen Theologie; aus ihnen ergeben sich die übrigen Lehren: die Dogmen sind nach dem Gesagten das Resultat nicht einer logischen, sondern einer vitalen Entwicklung. Die Sakramente sind nichts anders als reine Symbole, die jedoch geeignet sind, religiöse Gefühle zu erwecken. Die hl. Schrift ist nur eine Summe von hervorragenden, religiösen Erfahrungen; die ganze Schrift ist zwar inspiriert, aber ihre Inspiration ist wesentlich gleich dem von jedem Gläubigen empfundenen Bedürfnisse, seinen Glauben durch Wort und Schrift anderen mitzuteilen. Die Kirche ist das Resultat des religiösen Bedürfnisses, d. h. sie ist dem Drang entsprungen, die religiösen Gefühle und Erfahrungen zu verbreiten und dieselben, nachdem sie Gemeingut geworden, zu erhalten und zu entwickeln; sie ist demgemäß nur eine Form des kollektiven religiösen Bewußtseins, ihre Auktorität kommt nicht unmittelbar von Gott, sondern entspringt aus eben diesem Kollektivbewußtsein, untersteht demselben und muß sich demselben in seinem Wechsel und Fortschritt völlig akkommodieren. Ihre Aufgabe als Lehrgewalt ist eben nur, das jeweilige Stadium des kollektiven religiösen Selbstbewußtseins zu sanktionieren. Zwischen Kirche und Staat gibt es keine Verbindung, ebensowenig wie zwischen Glaube und Wissen; jedoch muß die Kirche sich den Forderungen des Staates in allen ihren äußeren Lebensäußerungen unterwerfen, wie der Glaube der Wissenschaft.

Aus allem ergibt sich als ein Hauptpunkt des Modernismus und als Programm für die Kirche: Entwicklung und Fortschritt auf jedem Gebiet. Der Glaube entwickelt sich und schreitet fort, indem er mehr und mehr das Gemüt durchdringt und sich von fremden Elementen reinigt: und dieser Fortschritt ist hauptsächlich dem Einfluß hervorragend

religiöser Menschen, den Propheten und insbesondere Christus zu verdanken. Das Dogma schreitet fort, indem es durch die Bekämpfung und Überwindung der äußeren Hindernisse und durch die Anstrengungen der Gläubigen, die Geheimnisse des Glaubens zu durchdringen und ihr religiöses Leben zu vertiefen, mehr und mehr inneres Eigentum vieler Menschen wird. So entstand z. B. allmählich der Glaube an die Gottheit Christi. Der Kultus und die Kirche schreiten fort, indem sie sich der Zeitlage, dem Stande der fortschreitenden Kultur, Zivilisation und Politik adaptieren. Jeder Fortschritt endlich ist das Resultat eines innern Bedürfnisses oder Dranges, der die Lebensenergie in Bewegung setzt. Aber diese progressive Kraft, sich ganz überlassen, würde über das Ziel hinaus zum Ruine führen; sie wird deshalb im Zaume gehalten und geleitet durch eine konservative Kraft, die Tradition und deren Repräsentant, die Auktorität. Demgemäß erfüllen die einzelnen Individuen, auch die Laien, ihre Pflicht, indem sie das religiöse Kollektivbewußtsein zum Fortschritt anfeuern; und die Auktorität erfüllt ihre Aufgabe, indem sie die Bewegung mäßigt und regelt, nicht aber wenn sie dieselbe unterdrückt, und die nötigen Kompromisse zwischen Glaube und Wissenschaft, Religion und Kultur, Kirche und Staat hindert. Die Resultante aus diesen entgegengesetzten Bestrebungen ist das jeweilige Dogma, der jeweilige Kultus u. s. w. — Auf dem Gebiete der Theologie ist der Modernismus reiner Evolutionismus und Naturalismus.

4. Auf dem Gebiete der Geschichte ist der Modernismus vor allem Apriorismus und dann wiederum Naturalismus und Subjektivismus. Sich stützend auf den Agnostizismus scheidet der Modernist jedes göttliche Element und alles, was über die Phänomene hinausliegt, aus der Geschichte aus und überweist es dem Glauben. In der Überzeugung, daß der Glaube die Tatsachen verklärt und entstellt hat, betrachtet es der modernistische Historiker als seine Aufgabe, dieselben auf ihre wahre Natur zu reduzieren, und überdies alles aus ihnen zu eliminieren, was der Logik der Tatsachen oder ihrer natürlichen Verknüpfung und dem religiösen Bedürfnisse der handelnden Personen nicht entspricht. Daher die Unterscheidung zwischen dem Christus des Glaubens und dem Christus der Geschichte. — Auf gleiche Weise geht die modernistische Kritik vor: die Dokumente werden gesondert und geschieden, wie die Tatsachen: und hier gilt insbesondere das Prinzip, daß die Tatsachen später sind, als die Bedürfnisse, denen sie entspringen. Aus dieser natürlichen Evolution

ergibt sich dann als logische Folge, daß gewisse Bücher der hl. Schrift als apokryph zu gelten haben, und daß insbesondere der Pentateuch und die drei ersten Evangelien reine sukzessive Kompilationen seien. — Die modernistische Geschichte und Kritik ist, wie man sieht, völlig aprioristisch, subjektiv, naturalistisch; sie zerstört die Fundamente des Christentums.

5. Das Gleiche gilt von der Apologetik des Modernismus. Nach demselben ist es Aufgabe der Apologetik, die religiöse Erfahrung hervorzurufen, die das einzige Fundament des Glaubens ist. Hiezu führt aber, die traditionelle Apologetik als verwerflich und abgetan beiseite gesetzt, eine doppelte Methode, die objektive und subjektive. In der ersteren wird vor allem, freilich auf eine ganz willkürliche Weise, der Keim der Religion Christi dargelegt, ihre staunenswerte Lebenskraft beschrieben und gezeigt, daß ihre großartige Entwicklung sich nicht ganz durch die Gesetze der natürlichen Entwicklung erklären läßt; das Unerkennbare, Göttliche tritt uns entgegen. Auf der anderen Seite wird einfach zugegeben, daß die hl. Schrift Irrtümer enthält, daß Christus sich geirrt hat, daß die Dogmen Widersprüche enthalten; aber alles das ist voll Leben und insofern wahr und legitim. In der subjektiven Methode ist dem Ungläubigen zu beweisen, wie derselbe religiöse Keim in ihm schlummert, der Christus belebte und den er der Welt hinterlassen hat, oder aber man bemüht sich zu zeigen, daß die menschliche Natur eine wahre und eigentliche Exigenz des Übernatürlichen hat.

6. Auf dem Gebiete der praktischen Reform ist der Modernismus nach seinen Prinzipien natürlich der reinste Radikalismus: die scholastische Philosophie ist zu ersetzen durch die moderne, die positive Theologie durch die Dogmengeschichte. Die Geschichte, die Dogmengeschichte, die Katechetik, der Kultus und die Regierung der Kirche sind nach den angegebenen Prinzipien zu regenerieren. Die Moral hat sich die Prinzipien des Amerikanismus zu eigen zu machen. Der Zölibat muß, nach vielen wenigstens, abgeschafft werden. Keine Einrichtung der Kirche bleibt vom Reformeifer der Modernisten verschont.

Alle diese Irrtümer hängen systematisch zusammen; sie bilden, wie sich aus dem Gesagten ergibt, ein ganzes System und dieses System ist geradezu der Inbegriff der schlimmsten Häresien; es zerstört nicht bloß die katholische, sondern jede Religion, es führt durch den Immanentismus, der die ganze Religion vom Verstand und Willen weg zum Gefühl und innerer Erfahrung ablenkt, direkt zum Pantheismus und Atheismus.

Das ist die Lehre des Modernismus, hauptsächlich an der Hand der Enzyklika dargelegt. — Wer hätte es nicht für geradezu unmöglich oder doch ausgeschlossen erachtet, daß eine solche Irrlehre, insbesondere so bald nach der großartigen und tiefgreifenden lehramtlichen Tätigkeit Pius IX., des Vaticanums und Leo XIII., von Theologen, die Katholiken sein und in der Kirche bleiben wollten, vertreten und verbreitet werden könnte? Die Kirchengeschichte unsrer Zeit belehrt uns eines anderen. Damit ergibt sich eine zweite Frage, die hier wenigstens kurz gestreift werden muß.

II. **Wer sind die Vertreter, welches ist die Verbreitung des Modernismus?** Es dürfte schwer fallen, unter den sich katholisch nennenden Theologen auch nur einen zu bezeichnen, der alle und jeden der Irrtümer vertritt, die der Papst als Modernismus bezeichnet und verworfen hat; es scheint auch kein Werk eines sogenannten katholischen Modernisten zu existieren, welches das ganze in der Enzyklika dargelegte, auf verschiedenen theologischen Gebieten weitverzweigte System des Modernismus darstellt und verteidigt[1]). Der hl. Vater kämpft jedoch keineswegs gegen ein Phantom; die modernistischen Irrlehren sind tatsächlich von solchen, die sich Katholiken nennen und Katholiken sein wollten, gelehrt und vertreten worden, die einen von diesen, die anderen von jenen, wenn auch manche nicht alle in der Enzyklika hervorgehobenen Folgerungen gezogen haben. Diese falschen und häretischen Lehren sind auch keineswegs disparate Erscheinungen; sie gehen bewußt oder unbewußt von denselben Grundsätzen aus, hängen innig zusammen und ergänzen sich zu einem großen, umfassenden System, wie die Enzyklika glänzend nachgewiesen hat. Und hinter ihnen steht ein ganzer Modernistenblock, der es sich zur Aufgabe gemacht hat, auf jede Weise: in Büchern, Zeitschriften, Zeitungen, auf Lehrstühlen, durch Korrespondenz und Privatverkehr jene Irrlehren zur Geltung zu bringen. Dem aufmerksamen Beobachter konnte es schon lange gar nicht mehr zweifelhaft sein, daß auch innerhalb der Kirche eine theologische Bewegung existiert, die vorgeblich die Kirche, ihre Lehren und Einrichtungen reformieren und modernisieren, tatsächlich aber dem Rationalismus, dem Naturalismus und liberalen Protestantismus zuführen und unterwerfen will. Das gegenseitige Ein-

[1]) Das inzwischen in Rom erschienene programma del Modernismo wurde noch nicht eingesehen.

verständnis, das solidarische Vorgehen in Behandlung von philosophischen, exegetischen, dogmatischen, historischen, kirchenpolitischen Fragen, in Forderung von Reformen und Konzessionen an den Zeitgeist, in gegenseitiger Anerkennung und Verherrlichung, in Herabsetzung der katholischen Vergangenheit, in Geringschätzung der Tradition und des kirchlichen Lehramtes und in Verachtung der scholastischen Philosophie und Theologie beweisen das zur Genüge. Es war wie eine internationale Verschwörung, die nach einem gemeinsamen fest umgrenzten Programm arbeitete. Die öffentlich bekannt gewordenen Führer der Bewegung sind in Frankreich vor allen Loisy, Houtin, Le Roy, die Leiter der inzwischen eingegangenen Lyoner Zeitschrift **Domain**; in Italien Fogazzaro, der Leiter der Mailänder Zeitschrift **Rinnovamento**; in England Tyrrell. Es drängt sich übrigens die Vermutung auf, daß im dunklen Hintergrunde unsichtbare Hände mitgearbeitet und Fäden gesponnen haben. — Von den Anstiftern, Führern und zielbewußten Vertretern des Modernismus müssen gerechter Weise die naiven, aber leichtsinnigen Mitläufer unterschieden werden, die sich durch Schlagworte, wie Reform, Kritik, freie Wissenschaft, Fortschritt und wie sie alle heißen, imponieren und betören ließen, die zwar im Herzen katholisch blieben, aber von einzelnen modernistischen Prinzipien und Tendenzen angesteckt wurden und durch ihre Schwäche, Konnivenz und Kompromißsucht sehr viel zur Verbreitung und Erstarkung des Modernismus beigetragen haben. Ihr Name ist leider Legion.

Die Hauptherde der modernistischen Irrlehre befinden sich in Italien und in Frankreich; aber ist der Modernismus vielleicht ein rein ausländisches Gewächs? Hat er in den Ländern deutscher Zunge keine Anhänger und keine Verbreitung gefunden? Es ist behauptet worden, in Deutschland gebe es keinen Modernismus und keine Modernisten. Daß der Modernismus innerhalb des deutschen Sprachgebietes nicht die Verbreitung gefunden und die Verheerungen angerichtet hat, wie in Frankreich und Italien, ist wahr und muß mit Dank gegen Gottes Vorsehung anerkannt werden. Es wäre aber Blindheit, in Deutschland gar keinen Modernismus und nicht einmal Symptome desselben sehen zu wollen. In einer Großstadt Süddeutschlands erscheint ein periodisches Blatt, welches, wie bedeutungslos es auch sonst, insbesondere vom wissenschaftlich-theologischen Standpunkte aus, erscheinen mag, schon Jahre lang ausgesprochenermaßen im fortgeschrittensten Lager des Modernismus steht und mit ähnlichen Organen

des Auslands Fühlung unterhält. Grundlehren des Christentums werden in demselben in Frage gestellt, geleugnet, bekämpft und verächtlich gemacht; das kirchliche Lehramt gilt ihm natürlich nicht annähernd soviel, als die modernen Koryphäen des Rationalismus. In den neuesten Nummern erlaubt sich dieses Organ an der päpstlichen Enzyklika Pascendi Dominici gregis eine Kritik zu üben, in der sich Bescheidenheit der theologischen Bildung, Anmaßung und Schmähsucht gegen das kirchliche Lehramt um die Palme streiten. Das ist ja nichts Neues in der Kirchengeschichte; aber sehr auffällig ist es und ein überaus vielsagendes Symptom, daß ein solches Organ unter katholischer Flagge segelt und im katholischen Klerus Anhänger und Mitarbeiter zählt. Auf fast gleichem Niveau mit dem hier angedeuteten Organ stehen jene schmählichen, anonymen Artikel, durch welche katholische Geistliche in liberalen, kirchenfeindlichen Zeitungen katholische Einrichtungen, katholische Prinzipien, die katholische Lehre und katholische Sache mit hohlen, den Gegnern der Kirche abgelauschten Phrasen bekämpfen und beschimpfen. Auch das andere bekannte Reformorgan weist der modernistischen Tendenzen genügend auf. Und ist denn nicht das programmatische Buch des Modernismus, Loisy's Evangelium und Kirche, ins Deutsche übersetzt in Deutschland herausgegeben worden? Nach der Enzyklika ist der Modernismus in seinen Grundtendenzen Subjektivismus, Naturalismus, Individualismus, Evolutionismus. Auf Grund dessen wird jeder, dessen Augen sehend sind, auch in andern Erscheinungen Symptome des Modernismus nicht verkennen können. Modernistische Färbung tragen offenbar manche noch weiter wirkende Lehren von Schell: sein evolutionistischer Gottesbegriff, seine naturalistische Erklärung der Erlösung, die im Brief an Nippold enthaltenen Äußerungen über den Begriff der Wahrheit, Inspiration, Unfehlbarkeit, seine eschatologischen Lehren. Dasselbe gilt von nicht wenigen theologischen Lehren, die andere Schriftsteller der Öffentlichkeit übergeben zu müssen glaubten, z. B. über Schöpfung und Erbsünde, Person und Erkenntnis Christi des Herrn, Meßopfer u. s. w. Eine Erscheinung des Modernismus sind jene Artikel in einer sonst katholischen Zeitschrift, die die scholastische Philosophie in ihren Grundprinzipien in so radikaler Weise bekämpfen, daß man bis zur Leugnung einer absoluten und unveränderlichen philosophischen Wahrheit fortschreitet und nur eine relative, veränderliche philosophische Wahrheit gelten lassen will. Ein modernistisches Symptom ist auch die von Münster aus geplante Adreßliga in Sachen

des Index, wie rein und schuldlos auch die Intention der bekannt gewordenen Führer dieser Bewegung gewesen sein mag; diesem Urteil kann sich nicht verschließen, wer die Begleiterscheinungen dieser Bewegung, ihre Tendenz, insbesondere einzelne Sätze aus den entworfenen Statuten und der geplanten Adresse sich vor Augen hält. Modernistische Tendenz verrät endlich überhaupt die so weit verbreitete Reformsucht, in der man die Kirche in ihren Lehren und Einrichtungen moderner Kultur und Wissenschaft bis zur Verflachung und Naturalisierung anpassen will: die blinde und übertriebene Ehrfurcht und Bewunderung, welche man für moderne rationalistische und naturalistische Kultur und Wissenschaft hegt, wie auf der andern Seite die kleinliche und verständnisbare Kritisier- und Verkleinerungssucht, der man gegenüber der kirchlichen Vergangenheit in Lehre und Einrichtungen freien Lauf läßt. Wer der katholischen Theologie nicht ganz unkundig ist und die religiösen Erscheinungen und Bewegungen in Deutschland mit etwas Aufmerksamkeit verfolgt hat, wird der naiven oder tendenziösen Behauptung, in Deutschland gebe es keinen Modernismus und auch keine Erscheinungen und Symptome desselben, nicht beistimmen können. Die Katholiken Deutschlands in ihrer moralischen Gesamtheit werden sich übrigens nicht erhaben dünken über väterlich ernste, an die ganze Kirche gerichtete Ermahnungen des hl. Vaters, sondern sie dankbar entgegennehmen mit der bescheidenen Anerkennung, daß auch sie Anlaß haben, modernistische Tendenzen abzuweisen und sich vor denselben zu hüten.

Da im Vorhergehenden die scholastische Philosophie erwähnt wurde, soll hier nur gelegentlich und im Vorbeigehen eine Behauptung gestreift werden, die schon wiederholt von katholischer Seite aufgestellt worden ist, nämlich die Behauptung: man könne und solle die moderne Philosophie ebenso zur Erklärung der geoffenbarten Wahrheit heranziehen und in ein System mit derselben bringen, wie es ein seliger Albert und ein hl. Thomas im Mittelalter mit der scholastischen resp. aristotelischen Philosophie getan haben. — Es ist ein aussichtsloses und gefährliches Spiel, dem mit solchen Forderungen das Wort geredet wird. Die aristotelische resp. scholastische Philosophie einerseits und die moderne andererseits widersprechen sich in ihren Grundprinzipien und gerade in jenen Fragen, wo sie mit der Offenbarung in Beziehung treten. Und so ist noch jeder derartige Versuch nicht bloß tatsächlich mißlungen, sondern mußte naturnotwendig mißlingen. Hermes, Günther, Frohschammer, Schell und jetzt in eklatanter Weise der

Modernismus sind sprechende Belege dafür. Jene Behauptung ist daher eine Aufforderung zu einer förmlichen Sisyphusarbeit. Daß mit diesen Bemerkungen die Verwertung von modernen wirklichen wissenschaftlichen Errungenschaften auf dem Gebiete der Theologie nicht ausgeschlossen werden soll, braucht wohl nicht eigens betont zu werden. Übrigens ist die berührte Frage es wert, einmal eingehend erörtert zu werden.

Im Hinblick auf die oben angedeutete große Verbreitung der Häresie des Modernismus und die Verheerungen, die sie angerichtet hat, frägt man sich erstaunt: Wie konnte es doch kommen, daß unter unsern Augen ein solches Pseudo-Christentum auch innerhalb der katholischen Kirche entstand, sich organisierte, verbreitete und die Fundamente der Kirche zu unterminieren suchte? Eine vollständige Erklärung kann nur der geben, der in der Klarheit des göttlichen Lichtes das **mysterium iniquitatis** durchschaut, von dem der Apostel spricht und das vom Anfang der Welt bis zu ihrem Ende unter uns Menschen lebt und wirkt. Die näheren und erkennbaren Ursachen legt der hl. Vater in der Enzyklika mit Klarheit dar: es sind sträfliche Neugierde, Stolz, Unkenntnis, Vernachlässigung und Verachtung der **philosophia perennis**, übertriebene und falsche Hochschätzung der neuern Philosophie. In der Tat, der Modernismus ist die widernatürliche Vermählung der modernen Philosophie mit dem christlichen Glauben, durch welche dieser in seinen Grundbedingungen zerstört und aufgelöst wird. Damit ist eine 3. Frage berührt:

III. **Welches sind die philosophischen Fundamente des Modernismus?** Die Antwort wurde soeben schon angedeutet: es ist die moderne Philosophie, speziell der Kantianismus. Es genügt ein kurzer Hinweis, um das zu erhärten. Die philosophischen Grundlagen des Modernismus sind, wie die Enzyklika ausführt, der Agnostizismus, Immanentismus oder Fideismus und religiöser Evolutionismus. Nach dem Agnostizismus überschreitet die Vernunft die Grenzen der Erfahrung nicht; sie ist auf die Erscheinungen beschränkt und kann sich zu Gott, der ersten Ursache, nicht erheben. Nach dem Immanentismus ist Gott und das Göttliche weder Gegenstand der Vernunft noch der äußeren Offenbarung, sondern eines Gefühlsglaubens, der kein rationelles Fundament hat. Nach dem religiösen Evolutionismus ist der Glaube und die religiöse Lehre in steter Entwicklung und fortwährendem Fluß; eine absolut unveränderliche, einzig gültige religiöse Wahrheit gibt es nicht. Diese Prinzipien tragen

Kantianisches Gepräge, sie sind Kantianischen Ursprungs. Ich erinnere nur an Kants Unterscheidung zwischen **Phaenomena und Noumena**, an seine Kritik der Gottesbeweise, an seine Unterscheidung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft, wobei er der ersteren jede Gotteserkenntnis abspricht, letztere aber die Existenz Gottes und des Göttlichen postulieren läßt; und schließlich an Kants Lehre, daß die verschiedenen Konfessionen und Religionen nur gleichwertige äußere Formen derselben Kirche, derselben religiösen Idee sind und notwendig Veränderungen unterliegen. Es ist klar: der Weg von Kant zum Modernismus ist kurz. Von der Unfähigkeit der theoretischen Vernunft Gott zu erkennen bis zum Agnostizismus, von der praktischen Vernunft über den Schleiermacherschen Fideismus bis zum Immanentismus, von der Gleichwertigkeit der Konfessionen und Religionen und der Veränderlichkeit der religiösen Lehren bis zum vollständigen religiösen Evolutionismus ist nur ein Schritt.

Übrigens gestehen es die Modernisten selbst ein, daß ihre Lehren auf Kantianischer Grundlage ruhen; insbesondere die französischen Vertreter desselben sind ausgesprochene Anhänger des Kantianischen Kritizismus. Sie werden nicht müde zu betonen, daß Kant die alten Gottesbeweise beseitigt habe, daß durch ihn die Scholastik mit ihrem Intellektualismus und ihrer Transszendenz vernichtet worden sei. Überhaupt ist die Kantianische Philosophie seit Jahren in Frankreich vorherrschend geworden und leider auch tief in theologische, nicht bloß protestantische, sondern auch katholische Kreise eingedrungen. Ein sonderbares Schauspiel! Nachdem die Franzosen im letzten Kriege von dem deutschen Heere, dem sie vielfach sich weit überlegen wähnten, fast bis zur Vernichtung geschlagen wurden, fallen ihre Gelehrten innerhalb drei Jahrzehnten darauf zum großen Teil der deutschen kritischen Philosophie zum Opfer, für deren Dunkelheiten und unlogischen labyrinthartigen Gedankengänge sie vorher nur Spott und Hohn hatten.

Endlich, daß der Modernismus nur ein Sproß der auf den katholischen Glauben gewaltsam und widersinnig aufgepfropften Kantianischen Philosophie ist, bezeugt ein unverdächtiger Gewährsmann von protestantisch rationalistischer Seite. Köhler spricht sich diesbezüglich in der ‚christl. Welt' mit aller nur wünschenswerten Klarheit aus. Als Grundgedanken der Enzyklika bezeichnet er: ‚Der Versuch, die katholischen Wahrheiten immanent aus dem subjektiven Bewußtsein, der inneren Erfahrung heraus zu begründen kraft einer erkennt-

nistheoretischen Scheidung von theoretischer und praktischer Erkenntnis, von Glauben und Wissen, wird grundsätzlich verworfen'. Das Bestreben des Modernismus definiert er folgendermaßen: ‚Es handelt sich, wie wir schon sagten, um einen tief greifenden methodologischen Versuch der Neubegründung und Neubelebung der katholischen Dogmatik. Daß der Versuch der Kirche sehr gefährlich werden kann, ja daß er das ganze Dogmengebäude in die Luft sprengen kann, hat die Enzyklika meines Erachtens bewiesen; es ist auch nicht unrichtig, wenn sie wiederholt den Protestantismus als Eideshelfer der Modernisten heranzieht. Denn wir spüren es ja beim Lesen der modernistischen Gedanken nur zu deutlich, wie die im Protestantismus lebendige Wissenschaft hier abgefärbt hat'. Dann bezeichnet er ausdrücklich den Kantianismus als philosophischen Vater des Modernismus Unter Zitierung der Worte aus Hertlings Paderborner Rede: ‚Die ganze Geschichte der Philosophie kennt keinen folgenschwereren, ich stehe nicht an zu sagen, keinen verhängnisvolleren Wendepunkt als das Auftreten des Kantischen Kritizismus', erklärt er: ‚Das ist in der Tat der philosophische Geisterkampf: Thomas von Aquino und Kant. Der Modernismus ist ein Versuch der Kantisierung der katholischen Dogmatik. Die strenge Scheidung zwischen theoretischem und praktischem Erkennen beweist es; dem stemmt sich der Scholastiker Thomas entgegen. Etwas Neues ist ja das nicht; es ist noch nicht lange her, daß Kant als „Philosoph des Protestantismus" und Thomas als „Philosoph des Katholizismus" uns von Paulsen und Eucken vorgeführt wurden; in der Enzyklika erleben wir nur eine bedeutsame kirchenpolitische (?!) Anwendung früherer Erkenntnis'[1]). So Köhler. Er hat vollständig Recht: Wie der protestantische Rationalismus, so ruht der Modernismus auf Kantianischer Grundlage; der Modernismus ist nichts anderes, als protestantischer Rationalismus mit katholischer Abfärbung und Verbrämung.

Aus den vorstehenden Ausführungen dürfte es klar sein: Die Kundgebungen des hl. Vaters sind eine Großtat zur Verteidigung des wahren und echten Christentums; alle Christusgläubigen schulden ihm tiefe Verehrung und innigen Dank dafür, insbesondere die katholischen Theologen, denn für sie bilden die Enzyklika und der neue Syllabus, wie schon anfangs bemerkt, ein großartiges Programm und zugleich einen sichern Leitstern für ihre wissenschaftlichen Arbeiten.

[1]) Christliche Welt 1907, n. 41.

Diesbezüglich noch ein Wort. Man hat an der Enzyklika bemängelt, daß der oberste Lehrer in ihr selbst in die theologische Arena hinabgestiegen sei und geradezu einen theologischen Traktat dargeboten habe. Nun das Vorgehen des Papstes läßt die Würde des authentischen Lehrers nicht vermissen und die eingehende Auseinandersetzung war überaus heilsam, ja durchaus geboten. Gerade in dieser einzig dastehenden Eigenschaft der Enzyklika liegt ihr großes, unsterbliches Verdienst. Es galt eben der Christenheit über den Modernismus die Augen zu öffnen; es galt zu zeigen, daß es sich bei ihm nicht bloß um einzelne falsche Lehren handle; es galt, ihn als ein weitverzweigtes grundstürzendes, gottloses System aufzuweisen. Das ist in der Enzyklika mit vollendeter Meisterschaft geleistet worden; Tyrell[1]) selbst anerkennt es, daß der Verfasser der Enzyklika in der Literatur des Modernismus ungewöhnlich gut bewandert sei, ja daß er den Modernismus in einer Art darlege, die einen gebildeten Geist geradezu zum Modernismus verführen könnte (?). Durch diese Klarstellung hat der hl. Vater der katholischen Wissenschaft eine ganz besondere, unschätzbare Wohltat erwiesen; er ist ihr vorausgegangen; er hat ihr so ein großartiges Programm fixiert und eine Leuchte errichtet, die bei der Verwirklichung desselben vor drohenden Klippen bewahrt. Die katholische Theologie der Gegenwart wird sich allerwärts auf dieses Programm besinnen und mit ehrfurchtsvoller Gelehrigkeit gegen Christi Statthalter und mit Tatkraft und Ausdauer an die Ausführung dieses herrlichen Programmes schreiten. Dann wird ihr selbst zum Segen neues Leben erblühen aus den Keimen des Modernismus.

[1]) Times, d. 30. September.

Rezensionen.

Kirchliches Handlexikon. Ein Nachschlagebuch über das Gesamtgebiet der Theologie und ihrer Hilfswissenschaften. Unter Mitwirkung zahlreicher Fachgelehrten in Verbindung mit den Professoren Karl Hilgenreiner, Joh. B. Nisius S. J. und Joseph Schlecht, herausgegeben von Professor Michael Buchberger. Erster Band: A—H. München 1907, Allgem. Verlagsgesellschaft. XVI S. u. 2072 Sp.

Als vor drei Jahren die ersten Lieferungen des ‚Kirchlichen Handlexikons' erschienen, haben wir das Werk aufs freudigste begrüßt (diese Zeitschrift XXVIII [1904] 796). Wir sprachen damals die Überzeugung aus, daß ‚ein in dieser Weise durchgeführtes Handlexikon an Reichhaltigkeit, Gediegenheit und Zuverlässigkeit alle ähnlichen bisherigen Leistungen weit überflügeln' werde.

Die Hälfte des großen Werkes liegt nun im ersten stattlichen Bande vor. Wenn auch die Einzelprüfung bei einem solchen Nachschlagewerke sich naturgemäß nicht auf alles erstrecken kann und erst bei längerem Gebrauche mit einer gewissen Vollständigkeit auf einzelnen Gebieten möglich ist, so sind wir doch zu dem Gesamturteil berechtigt, daß der erste Band des Handlexikons den hochgespannten Erwartungen vollkommen entspricht und sie in vielen Stücken übertrifft. Mit seltener Einmütigkeit hat sich die Kritik auf der ganzen Linie in gleichem Sinne ausgesprochen. In einer der letzten Nummern der ‚Theologischen Literaturzeitung' (XXXII [1907] Sp. 625 f.) äußert sich z. B. Professor Emil Schürer in rückhaltloser Anerkennung über das ‚in seiner Art vortreffliche Werk'. Er bemerkt unter anderem:

‚Man hat überall den Eindruck, daß das Werk im ganzen und im einzelnen mit hingebender Sorgfalt gearbeitet ist. Seine ganze Haltung zeigt, daß es trotz aller Kürze mehr der wissenschaftlichen als der populären Belehrung dienen will. Mit Recht hebt das Vorwort die trefflich ausgewählten Literaturnachweise hervor, welche überall den Weg zu weiterer Orientierung weisen. Sie machen das Werk auch für den, der gelehrte Zwecke verfolgt, zu einem gelehrten Nachschlagebuch'.

Eine allgemeine und durchaus zutreffende Charakteristik des Werkes bieten uns die Herausgeber im Vorwort. Es heißt darin: ‚Nach dreijähriger mühevoller Arbeit übergeben wir hiemit den ersten Band des Kirchlichen Handlexikons der Öffentlichkeit. Er enthält rund 12000 Artikel und Verweisungen aus allen Zweigen der Theologie und ihrer Hilfswissenschaften. Damit übertrifft das Kirchliche Handlexikon trotz seines beschränkten Umfanges an Reichhaltigkeit selbst die größten theologischen Nachschlagewerke. Berücksichtigt wurde alles, was zur Kirche und Theologie in Beziehung steht und uns für die verschiedenen wissenschaftlichen, literarischen und praktischen Bedürfnisse dienlich erschien, so z. B. auch Sozialwissenschaft, kirchliche Kunst, Kirchenmusik, kirchliche Geographie und Statistik. Alle Bistümer und beinahe sämtliche Apostolische Vikariate und Präfekturen sind in eigenen Artikeln behandelt, überall ist, soweit nur immer möglich, auf Grund authentischer Quellen deren neuester Stand angegeben. Besondere Aufmerksamkeit wurde auch der Hagiographie und Biographie gewidmet. Die größte Sorgfalt wurde auf die Literaturangaben verwendet, damit sie unserm Programm entsprechend überall das Beste und Neueste bieten und dadurch die Möglichkeit weiterer Belehrung und Forschung gewähren. Für oft zitierte Werke wurden Sigeln gebraucht, die im beigegebenen Verzeichnis der Literaturkürzungen aufgelöst sind. Treu unserm Programm ging unser Bestreben stets auf theologische und kirchliche Korrektheit, auf knappe, klare, übersichtliche Fassung, auf gediegenen, reichhaltigen, zuverlässigen Inhalt der Artikel, um so ein *kirchliches* und *handliches* Nachschlagewerk zum Dienste vieler zu schaffen' (S. V).

Wer sich die Mühe nimmt, den Inhalt des ersten Bandes eingehend zu prüfen, wird diese Selbstcharakteristik mit Schürer als ‚durchaus zutreffend' bezeichnen müssen. Wir haben jetzt in der Tat ein kirchliches und handliches Nachschlagewerk, auf das wir stolz sein dürfen. In der ganzen theologischen Literatur ist mir kein ähnliches Werk bekannt, das in gleicher oder auch nur annähernder

Weise einen gediegenen, reichhaltigen, zuverlässigen Inhalt mit knapper, klarer, übersichtlicher Fassung und kirchlicher Korrektheit vereinigte.

Ein solches ‚*standard work*' zu schaffen, war nur möglich, wenn der Plan zuerst sorgfältig erwogen und entworfen und dann unter bewährter Leitung von einer großen Schar von Mitarbeitern zur Ausführung gebracht wurde, und wenn dabei die Leiter und Mitarbeiter in opfervoller Hingabe ihre Kraft und Arbeit in den Dienst des großen Unternehmens stellten. Diese Bedingungen sind voll und ganz erfüllt worden. Nach langen Beratungen erhielt der Plan des Werkes in dem gedruckten Nomenklator mit seinen fast 25.000 Schlagworten und in dem Arbeitsprogramm seine greifbare Gestalt. In Professor Dr. Michael Buchberger, der den Nomenklator ausgearbeitet hatte, war auch der rechte Mann für die Leitung des ganzen Werkes gefunden. Er hat sich der großen und schweren Aufgabe vollkommen gewachsen erwiesen. Mit unermüdlicher Arbeitsfreudigkeit und Schaffenskraft vereinigt er alle für den Redaktionsposten notwendigen Eigenschaften und vor allem jene opferbereite Gesinnung, ohne die niemals etwas Großes zustande kommt. Dabei übernahm er außer der Redaktion des Werkes noch die besondere Direktion für die Artikel aus dem Gebiet der Apologetik, Dogmatik, Dogmengeschichte und Patristik für die Zeit von Eusebius bis Gregor d. Gr., sowie aus Philosophie und Kirchenmusik. Ihm gebührt an erster Stelle der aufrichtige Dank aller, die aus seinem Werk Aufschluß und Belehrung suchen können.

In die Direktion für die Beiträge aus den übrigen Gebieten teilten sich die Professoren Dr. Karl Hilgenreiner, Dr. Joh. B. Nisius und Dr. Josef Schlecht. Ersterer übernahm die Sorge für die Artikel aus der Moral- und Pastoraltheologie, dem Kirchenrecht, der Homiletik, Katechetik, Ordensgeschichte, kirchlichen Geographie und Statistik. Prof. Nisius leitete die Arbeiten aus der biblischen Theologie und der Patristik bis Eusebius, während Prof. Schlecht das weite Gebiet der Kirchen-, Welt- und Religionsgeschichte, Biographie, Literärgeschichte, Hagiographie, kirchlichen Kunst und Archäologie zufiel.

Für jedes dieser Gebiete wußten die Herausgeber eine auserlesene Schar von bewährten Mitarbeitern zu gewinnen. Schon für den vorliegenden ersten Band weist die Mitarbeiterliste über 170 Namen auf, Gelehrte aus allen Ständen und aus allen deutschen Gauen, die über ihren Gegenstand als Fachmänner ein Wort mitzureden berechtigt sind.

Die opferwillige Hingabe, mit der die Herausgeber wie die Mitarbeiter ihre beste Kraft in den Dienst des gemeinnützigen Werkes gestellt haben, verdient die vollste Anerkennung und den wärmsten Dank. Der herrliche Erfolg ihrer gemeinsamen Arbeit, auf den sie bei der Vollendung des halben Werkes mit hoher Befriedigung zurückblicken können, wird ihnen allen ein schöner Lohn sein. Auch die bewährte Verlagshandlung hat kein Opfer gescheut, um das Gelingen des schwierigen Unternehmens zu sichern.

Wollte der Kritiker nun noch, um der negativen Seite seiner Aufgabe zu genügen, seine scharfe Sonde an den einzelnen Teilen des Werkes versuchen, so könnte er freilich wohl nicht ganz gleichmäßig in allen Artikeln denselben Wert konstatieren; denn das hieße von einem derartigen Sammelwerk etwas Unmögliches fordern. Sein Gesamturteil über den Wert des Ganzen würde aber dadurch nicht beeinflußt werden.

Statt auf derartige Einzelheiten hier einzugehen, will ich lieber das ganze Werk wiederum auf das angelegentlichste der dringend notwendigen Unterstützung namentlich seitens der Priester und Theologen empfehlen. Ich würde es jedem als Weihnachtsgeschenk auf den Studiertisch wünschen. Jedem wird sich das Kirchliche Handlexikon als vorzüglicher Berater bewähren. Es gereicht in hohem Maße der katholischen Kirche und Theologie zur Ehre und den weitesten Kreisen zum Nutzen.

Innsbruck. Leopold Fonck S. J.

Leçons de Théologie dogmatique. Par L. Labauche, Professeur à l'École de Théologie Catholique de Paris. Dogmatique spéciale. L'Homme dans l'état de justice originelle; — dans l'état de péché originel; — dans l'état de grâce; — dans l'état de gloire ou dans l'état de damnation. Paris, Bloud et Cie., 1908. XII + 422 S. 8.

Der Verfasser will in seinen ‚Leçons de Théologie' all jenen Gottesstreitern, sowohl Laien als Geistlichen, die sich zum Schutz der geoffenbarten Wahrheiten gegen die moderne hyperkritische historische Methode erheben, ein brauchbares Hilfsmittel an die Hand geben: ‚Ihnen eine aus den besten Quellen geschöpfte Lehre zu bieten, die nach einer historischen Ordnung disponiert und gleichwohl so didaktisch als nur möglich ist, und es ihnen ermöglicht, die Entwicklung des

Gedankens raſch zu verfolgen, das war der Zweck, deſſen Verwirklichung wir uns vorgenommen haben' (S. VIII). Zu dieſem Behufe ſoll jedes Dogma zuerſt möglichſt vollſtändig dargelegt werden nach jener definitiven Faſſung, die es durch die Konzilien erhalten hat. Bei der Interpretation der Konzilsentſcheidungen ſoll beſondere Rückſicht genommen werden auf die Intention jener Väter, die daran teilnahmen, und auf die authentiſchen Akten. ‚Das iſt ein Teil unſerer Leçons, den wir der Aufmerkſamkeit unſerer Leſer ganz beſonders empfehlen . . . Nachdem auf dieſe Weiſe die Lehre ſelbſt klar beſtimmt iſt, haben wir uns bemüht, ihren Urſprung in der hl. Schrift, ihre Entwicklung in der Tradition der Väter und ihre Syſtemiſierungsverſuche in den Schulen zu erforſchen. Der Zweck dieſer Arbeit iſt, dem Geiſte eine exakte Idee von der Lehre der Kirche zu vermitteln' (S. IX). Der Verf. glaubt, in ſeinem Vorgehen ſei nichts, was nicht den Prinzipien der traditionellen Dogmatik entſpräche. ‚Nur die Dokumente werden genauer unterſucht. Anſtatt einige fragmentariſche Texte zu bringen, die oft wenig Bedeutung haben, wenn man ſie von ihrem Kontext losreißt, wird jede Lehre in ihrem Ganzen dargelegt. Die theologiſche Syntheſe der großen Lehrer des Mittelalters wird an ihrem Orte geboten. Sie iſt als definitive gegeben, in dem was ſie Weſentliches enthält. Nur gewiſſe Spekulationen werden weggelaſſen, die auch in den Schulen ſelbſt als Übermaß der Subtilität betrachtet wurden und auch ſonſt keine Wahrſcheinlichkeit beſitzen' (S. X).

Die Frage, ob dem Verfaſſer die Durchführung ſeiner Abſicht gelungen ſei, kann leider nicht unbedingt bejaht werden. Es ſoll nicht in Abrede geſtellt werden, daß manche Partien vorzüglich ſind; noch viel weniger darf dem Autor die echt kirchliche Geſinnung und das Beſtreben, die katholiſche Lehre unverfälſcht wiederzugeben, abgeſprochen werden. Aber es finden ſich in dem Buche doch zu viel Unkorrektheiten und ſelbſt Irrtümer, als daß ihm ein uneingeſchränktes Lob zuteil werden könnte.

Was vorerſt die dogmengeſchichtlichen Partien betrifft, ſo bieten ſie meiſtenteils nicht mehr, als was in den gewöhnlichen Lehrbüchern der Dogmatik enthalten iſt, ja ſehr häufig ſogar bedeutend weniger. So vermißt man z. B. eine Expoſition der ſchwierigen Lehre Auguſtins vom adiutorium sine quo non und adiutorium quo. Desgleichen eilt der Autor über Auguſtins Anſchauung von den natürlich guten Werken der Ungläubigen und ſeine Erklärung von Rom. 14, 23

mit ein paar nichtssagenden, unklaren Phrasen hinweg. S. 56 hören wir, daß von Irenäus an alle Väter, sowohl der morgenländischen als der abendländischen Kirche, zwar lehren, daß der Mensch durch die Sünde Adams sich in einem ‚état de déchéance' befinde, daß aber viele diese ‚déchéance' nicht als Sünde betrachteten. War also das Dogma der Erbsünde diesen Vätern unbekannt? Man gewinnt überhaupt den Eindruck, daß L. keine selbständigen dogmengeschichtlichen Forschungen gemacht hat, sondern sich durchwegs auf die Arbeiten anderer (besonders Turmel) stützt, ohne deren Wahrheitsgehalt nachgeprüft zu haben. Geschichtlich unwahr ist es, daß Pelagius und Cälestius schon während ihres ersten Aufenthalts in Rom mehrere italienische Bischöfe, darunter Julianus von Eclanum, für sich gewannen (S. 80). Das zweite Konzil von Orange fand nicht statt 520 (S. 155), noch viel weniger 429 (S. 161), sondern im Juli 529. Es ist zum allermindesten sehr unkorrekt zu sagen, die Semipelagianer hätten behauptet, die Natur könne allein das tun, was man die gratia praeveniens nenne (S. 158), da die zuvorkommende Gnade auch für jene Akte notwendig ist, die auf das initium fidei folgen. Augustins Umschwung in der Gnadenlehre erscheint nicht erst in seinem Werke de praedestinatione (S. 159), sondern, wie er selbst bekennt, in seinem Briefe an den Bischof Simplicianus. Ebenso ist es ein Verstoß gegen die Geschichte, den Semipelagianern die Lehre zuzuschreiben, der Mensch könne ohne besonderes Privileg sich aller läßlichen Sünden enthalten (S. 172); dies war vielmehr die Ansicht der Pelagianer. Daß Augustin den universellen Heilswillen Gottes leugne, behauptet zwar L. mit manchen andern katholischen Gelehrten (S. 209), aber er beweist es ebensowenig als diese. Auf S. 221 ist die Rede von einem ‚jésuite espagnol Molinos ou Molina'. Hoffentlich verwechselt der Verf. den bekannten Theologen Molina nicht mit dem Aftermystiker Michael de Molinos. Die Darstellung der molinistisch-thomistischen Kontroverse ist nichts weniger als exakt; und geradezu falsch ist die S. 223 stehende Behauptung, die Molinisten müßten samt und sonders die praedestinatio post praevisa merita verteidigen. Weiß denn der Verf. nicht einmal, daß mehrere bedeutende Molinisten, darunter selbst Suarez, die praedestinatio ante praevisa merita lehrten?

Was den Schriftbeweis betrifft, ist L. sehr gewissenhaft bemüht, jene Texte, deren Beweiskraft seiner Überzeugung nach fraglich ist, auszuschalten. Dieses Vorgehen wäre an sich gewiß sehr lobenswert,

wenn der Verf. seine Vorsicht nicht allzuweit triebe. Um zu zeigen, daß der Mensch infolge der Macht der bösen Begierlichkeit ohne die Gnade Gottes nicht imstande sei, längere Zeit hindurch das ganze Sittengesetz zu erfüllen, beriefen sich die Dogmatiker nach dem Vorgang der Väter auf Rom. 7, 14—25. Nach dem Verf. aber wollte Paulus an jener Stelle die Gläubigen nur dahinbringen, sich ganz dem Geiste Christi zu überlassen, da dies für sie das praktische Mittel sei, über ihre Begierlichkeit den Sieg davonzutragen. ‚Der hl. Paulus träumt nicht einmal davon, das Unvermögen der Natur allein zu bestimmen' (S. 176). Diese Interpretation wird den Worten der Schrift durchaus nicht gerecht. Der Apostel will nicht bloß die Christen ermahnen, sich dem Geiste Christi hinzugeben, und auf diese Weise die Anfechtungen der Begierlichkeit zu überwinden, sondern er betont aufs klarste, daß der Mensch ohne die Gnade der Sünde ausgeliefert sei (V. 14), unfähig, das Gute auszuführen (V. 18).

Für viel bedenklicher halte ich die Auslegung, die S. 43 und 117 die Lehre des hl. Paulus über die Erbsünde findet. Wir sterben alle, so erklärt L. Rom. 5, 12, weil wir alle Sünder sind; die Sünde aber, von der hier die Rede ist, besteht in der Konkupiszenz, in einer ‚puissance de péché', die uns von Geburt aus anhaftet. Nun ist aber Rom. 5, 12 durchaus nicht die Rede von der Konkupiszenz. Außerdem wäre die Annahme, die Erbsünde bestehe in der Macht der bösen Begierlichkeit, geradezu gegen das katholische Dogma, wenn sie nicht wesentlich modifiziert würde, wenn man die Konkupiszenz nicht betrachtete als in Verbindung stehend mit dem Verlust der ursprünglichen Heiligkeit.

Nur mit Bedauern habe ich wahrgenommen, daß der Verf. in der Inspirationsfrage ganz den Anschauungen einiger moderner katholischen Exegeten huldigt, und sich selbst deswegen, daß er als Dogmatiker an der Inspiration festhalte, noch verteidigen zu müssen glaubt (S. 30). Über den biblischen Bericht vom Sündenfall des ersten Menschen äußert er sich also: ‚Man darf diese Erzählungen nicht in einem zu allegorischen Sinn erklären, weil dies der Lehre von der Inspiration der hl. Bücher widerspräche. Auf der andern Seite aber ist es unmöglich, sie buchstäblich zu nehmen. Eine solche Interpretation wäre unvereinbar mit den Ergebnissen einer besonnenen Kritik, die entschiedene Beachtung verdienen' (S. 28 f.). ‚Auf welche Gründe stützt sich denn die besonnene Kritik, wenn sie die buchstäbliche Auffassung der biblischen Erzählung vom Sündenfall als un-

möglich verwirft? Darüber schweigt der Verfasser. Man darf, sagt er, die Erzählung auch nicht in einem zu allegorischen Sinne auslegen. Wo ist nun die Grenze zwischen Allegorie und Wirklichkeit? L. stellt hierüber folgendes Prinzip auf: Da alle inspirierten Bücher der hl. Schrift eine Einheit darstellen, darf man die später entstandenen Bücher als Ausgangspunkt benützen, um zu konstatieren, was in den früheren Allegorie, was Wirklichkeit war. Was in den späteren Büchern wiederholt, was entwickelt, was weiter ausgebaut wird, das macht Anspruch auf historische Wahrheit. Wenn dieses Prinzip im exklusiven Sinne verstanden wird, dann ist es wohl dazu angetan, den historischen Gehalt des A. T. auf ein Minimum herabzudrücken. Daß der Baum des Lebens nach unserem Verf. kein wirklicher Baum war, versteht sich wohl von selbst; es ist vielmehr, wie er meint, damit dasselbe ausgedrückt, was im Buche Henoch mit Lebensquelle oder lebendigem Wasser bezeichnet wird, oder jenes lebendige Wasser, an dem der reiche Prasser nach der Parabel des hl. Lukas seinen Durst stillen wollte. Eine Folge seiner exegetischen Prinzipien ist es, daß L. auch nicht mehr die Freiheit des ersten Menschen von der Konkupiszenz aus Gen. 3, 7 ff. beweisen kann, sondern auf Rom. 5, 12 rekurrieren muß, wo nach seiner Meinung die Begierlichkeit als Folge der Urstünde bezeichnet wird. Daß Gott die Sünden der Väter an den Söhnen straft, ist Ex. 20, 5 nicht im zweiten, sondern im ersten Gebot des Dekalogs ausgesprochen. Und wenn der Autor auf der nächsten Seite (66) sagt: ‚cette doctrine est contredite par Ezéchiel', so ist der sprachliche Ausdruck zum mindesten sehr unglücklich gewählt.

Was man vor allem von einer Dogmatik fordern muß, ist die klare und unverfälschte Wiedergabe der kirchlichen Glaubenssätze und Lehren; der Dogmatiker darf nicht bloß nichts zu einem Glaubenssatz stempeln, was kein solcher ist, sondern er darf auch den Entscheidungen der Kirche keinen andern Sinn unterlegen als jenen, der vom kirchlichen Lehramt beabsichtigt ist. Auch in dieser Hinsicht ist am vorliegenden Buche gar manches auszusetzen.

In der traditionellen Theologie unterscheidet man auf Grund der Lehre des Konzils von Trient zwischen der potestas perseverandi und der perseverantia actualis, und teilt letztere wieder ein in die perseverantia activa und passiva. Um in der empfangenen Gerechtigkeit beharren zu können, bedarf der Gerechte nach Conc. Trid. sess. 6 can. 22 eines speciale auxilium Dei,

worunter aber nicht eine ganz besondere, außerordentliche Gnade, sondern die gewöhnliche aktuelle Gnade zu verstehen ist (vgl. diese Zeitschr. 21. Jahrg. 1897 S. 112 ff.). Diese Gnade ist notwendig, um der auch dem Gerechten noch anhaftenden moralischen Schwäche und Gebrechlichkeit zu Hilfe zu kommen; sie braucht deshalb nicht gerade eine innere, sondern kann auch eine äußere Gnade sein. Ebenso wenig ist es notwendig, daß sie im eigentlichen Sinne übernatürlich sei, da auch eine entitativ natürliche Gnade schon hinreichend ist, die Todsünde und den Verlust der heiligmachenden Gnade zu verhindern. Dagegen ist die wirkliche Beharrlichkeit bis ans Ende ein ganz besonderes Gnadengeschenk Gottes, insofern sie einerseits die passive Perseveranz, d. h. den Eintritt des Todes im Zustand der Gnade, und andererseits eine Reihe von wirksamen Gnaden einschließt, auf die der Gerechte keinen Anspruch hat und die er auch de condigno nicht verdienen kann. Was macht nun unser Autor aus der Lehre des Konzils? Er stellt die These auf: ‚Eine im eigentlichen Sinne übernatürliche und ganz besondere (tout à fait spéciale) Gnade ist absolut notwendig, um in der empfangenen Gnade bis zum Ende zu verharren' (S. 163). Diese These wird kein Dogmatiker von Fach unterschreiben. Vor allem ist es falsch zu sagen, daß zur Beharrlichkeit bis ans Ende eine im eigentlichen Sinne übernatürliche Gnade erforderlich sei; um im Guten bis ans Ende auszuharren, ist an sich nur erfordert, daß man keine schwere Sünde begehe; zur Vermeidung schwerer Sünden aber ist die übernatürliche Gnade nicht absolut notwendig. Noch viel weniger bedarf es hiezu einer ganz besonderen außerordentlichen Gnade, sondern es reicht schon hin, daß Gott dem Gerechten einerseits nur solche Gnaden gibt, die wirksam sind, und andererseits den Tod zu einer Zeit eintreten läßt, wo er sich im Stand der Gnade befindet. Der Autor aber hat, wie er selbst versichert, eine ganz besondere Beharrlichkeit im Auge, eine Beharrlichkeit, die in der innigsten Vereinigung mit dem hl. Geiste, in der intensivsten Liebe zu Gott, in dem glühendsten Verlangen, Christus nachzufolgen, besteht (S. 164). Diese Beharrlichkeit unterscheidet er von der ‚persévérance ordinaire', zu der Gott dem Gerechten schon durch die Eingießung der heiligmachenden Gnade die hinreichenden Mittel zu geben sich gleichsam verpflichtet. Zur ‚persévérance ordinaire' bedürfte es also keiner außerordentlichen aktuellen Gnade, wohl aber zu der geschilderten ‚persévérance spéciale'. Von einer solchen speziellen Beharrlichkeit redet aber die

Kirche in ihren dogmatiſchen Entſcheidungen niemals. Der Autor hat, wie es ſcheint, das auxilium speciale des Konzils von Trient total mißverſtanden.

Die Kirche lehrt nicht, daß der Menſch ohne Gnade die ſchweren Verſuchungen nicht beſtehen kann, wie S. 110 zu leſen iſt, ſondern es iſt dies nur die Anſicht der meiſten Theologen. Ebenſowenig iſt es ein Glaubensſatz, daß zur Setzung eines Heilaktes eine aktuelle Gnade erforderlich ſei, die im eigentlichen Sinne, d. h. entitativ übernatürlich iſt (S. 150). Die Anſicht, daß die Heilsakte und die hiezu erforderlichen Gnaden ihrem inneren Sein nach übernatürlich ſeien, iſt nur theologiſch gewiß. Desgleichen iſt es nicht de fide, daß Gott ernſtlich das Heil aller Menſchen ohne Ausnahme will (S. 201); einzig und allein die Behauptung, daß Chriſtus nur für das Heil der Auserwählten geſtorben ſei, iſt von der Kirche als häretiſch verworfen. Falſch iſt die Behauptung, daß Gott, ſo gut er auch ſei, den Menſchen nicht in den Stand der Gnade zurückverſetzen könne, ohne von ſeiner Seite einen Erſatz zu fordern (S. 241). S. 320 und 330 iſt zu leſen, daß der Menſch ſich ſelbſt überlaſſen, durch Verrichtung natürlich guter Werke ‚par mode de convenance' oder de congruo das initium fidei oder die erſte aktuelle Gnade verdiene. So wie dieſe Sätze vorliegen, ſehe ich nicht, wie ſie vom Semipelagianismus freigeſprochen werden können. Kein Thomiſt lehrt, daß alle jene, die mit der gratia sufficiens mitwirken, die gratia efficax erhalten oder ſie de congruo verdienen (S. 224 u. 331). Mit der thomiſtiſchen hinreichenden Gnade allein hat bisher noch kein einziger Menſch mitgewirkt. Es iſt auch nicht korrekt zu ſagen, daß jeder Gerechte, der im Stande der Gerechtigkeit ſtirbt, de condigno den Himmel verdiene (S. 331): ein Verdienſt de condigno iſt nur möglich auf Grund vorausgegangener Heilsakte. Kinder, die nach der Taufe vor erlangtem Gebrauche der Vernunft ſterben, verdienen nicht im eigentlichen Sinne den Himmel. Es iſt nicht bloß gegen allen theologiſchen Sprachgebrauch, ſondern ſchlechthin falſch, wenn der Verf. S. 147 behauptet, daß der Menſch, falls er mit der gratia excitans mitwirkt, dieſe alſo zur adiuvans wird, eine ‚neue aktuelle Gnade' empfängt, die ihm das notwendige Können gibt und hinreicht, den Akt ſelbſt zu ſetzen, nämlich die gratia sufficiens. Nach der Anſicht aller Theologen iſt die gratia excitans identiſch mit der gratia sufficiens, und die adiuvans identiſch mit der efficax.

Es könnten noch viele andere Mängel und Unkorrektheiten namhaft gemacht werden; doch dürften schon die bisher vorgebrachten hinreichend beweisen, daß das Werk trotz mancher Vorzüge nicht unbedingt empfohlen werden kann.

Innsbruck. Johann Stufler S. J.

Christliche Apologetik. In Grundzügen für Studierende von Dr. Simon Weber, ao. Prof. der Apologetik a. d. Univ. Freiburg i. Br. 8. (XVI, 348). Freiburg 1907, Herder.

In unseren Tagen, in denen mehr als je nicht nur die katholische Kirche, sondern selbst die ersten Grundlagen des christlichen Glaubens, ja jeder Religion mit allen Waffen einer falschen Wissenschaft bekämpft werden, ist jede Verteidigung der Offenbarung und des Glaubens dankbarst und freudig zu begrüßen. Da nun die Anlagen des menschlichen Geistes verschieden sind, ist es auch wünschenswert, wenn Wechsel in dieser Verteidigung sich zeigt. Nicht alle kommen auf dem gleichen Wege zur Überzeugung von der Wahrheit der christlichen Religion. Auf den einen übt mehr Anziehungskraft das Erhabene, Ästhetische, woran dieselbe so reich ist. Auf andere machen mehr Eindruck die herrlichen Wirkungen und Früchte, die das Christentum auf sozialem oder karitativem Gebiete zeitigt. Wieder andere lieben das ruhige, folgerichtige Denken, das, wo guter Wille vorhanden ist, unfehlbar zu den Pforten des Glaubens führt nach jener Lehre, die Bautin und Bouetty unterschreiben mußten: Rationis usus fidem praecedit et ad eam hominem ope revelationis et gratiae conducit. Diesen Weg schlägt Dr. Weber ein in dem oben genannten Werke. Voraussetzungslos geht er vor; Beweismittel ist ihm allein die Vernunfterkenntnis. Er beginnt daher mit den ersten Wahrheiten, ohne die eine Religion nicht denkbar ist, sucht sie auf dem Wege vernünftigen Denkens und Schließens zu beweisen, um so eine sichere Grundlage für die Möglichkeit einer Religion und Offenbarung zu gewinnen. So benimmt er den Gegnern jede Ausflucht, zeigt, wie der Glaube jede berechtigte Forderung der Vernunft befriedigt, nichts verlangt, was unbegründet wäre, wie er daher im vollsten Sinne rationabile obsequium ist. Nach Entwickelung des Begriffes der Religion untersucht er die kosmologischen, theologischen und psychologischen Grundlagen der Religion: eigene

Paragraphen sind gewidmet der Kritik und Widerlegung des Materialismus, der unbegrenzten Deszendenztheorie, des Pantheismus. Er führt die verschiedenen Beweise auf, um das Dasein, die Einheit und Persönlichkeit Gottes sicher zu stellen, ebenso die Beweise für die Substantialität, Unsterblichkeit und Willensfreiheit der Seele, wie auch für die Einheit des Menschengeschlechtes. Nach diesen vielen und langwierigen philosophischen Beweisführungen, wodurch die Möglichkeit einer Offenbarung erhärtet wird, kann nun der Verfasser herantreten an die Lehre von der Verwirklichung derselben. Nach Ausschluß verschiedener unhaltbarer Hypothesen kann dieselbe nachgewiesen werden in der alt- und neutestamentlichen Offenbarung, speziell in Christus und durch Christus. Weil aber die christliche Offenbarung, um nicht zu verflüchtigen, konkrete Gestalt annehmen sollte, um so immer vermittelt und erhalten zu werden, wozu Christus die Kirche stiftete, führt eine folgerichtige Untersuchung den denkenden Forscher zur Betrachtung der Kirche. Die Begründung derselben durch Christus wird aus seinen Aussprüchen, aus dem Zeugnis des apostolischen Zeitalters und der Väter nachgewiesen, durch das pragmatische Zeugnis der altchristlichen Kirchenordnung bekräftigt. Nun wird der Zweck der Kirche Christi erläutert, speziell die Göttlichkeit der katholischen Kirche begründet und die Zuverlässigkeit der Offenbarungsüberlieferung in derselben dargetan. Das Ergebnis dieser streng logischen Untersuchung ist die Wahrheit, daß das Recht und die Pflicht zum katholischen Glauben von der Vernunft mit Gewißheit erkannt werden kann, Wissenschaft und Glaube, Kultur und katholische Religion keine prinzipiellen Widersprüche sind, daß aber der moderne Monismus die Forderungen des folgerichtigen vorurteilslosen Denkens weder für die Theorie noch für die sittliche Praxis erfüllt, und der antikirchliche Rationalismus zuletzt nur auf willkürlichen oder geschichtlich überkommenen Vorurteilen beruht.

Weil der gel. Verfasser, wie wir aus der bisherigen Darstellung gesehen, recht viel bieten wollte, bedient er sich eines gedrängten Stiles, ja oft lakonischer Kürze, die Sätze sind gedankenvoll. Um ihm in seiner Beweisführung zu folgen, bedarf es aller Aufmerksamkeit, deswegen wird die Lektüre des Buches nicht wenig erschwert. Jedenfalls läßt es sich nicht so leicht lesen wie die Werke eines Hettinger oder Weiß. Es soll als Leitfaden den Studierenden der Theologie dienen, aber für das Selbststudium wird es ohne nebenbeilaufende Erklärung eines erfahrenen Fachmannes nicht so zweckdienlich sein, worauf der

Verf. schon in dem Vorworte aufmerksam macht, da es als Grundlage für die Repetition im Einklang mit der Richtung der Vorlesungen dienen soll. Das Werk verrät ausgebreitete Kenntnis in der Literatur der alten und neuen Heidenwelt, setzt aber auch vieles als bekannt bei den Lesern voraus, was doch bei manchen kaum erwartet werden kann; auch dadurch wird das Studium des Buches erschwert. Auch ist es fraglich, ob es in der Apologetik namentlich für Studierende der Theologie zweckmäßig sei, gleich anfangs sie einzuführen in den Wirrwar und das Labyrint aller möglichen menschlichen Verirrungen und Träume auf religiösem Gebiete. Es braucht eine gewaltige Geduld und Überwindung sich hindurchzuarbeiten, bis man endlich zur tröstlichen Erscheinung einer wahren d. h. der christlichen Offenbarung gelangt. Es würde vielleicht ratsamer sein, direkt auf die wahre Offenbarung hinzusteuern, diese allseitig durch gewandten Gebrauch der Vernunft zu begründen gegen die Anfeindungen der Gegner, und dann von den lichten Höhen der christlichen Offenbarung die gebührende Kritik an all den Verirrungen des menschlichen Geistes zu üben. Doch das ist eine Frage der Methode, worüber andere anders denken.

Jedenfalls aber ist das besprochene Werk eine echt wissenschaftliche Leistung, tief durchdacht, fleißig gearbeitet, dem wir nur wünschen, es möge recht viele zum wahren Glauben führen oder darin befestigen und ihnen reiches Licht bieten, denselben wirksam und standhaft zu verteidigen gegen so viele Feinde aller Offenbarung.

Innsbruck. Hugo Hurter S. J.

Das Buch Daniel und die Geschichte. Von Dr. Joseph Zumbiehl, Oberlehrer. Beilage zum Jahresbericht des Bischöflichen Gymnasiums in Zillisheim 1906—1907. Straßburg. Buchdruckerei des ‚Elsässer'. 1907. 178 S.

Eine zeitgemäße Schrift, die wichtige kritische Fragen aus dem protokanonischen Buche Daniel behandelt, mit ruhiger Diskussion der Probleme, in klarem Stil, von mäßigem Umfang. Es sind elf Themata ausgewählt, von denen mehrere bereits in Artikelform in periodischen Blättern erschienen sind. Man darf dem Verfasser Dank wissen, daß er diese zerstreuten Artikel mit einigen Veränderungen nun mit den neuen Abhandlungen vereinigt und unter dem Titel ‚Das

Buch Daniel und die Geschichte', als Beilage zum Jahresberichte des Bischöflichen Gymnasiums in Zillisheim herausgegeben hat.

Das Buch hat zwei Teile, die freilich äußerlich im Drucke sich nicht aufdrängen, aber virtuell vorhanden sind. Im ersten Teile werden die Beziehungen des Buches Daniel zur Geschichte hervorgehoben und die Schwierigkeiten der modernen Kritiker geprüft und auf ihren wahren Gehalt zurückgewiesen. Im zweiten kürzeren Teil geht Zumbiehl auf die Beziehungen des Danielbuches zur alttestamentlichen Literatur näher ein und sucht den Wert schriftstellerischer Zitate zugleich prinzipiell zu beleuchten.

Es ist klar, daß die von Zumbiehl gegebenen Lösungen nicht durchwegs neu sind, sondern schon von Vorgängern entweder ganz oder teilweise vorgebracht wurden. Aber auch die Gegner der traditionellen Anschauung bezüglich des Danielbuches bringen keineswegs mit jedem neuen Kommentare neue und originelle Schwierigkeiten, sondern wiederholen die alten, auf die man längst schon geantwortet hat. Es ist daher verdienstlich genug, wenn Zumbiehl die ausgezeichneten Arbeiten eines Keil, Hävernick, Hengstenberg, Knabenbauer, Düsterwald, Henry, Vigouroux, Kaulen, Favre d'Envieu u. a. wieder verwendet, unter verschiedenen Beantwortungen sichtet, und der ihm wahrscheinlicheren beistimmt, um so dem Danielbuche jenen Charakter zu vindizieren, den es von jeher in der Kirche Christi besessen hat. In dieser Hinsicht bekundet das neue Buch eine reiche Belesenheit, einen findigen Kombinationsgeist, ein scharfes, klares Diskussionstalent und ein hervorragend kritisches Urteil, das Beachtung verdient, auch dort, wo man vielleicht nicht ganz mit dem Verfasser übereinstimmt, wie es mir ergeht rücksichtlich der Erklärung von Dan. 1, 1—2: ‚Die erste Einnahme Jerusalems durch Nebukadnezar (SS. 9—27).

Um dem Leser einen Begriff von der Stoffülle des Werkes zu geben, dürfte es zweckmäßig sein, einige Früchte aus dem Gebotenen so im Vorübergehen zu streifen.

1. ‚Die erste Einnahme Jerusalems durch Nebukadnezar'. Die Schwierigkeit liegt in der Zeitangabe (Dan. 1, 1). ‚Im dritten Jahr der Regierung Jehojakims' und ihrer Beziehung zu der Phrasis: ‚Nabuchonosor der König von Babel kam (בָּא) nach Jerusalem und belagerte es' (וַיָּצַר עָלֶיהָ) und zu der in V. 2 erzählten Tatsache, daß der König und ein Teil der Tempelschätze durch göttliche Fügung in die Hand Nebukadnezars gegeben wurden. Die moderne Kritik erblickt in Dan 1, 1 u. 2 einen Verstoß gegen die wirkliche Geschichte, da Nebukadnezar beschäftigt mit dem

großen Kriege gegen den Pharao Nechao, der bis Karkemisch am Euphrat vorgedrungen war, unmöglich im dritten Jahre Jehojakims vor Jerusalem anlangen, es belagern und einnehmen konnte. Die für den Pharao verhängnisvolle Schlacht bei Karkemisch (605) wurde erst im vierten Jahre des Jehojakim geschlagen. Der Lösungen für dieses Problem gibt es manche. Zumbiehl verteidigt folgende. Nebukadnezar sei nicht persönlich nach Jerusalem gekommen, sondern habe von seinem Hauptheere ein eigenes Expeditionskorps mit einem General an der Spitze abgeschickt. Dieses sei noch im dritten Jahre Jehojakims vor Jerusalem angekommen und habe es eingeschlossen. Die Belagerung aber habe sich bis ins vierte Jahr Jehojakims erstreckt, und es sei nicht ausgeschlossen, daß die in V. 2 erzählte Übergabe Jerusalems sich erst ereignete, als Nebukadnezar nach der Schlacht von Karkemisch auf der Verfolgung der Ägypter nach Jerusalem kam und mit dem Expeditionskorps sich vereinigte und nun den Widerstand der judäischen Hauptstadt brach. Nebenbei bespricht Zumbiehl noch ‚das Zeugnis des Josephus Flavius' (Ant. X 11, 1 und c. Ap. I 19) und ‚die Zeitrechnung im Altertum'. Die Lösung ist sehr sympathisch; doch einige Bedenken hindern mich, ihr anzuhängen; ich ziehe Knabenbauers Lösung vor.

2. ‚Das Datum Dan. 2, 1'. Der dreijährige Kurs, den Daniel und seine Gefährten durchmachen mußten, um für den Hofdienst bei Nebukadnezar tauglich zu sein, steht im Widerspruch mit dem Datum ‚im zweiten Jahre der Regierung Nebukadnezars. Hier (2, 1) steckt ein geschichtlicher Fehler, sagt die Mehrzahl der Kritiker, und Schrader verfehlt nicht beizufügen, Daniel habe geirrt, was zu dem ‚unfehlbaren Propheten' nicht passe. Zumbiehl gibt übereinstimmend mit Cornely (Intr. II 2), Prince, Marti, Jahn, Ewald den Widerspruch zu, indem er auf einen unabsichtlichen Textfehler durch Auslassung von עֶשְׂרֵה rekurriert. In dem mit Buchstaben geschriebenen Datum בּ', fiel durch irgend einen Unfall das Jod aus und es blieb nur das Beth zurück. Gewiß, die Schwierigkeit ist beseitigt auf eine ganz plausible Weise. Gleichwohl braucht nicht einmal ein solcher Textfehler notwendiger Weise angenommen zu werden, da bei genauer Nachrechnung Daniel und seine Gefährten im zweiten Jahre der Regierung Nebukadnezars wirklich ihren Bildungskurs schon durchgemacht haben können. Diese Hypothese namhafter Forscher steht aber auf nicht gar so schwachen Füßen, wie der Herr Verfasser meint.

3. ‚Der Wahnsinn Nebukadnezars'. Die moderne Kritik weist für die ungenaue Kenntnis der exilischen Geschichte im Verfasser unseres Danielbuches hin auf die siebenjährige Geisteskrankheit des Königs Nebukadnezars (Dan. 3, 31 — 4, 34 Hebr.). Mit apodiktischer Eleganz schreibt Marti: ‚Über die Frage, ob der Erzählung ein historisches Ereignis aus dem Leben Nebukadnessars zu Grunde liegt, ist eigentlich kein Wort zu verlieren'. Weil nämlich die alten Schriftsteller nichts dergleichen zu berichten wissen und auch die Assyriologen in den Inschriften nichts davon

gefunden haben, so soll die Darstellung im Buche Daniel nur den Anspruch machen dürfen, die freie Ausgestaltung einer im Volke lebenden Erzählung zu sein. Der Verfasser habe ihr die Form eines königlichen Ediktes gegeben, wodurch sie für jüdische Leser besonders wirksam sein mußte. Was Zumbiehl auf wenigen Seiten (SS. 33—45) sagt, ist eine mustergültige Antwort. Seine Untersuchung hat ergeben, ‚daß vom pathologischen und historischen Standpunkt aus an der Erzählung Daniels von dem Wahnsinn Nebukadnezars nicht zu rütteln ist'. Namentlich gut ist das über das hebräische Wort עדן Gesagte, das die Kritiker mit Vorliebe durch ‚Jahr' wiedergeben und das Urteil über einen Parallelbericht bei Abydenus (Eusebius, praep. evang. IX 41, 6).

4. ‚Belsazar'. ‚Belschassar — sagt Marti (Das Buch Daniel S. 35) — erscheint bei unserm Verfasser als Sohn Nebukadnessars und der letzte Herrscher des babylonischen Reiches; beides ist im Widerspruche mit der Geschichte'. Zumbiehl behandelt die Frage mit tunlichster Kürze ziemlich eingehend und entscheidet sich mit Recht dafür, daß der seit 1854 bekannte keilschriftliche Bel-šar-uṣṣur, Sohn des letzten chaldäischen Königs Naburid, mit dem biblischen Belsazar (Dan. 5) identisch sei. Auch für die Dan. 5, 10 auftretende Königin wird ein Schlußabsatz gespendet und die Möglichkeit offen gelassen, an die Witwe Nebukadnezars oder die Witwe Nerigliſſars zu denken.

5. ‚Darius'. Das Kapitel 6 ist eines der schwierigsten im ganzen Danielbuch. ‚Einen Meder Darius, der in Babel zwischen dem letzten babylonischen König und dem Perser Cyrus geherrscht hätte, gibt es nicht' (Marti, Daniel S. 42). Daß die gläubigen Exegeten für den biblischen Darius mehrere Gleichungen aufgestellt haben, darf nicht Wunder nehmen. Alle sind mehr oder minder ansprechende Hypothesen, die beachtenswerteste Hypothese, für die auch Zumbiehl sich ausspricht, scheint die zu sein, welche den biblischen Darius mit dem keilschriftlichen ‚Ugbaru' identifiziert. Mit Glück werden hiebei die Ausdrücke in Dan. 6, 1 nnd 9, 1 verwendet, um zu zeigen, daß nach der Bibel dieser Darius nicht die Würde eines eigentlichen Souveräns, sondern mehr das Amt eines Vizekönigs besitzt. ‚Bei der Annahme, Darius habe vor Cyrus nicht als souveräner medischer Herrscher in Babel regiert, läßt sich eine Abweichung des Buches Daniel in der Darius-Frage von der Profangeschichte nicht nachweisen'.

6. ‚Die Weltreiche'. Durch Vergleichung der Kapitel 2. 7. 8 wird die innere Zusammengehörigkeit der in ihnen enthaltenen Visionen aufgezeigt und bewiesen, daß die darin symbolisierten Weltreiche das assyrisch-babylonische, das medisch-persische, das mazedonisch-griechische und schließlich das römische sind. Das ist aber die traditionelle Ansicht, ‚welche die christliche Kirche von der Synagoge übernommen hatte' (S. 88). Mit diesem Nachweis, den einstens schon Düsterwald siegreich geführt hat, erhält die rationalistische Ansicht den Todesstoß, als sei der Horizont des Verfassers

des Danielbuches mit Antiochus Epiphanes und dem griechisch-mazedonischen Reich abgeschlossen.

7. ‚Der historische Gehalt des 11. Kapitels'. Das Kapitel enthält eine prophetische Schilderung der Entwickelung der heidnischen Weltmacht von der Zeit des Cyrus an bis zum Zerfall des mazedonisch-griechischen Weltreiches; es zeichnet die Stellung, welche die beiden aus dem mazedonisch-griechischen Reich hervorgehenden Königreiche des Nordens und Südens, zwischen welchen das heilige Land lag, gegen einander und zum heiligen Land einnehmen werden. Ein Kampf wird zwischen diesen beiden Königreichen sein und speziell wird das heilige Land selbst zum Objekt des Kampfes, der in einem ‚Verworfenen', einem Usurpator zu einer Höhe steigt, welche vorbildlich ist für den Kampf der Welt gegen das Gottesreich in der Endzeit. Zumbiehl übersetzt und erklärt das ganze Kapitel und führt den Leser ein in die Fülle der historischen Details. Er betont mit Recht, daß die ausführliche und sachgemäße Schilderung der Regierung des Antiochus Epiphanes nicht unbedingt einen Zeitgenossen erfordert, sondern daß auch ein früherer prophetischer Hagiograph ein solch genaues Bild der geschichtlichen Zustände des Judenvolkes unter Antiochus Ephiphanes geben konnte. Nicht zu folgen vermag ich jedoch dem Autor, wenn er (S. 132) meint, daß in der makkabäischen Zeit es nahe lag, zu dem Kapitel, das auf die Unterdrückung Bezug nahm, Randbemerkungen behufs Ergänzung und Erläuterung zu machen, die dann allmählich mit dem Texte zu einem Ganzen verwoben wurden. Daß in einer Übersetzung, wie die LXX ist, solche paraphrasierende Erläuterungen für unbedenklich gehalten wurden, begreife ich; daß aber der prophetische inspirierte heilige Urtext so von einem späteren Redaktor überarbeitet wurde oder daß der inspirierende Geist Gottes einen Redaktor in der makkabäischen Zeit zu solchen Korrekturen veranlaßt hat, geht über meine theologischen Begriffe der Inspiration und der Konservierung der heiligen Urtexte.

8. ‚Die Beschreibung babylonischer und persischer Sitten'. Ein schönes kleines Kapitel, das gegenüber den rationalistischen Anklagen beweisen will, daß der Verfasser des Danielbuches in der babylonischen und persischen Geschichte nicht minder bewandert ist und daß er ein Augen- und Ohrenzeuge der berichteten Ereignisse sein mußte.

9. ‚Der Bericht des Flavius Josephus über Alexander den Großen'. Sofern gegen die Geschichtlichkeit der Erzählung (Ant. XI 8, 5) bis jetzt keine durchschlagenden Gründe vorgebracht worden sind, mag das Zeugnis des jüdischen Geschichtschreibers ebenfalls das hohe Alter der prophetischen Stücke des Buches Daniel bestätigen.

10. ‚Das Selbstzeugnis des Verfassers'. Mit Glück und Geschick betont hier Zumbiehl die Identität des Verfassers mit dem Helden des Buches und urgiert mit Recht das Verbum כתב in Dan. 7, 1, das die schriftstellerische Tätigkeit Daniels bekundet.

Hiemit endet die Prüfung der historischen Angaben des Buches Daniel. Mit Interesse verfolgt selbst der Fachmann die Erörterungen Zumbiehls. Dieselben machen wahrlich den Eindruck, daß die Tradition über den Propheten Daniel als Verfasser dieser Schrift durch die Einwände der Gegner nicht erschüttert ist. Es folgt nun noch der kleinere zweite Teil des Werkes ‚Daniel in der alttestamentlichen Literatur'. Hier bringt Zumbiehl zunächst die Texte, in denen Daniel namentlich erwähnt wird, dann solche Redewendungen, die eine auffällige Ähnlichkeit mit der Schreibweise des exilischen Propheten an den Tag legen. Die Themata lauten in chronologischer Folge gesammelt: 1. ‚Daniel und Ezechiel'; 2. ‚Daniel und Matthathias'; 3. ‚Daniel und Zacharias'; 4. ‚Daniel und Jesus Sirach'; 5. ‚Die Stellung Daniels im hebräischen Kanon'. Es lohnte sich wohl der Mühe, auch hier im zweiten Teil einen Streifzug zu machen wie im ersten Teile. Doch der Leser dieser Zeitschrift möge sich mit der Versicherung begnügen, daß auch diese Partie würdig der ersten sich anreiht, und daß somit das ganze Werk für jeden Theologen und jeden Priester im Amte eine belehrende Lektüre bildet, die dazu dient, die altchristliche Vorliebe für das kanonische Buch Daniels wieder aufleben zu lassen.

Innsbruck. Matthias Flunk S. J.

Die Apostelgeschichte. Übersetzt und erklärt von Dr. Joh. E. Belser. In: Kurzgef. wiss. Kommentar zu den hl. Schriften des N. Test., auf Veranlass. der Leo-Ges. hrsg. v. Dr. Bernh. Schäfer und Dr. Erasmus Nagl. III. Bd. 1. Hälfte. Wien 1905. Mayer. Gr. 8. (X + 339).

Professor Belser ist schon vor Jahren mit ‚Beiträgen zur Erklärung der Apostelgeschichte' an die Öffentlichkeit getreten und hat seither des öftern für die Echtheit des hl. Buches eine Lanze eingelegt; auch hat der emsige Forscher das schwierige Kapitel ihrer Chronologie mit Geschick zu ergründen gesucht und zu der Frage über den doppelten Text der Apostelgeschichte Stellung genommen. Im vorliegenden Werke legt er uns die reife Frucht seiner vielen Vorarbeiten zu einem Gesamtbild geordnet vor.

Der griechische Urtext ist wie in den andern von der Leogesellschaft veröffentlichten Kommentaren durch eine genaue deutsche Über-

setzung ersetzt, welche auch die Verschiedenheiten zwischen Vulgata und Urtext erwähnt. — In der Einleitung (S. 1—22) werden im Auszug jene Fragen berührt, die der Verfasser in seiner inhaltsreichen ‚Einleitung in das Neue Testament' ausführlich behandelt. Die Erklärung selbst trägt in bündiger Kürze, mitunter nur in der Form einer Paraphrase, alles vor, was zum Verständnis der zweiten Schrift des dritten Evangelisten dient.

Einzelne Spezialfragen, besonders jene, welche in jüngster Zeit Gegenstand verschiedener Erörterungen waren, finden in den Anmerkungen eingehende und klare Darstellung und Beantwortung. Daneben werden über die Zeitgeschichte, über römische Provinzverwaltung, über Militär-, Gerichts- und Schiffahrtswesen Aufschlüsse in reichster Fülle und zuverlässigster Weise geboten.

Die Kürze, der sich der Verfasser befleißen mußte, entschuldigt es, daß er die Resultate seiner früheren Forschungen meist als bekannt voraussetzt oder nur kurz wiederholt, ein Umstand, der den Leser allerdings nötigt, diese früheren Publikationen Belsers nachzuschlagen.

Über manche im Kommentar enthaltene These ist allerdings noch nicht das letzte Wort gesprochen, z. B. über einzelne Probleme der Chronologie, über die S. 252—54 berührte Frage von den Kultusversammlungen; aber man wird auch hier dem rastlosen Forscher vielen Dank wissen, der durch seine sorgfältigen Untersuchungen manche Frage der definitiven Lösung näher gebracht hat. In einigen Punkten wird sich wohl die Mehrzahl der Theologen in einem andern Sinne entscheiden, z. B. in der Frage über den doppelten Text der Apostelgeschichte und wohl auch in Bezug auf die Erklärung des Pfingstwunders, welches S. 38 f. als ein Sprech- und Hörwunder erklärt wird.

Im einzelnen seien noch folgende kleinere Versehen erwähnt. Es ist nicht recht wahrscheinlich, daß bei der Belagerung von Jerusalem im J. 70 die auf dem Ölberg stationierte Legion ihr Lager ‚auf dem Jerusalem abgekehrten Ostabhange des Berges hatte' (S. 31); jedenfalls spricht der Ausdruck des Josephus Flavius (B. J. V 2, 3 n. 70 Niese VI 444) ‚κατὰ τὸ Ἐλαιῶν καλούμενον ὄρος' nicht dafür und es ist kaum denkbar, wieso dann die Entfernung nur 6 Stadien = c. 1·11 km betragen konnte. — Die Identifizierung des Act. 3, 2. 10 erwähnten ‚schönen Tores' mit dem ‚Tor, welches vom Osten vom Kidrontale her in den Tempelvorhof führte' (S. 58) ist nach den Ausführungen von E. Schürer in der Zeitschrift für neutest. Wissenschaft VII (1906) 51—68 wohl nicht mehr zu halten. — Der S. 115 erwähnte Verfasser der bekannten Pilgerbeschreibung aus dem Ende des 6. Jahrh. ist nicht Antonin, sondern ‚Anonymus von Piacenza' zu nennen (vgl. diese Zeitschrift XXVI [1902] 760—70). — S. 18—20 wird

die Frage über die Einteilung der Apostelgeschichte behandelt; dabei verdient wohl ein Vorschlag Berücksichtigung, den P. Hetzenauer in den Randbemerkungen seiner Biblia sacra vulgatae editionis (Oeniponte 1906) p. 1004—33 vorlegt. Nach ihm zerfällt das hl. Buch in drei Teile: Ecclesia apud Judaeos (c. 1—7), Ecclesia transiens ad gentes (c. 8—12), Ecclesia apud gentes (c. 13—28). Der sachliche Vorzug dieser Hypothese ist einleuchtend, wenngleich bereitwillig zugestanden werden soll, daß der Umfang der Teile nicht ganz proportioniert ist. — Daß der Vorschlag Mommsens zum Texte 23, 27 als ‚ganz verfehlt' abzuweisen ist, scheint nicht recht begründet zu sein, da es sich nur um eine Änderung der Interpunktion und nicht um eine Textänderung handelt; der Bericht würde dann noch besser mit dem Tatbestande übereinstimmen. — Der Bemerkung zu Act. 27, 37 möchte Referent nicht beistimmen.

Das reichhaltige Werk, das in der angenehmsten Form so viel Gutes zur Erklärung des Geschichtswerkes des hl. Lukas bietet, sei hiemit bestens empfohlen.

Innsbruck. U. Holzmeister S. J.

Casus conscientiae in praecipuas quaestiones theologiae moralis proposuit et solvit Dr. Carolus Szczeklik, theologiae moralis in seminario Tarnoviensi professor ordinarius. Tarnoviae, Sumptibus auctoris, 1906. IV. 384 S.

Das ist eine Kasussammlung ganz eigener Art. Sie enthält nicht so sehr schwierigere, verwickelte Fälle, die entwirrt und nach den richtigen Moralprinzipien gelöst werden, sondern vielmehr eine Reihe von Schulbeispielen, die zur Erklärung und Erläuterung der vorgetragenen Lehrpunkte dienen. Diesen Zweck, den der Verfasser sich ausdrücklich vorgesetzt, hat er auch vollständig erreicht. Die Benützung des vorliegenden Buches ist demnach Anfängern im Studium der Moral besonders zu empfehlen. Vor allem in der allgemeinen Moral unterläßt es der Verf. nicht, bei der Lösung der vorgelegten Fälle Prinzip und Anwendung bis ins Einzelne zu zergliedern. Eine psychologische und ethische Analyse der sittlichen Handlungen und der inneren Akte ist zur Einführung in das Verständnis der Moral unerläßlich. Ganz besonders werden aber die Landsleute des Verf. an dem Buche Interesse finden. Weil die kasuistische Literatur keine Schrift aufweist, welche die vorgelegten Kasus dem polnischen Volksleben entnimmt, hat er sich entschlossen, diese Kasuistik zu verfassen und dabei

die zu lösenden Fälle nicht schon vorhandenen Büchern zu entnehmen, sondern selbst aus dem stets reichlich fließenden Quell des täglichen Lebens seiner Umgebung zu schöpfen, und zwar aus den modernen Lebensverhältnissen und der jetzigen Volkssitte. Die Kasus tragen darum nicht selten ein nationales Gepräge. Ebenso ist es unverkennbar, daß der individuelle Charakter und das Volksbewußtsein auf die Wahl der Meinungen, die vorgezogen, und auf die Wertung der Beweisgründe, die angeführt werden, Einfluß üben: *meae conscientiae plus convenit sententia opposita.*

In strittigen Fragen pflegt sich der Verf. unter Angabe des bestimmenden Grundes für eine Meinung zu entscheiden, ohne sich jedoch in eine weitere Entwicklung des Beweises oder in eine Entwertung der entgegenstehenden Ansichten einzulassen. Nur selten begnügt er sich, die verschiedenen Meinungen der Theologen anzugeben und, ohne sich für eine derselben zu entscheiden, nur einen Ausweg für die Praxis der Seelsorge zu suchen. Daß andere mitunter eine Lösung oder eine Begründung anders gewünscht und zu einigen Behauptungen des Verf. ein Fragezeichen gemacht hätten, ist bei einem derartigen Werke selbstverständlich; aber das wird jeder gestehen, daß die Einführung in das Studium der Moral und die Vorbereitung des Priesterkandidaten für die Verwaltung des Bußsakramentes mit dem Ernste und der Sorgfalt behandelt werden, welche die Wichtigkeit und Erhabenheit der Sache verdienen.

Innsbruck. H. Noldin S. J.

Kirchenrechtliche Abhandlungen. Herausg. von Dr. Ulrich Stutz. Stuttgart, Ferd. Enke. Heft 25/26, 27—29.

Zu den interessantesten und verdienstvollsten Publikationen der unter Leitung von Dr. Ulrich Stutz herausgegebenen ‚Kirchenrechtlichen Abhandlungen' gehören die 2 stattlichen Bände, die den Titel führen: ‚Staat und katholische Kirche in den deutschen Bundesstaaten' und von Dr. Joseph Freisen bearbeitet wurden. Der erste Band (Heft 25 und 26 der ‚Kirchenrechtlichen Abhandlungen') behandelt die Staaten: Lippe und Waldeck-Pyrmont (XII + 409 Seiten) der zweite (Heft 27 bis 29) die Bundesstaaten: Anhalt, Schwarzburg-Rudolstadt, Schwarzburg-Sondershausen, Reuß-Greiz, Reuß-Schleiz,

Sachsen-Altenburg, Sachsen-Coburg und -Gotha (XII + 500 Seiten).

Zwei Momente verleihen dieser Arbeit besonderen Wert: sie erschließt zunächst ein selbst in Fachkreisen bisher fast unbekanntes Gebiet; sodann leistet sie der Praxis große Dienste und fördert nicht allein die Theorie.

In fast allen kleinen Staaten, welche den Gegenstand dieser auf amtlichen Aktenstücken beruhenden rechtshistorischen und dogmatischen Darstellung bilden, war durch die ‚Reformation' das katholische Leben begraben worden; erst in den letzten Dezennien gelang es durch eine glückliche Neuregelung der katholischen Seelsorge, dasselbe wieder zu neuer Tätigkeit zu entfalten. Diesen Werdegang schildert Freisen auf Grund eines reichen Quellenmaterials, das er mit ebensoviel Fleiß und Mühe gesammelt als Geschick verarbeitet hat. Da er dieses Material im Wortlaute unter der Rubrik ‚Gesetze u. Verordnungen' nach bestimmten Gesichtspunkten systematisch geordnet wiedergibt, besitzt seine Arbeit zugleich den Wert einer hochinteressanten kirchenrechtlichen oder richtiger staatskirchenrechtlichen Quellensammlung.

Es konnte nicht ausbleiben, daß der gelehrte Verfasser bei dieser gründlichen Art der Behandlung seines Gegenstandes nicht selten zu Ergebnissen gelangte, die mit den bisherigen unbestrittenen Auffassungen auch in Lehrbüchern der Kirchengeschichte nicht harmonieren; wer in Zukunft über die Geschichte der Kirche in Deutschland seit der Reformation schreiben will, darf an Freisens Arbeit nicht vorübergehen.

Mit dieser Gründlichkeit verbindet sich das Streben nach voller Objektivität; Fehlgriffe und Mängel auch der kirchlichen Behörden werden ungescheut gebrandmarkt — bisweilen sogar mit einer auffallenden Schärfe, wenn es sich um die Congregatio de Propaganda fide handelt (so beispielsweise II, 5).

Was schon allgemein bekannt war und auch bei den Verhandlungen über den Toleranzantrag des deutschen Zentrums in die breite Öffentlichkeit drang: eine Bevormundung oder vielmehr Unterdrückung katholischen Lebens (namentlich in einigen dieser Bundesstaaten) der kleinlichsten Art, die jeder Toleranz spottet und von einer kaum glaublichen Rückständigkeit Zeugnis ablegt — das ist bei Freisen dokumentarisch erwiesen. Doch fehlt es auch nicht an manchen wohltuenden Lichtblicken edler, hochherziger Gesinnung gegenüber den katholischen Untertanen.

An dieser Stelle sei ausdrücklich verwiesen auf das interessante Bild ‚von der räumlichen Ausdehnung der Paderborner Diözese und der rechtlichen Stellung, in welcher der jeweilige Ordinarius zu den einzelnen Sprengeln derselben steht', womit der gelehrte Verfasser sein Werk mit umso mehr Recht einleitet (I S. 3—26), als diese kleinen Bundesstaaten der kirchlichen Jurisdiktion des Bischofs von Paderborn unterstanden, bezw. noch gegenwärtig unterstehen. Mit hoher Befriedigung und aufrichtigem Dank gegen den Verfasser scheidet der Referent von dem Werke, das eine Zierde des Stutz'schen kirchenrechtlichen Sammelwerkes bleibt.

Innsbruck. Michael Hofmann S. J.

Die liturg'sche Gewandung im Occident und Orient nach Ursprung und Entwicklung, Verwendung und Symbolik. Von Joseph Braun S. J. Mit 316 Abbildungen. Freiburg, Herder, 1907. Lex.-8. XXIV + 798 S.

Seit Fr. Bocks ‚Geschichte der liturgischen Gewänder des Mittelalters' (1856—1871) erschien in deutscher Sprache kein Buch mehr, das diesen Gegenstand allseitig und ausführlich behandelt hätte; und doch nahm gerade seit jener Zeit das Studium der historischen Quellen und die kritische Erforschung der Denkmäler einen solchen Aufschwung, daß die gewonnenen Resultate eine Neubearbeitung dieses Gebietes dringend notwendig machten. Diese neueren einschlägigen Forschungen sind in vorliegendem Werke sämtlich verwertet. — Auch bietet dasselbe einen wertvollen Beitrag zu dem vergleichenden Studium der Liturgien, ‚das kaum begonnen hat und das so viel Licht auf ihren Ursprung wirft' (Cabrol, Die Liturgie der Kirche, übers. v. G. Pletl. Kempten 1906, S. 5). Soweit als es nämlich die spärlichen Quellen gestatten, wird auch die Kultgewandung der orientalischen Riten in den Kreis der Untersuchung gezogen und stets mit der abendländischen Sakralkleidung verglichen. Dabei hütet sich jedoch der Verfasser vor jeder unbewiesenen Behauptung und begnügt sich mit einem ‚könnte', ‚dürfte', wo das vorhandene Beweismaterial zu einem abschließenden Urteil nicht hinreicht.

Um dem Leser ein möglichst selbständiges Urteil über die behandelten Fragen zu ermöglichen, schickt der Verfasser seinem Buche eine längere Einleitung über Gegenstand und Methode, Quellen

und Bearbeitungen voraus. ‚Was die Methode der Behandlung der einzelnen Gewandstücke anlangt, so werden diese zunächst nach Beschaffenheit und Verwendung geschildert, wie es der gegenwärtige Brauch will. Die heutige liturgische Kleidung ist ja das Ergebnis nicht des Zufalls, sondern einer langen Entwicklung. Wer daher an das Studium eben dieses Prozesses herantreten will, tut gut, vor allem sich mit dem Resultat desselben recht vertraut zu machen. Je klarer und bestimmter dieses vor seinem Geiste steht, um so besser wird er die verschiedenen Phasen in der Ausgestaltung der liturgischen Gewandung und die in ihr jeweilig zum Ausdruck kommende Tendenz verstehen. Die Untersuchung über die Entwicklung der Kultgewänder selbst knüpft an das nachweisbar früheste Auftreten der letzteren an, um dann von da bis zur Gegenwart herabzusteigen. Die Erörterung über ihren Ursprung und ihre Ableitung macht in der Regel den Beschluß'. (S. 4.) ‚Die Punkte, welche bei Behandlung der einzelnen Gewänder in Betracht kommen, sind: Ursprung, formelle Entwicklung, stoffliche Beschaffenheit, Ausstattung, Träger, Verwendung im liturgischen Dienst, Farbe, mystische Deutung und Segnung. Auf die erstern sechs muß bei jedem der verschiedenen Ornatstücke eingegangen werden; dagegen empfiehlt es sich, die drei letzten erst nach Abschluß der den Gewändern gewidmeten Untersuchungen zusammenfassend zu besprechen'. (S. 3.)

Nach den angeführten Gesichtspunkten werden zunächst die liturgischen Untergewänder behandelt, nämlich der Amikt, der Fanone, die Albe, das Cingulum, das Subcinctorium, das Rochett und Superpelliceum. (1. Abschnitt S. 21—148.) Besonders beachtenswert in diesem Abschnitte sind die Kapitel über die ausschließlich päpstlichen Kleidungsstücke, den Fanone und das Subcinctorium.

Der Fanone ist bereits seit dem 13. Jahrhundert ein liturgisches Sondergewand des Papstes. Gegenwärtig hat er das Aussehen eines doppelten weißen Seidenkragens, den der Papst über dem gewöhnlichen Schultertuche und den übrigen liturgischen Gewändern trägt. Noch im 15. Jahrhundert hatte er wie der Amikt das Aussehen eines um die Schultern gelegten Tuches; daher trug der Papst außer dem Fanone kein anderes Schultertuch. Erst mit der glänzenderen Ausstattung des Fanone kam in der päpstlichen Kleidung noch das gewöhnliche Schultertuch, der Amikt, in Gebrauch. Wie der Fanone eine auszeichnende Ergänzung des Amiktes, so ist das päpstliche Subcinctorium eine auszeichnende Ergänzung des Cingulums. Durandus bezeichnet seinen ursprünglichen Zweck mit den Worten: ‚Est subcingulum illud, quod dependet a cingulo,

quo stola pontificia cum ipso cingulo colligatur (Rationale l. 3 c. 1, n. 3, f. 64). Bei der großen Länge der Stolen von 3 m und mehr empfahl es ſich, die beiden über die Schultern herabhängenden Teile am Cingulum zu befeſtigen, bezw. auch aufzuſchürzen. Zu dieſem Zwecke bedienten ſich die Biſchöfe eines ſeidenen verzierten Bandes, das am Cingulum befeſtigt wurde. Später kam dasſelbe außer Gebrauch und erhielt ſich nur als päpſtliches Sondergewand in Form eines manipelartigen Stoffſtreifens von der Farbe des Meßgewandes. Am unteren Ende iſt auf der einen Seite ein Kreuz, auf der andern ein Lämmchen in Gold aufgeſtickt. Das ganze wird am Cingulum befeſtigt, ſo daß es ein wenig links frei herabhängt. Der Papſt trägt es gegenwärtig nur, wenn er feierlich pontifiziert.

In der Frage nach dem Urſprung des gewöhnlichen **Amiktes** weiſt der Verfaſſer auf Grund des vorhandenen Quellenmaterials die Anſicht Rohaults de Henry (La messe VII 410), es ſei vor allem Hauptbedeckung geweſen, entſchieden zurück. Der Amikt iſt das aus der römiſchen Profankleidung herübergenommene Hals- oder Schultertuch, das mit den verſchiedenſten Namen, wie **amictus, focale, palliolum, pallium, mappula, orarium** bezeichnet wurde. Es war jedoch gebräuchlich, während des Anziehens von Albe und Kaſel mit dem Amikt das Haupt zu umhüllen und ihn erſt nach Anlegen der Kaſel herabzuſtreifen, ſo daß er ringsum in breiten Falten den Hals umgab. An dieſe Anlegungsweiſe erinnert ja auch noch das heutige Gebet beim Anlegen des Amiktes: ‚**Impone, Domine, capiti meo galeam salutis . . .**‘, ſowie der Gebrauch, mit dem Schultertuche zuerſt den Kopf zu berühren. Vom 12. Jahrhundert bis zum Ausgang des Mittelalters pflegte man den Amikt mit einem Beſatz aus koſtbarem Stoff und reichen Stickereien zu verzieren; ein ſolches Humerale wurde beim Ankleiden ſo über den Kopf gelegt, daß der Beſatz in einer Länge von 40—50 cm von Schläfe zu Schläfe reichte und beim Herabſtreifen oberhalb der Kaſel einen Kragen bildete. — Zurückzuweiſen ſind auch die Erklärungen, der Amikt ſei eine abſichtliche Nachbildung des altteſtamentlichen Ephods oder eine ſymboliſche Darſtellung des ‚Helmes des Heiles‘ geweſen. Denn ‚wer die Geſchichte der liturgiſchen Gewänder verfolgt hat, weiß, daß nicht myſtiſche Anſchauungen und Grübeleien die Sakralkleidung geſchaffen haben, ſondern daß ſich dieſe naturgemäß aus der Volkstracht herausgeſtaltete, und daß die mehr oder minder tiefſinnigen und anſprechenden Deutungen, welche die liturgiſchen Kleider erfahren haben, nicht denſelben vorausgingen, ſondern an das Beſtehende anknüpften‘ (S. 45).

Dies zeigt sich sehr deutlich in der Geschichte der Albe, die ursprünglich das gewöhnliche Unterkleid, nämlich die Tunika, war. Während jedoch die große Masse des Volkes sich einer kurzen Tunika bediente, erschien für die Liturgie die weite bis zu den Knöcheln reichende am passendsten. Sie blieb darum auch dann noch im liturgischen Gebrauche, als sie aus der Profankleidung ganz verschwunden war. Im Verlaufe des Mittelalters erlitt sie verschiedene Modifikationen und eine reichere Ausstattung, ohne jedoch ihren Grundcharakter zu verlieren. Um die Mitte des 12. Jahrhunderts begann allmählich das Superpelliceum als liturgisches Gewand der Minoristen und zum Teile auch der Priester an die Stelle der Alba zu treten, ohne jedoch dieselbe zu verdrängen. Ursprünglich war es wohl — wie der Name sagt — ein Gewand, welches die Mönche im Winter über ihren Pelzkleidern namentlich beim Chorgebete trugen. Über den schweren Pelzkleidern konnte man die Albe nicht leicht gürten; auch waren enge Ärmel unbequem. Man ließ sie deshalb ungegürtet, machte sie etwas kürzer und gab ihr weite Ärmel. Durch diese letzteren unterscheidet sich das Superpelliceum noch heute von dem sonst ganz ähnlichen Rochett. Dieses stammt ‚von der alten klerikalen camisia (einem linnenen Untergewand) her, und entstand, indem diese aus dem allgemeinen Gebrauche ausschied und zum auszeichnenden Gewand des höheren Klerus wurde, ohne dabei ihren ursprünglichen Charakter eines nur außerliturgischen Gewandes zu verlieren‘. (S. 132.)

Allseitig und gründlich werden im 2. Abschnitte die liturgischen Obergewänder: Die Kasel, Dalmatik mit Tunicella und das Pluviale behandelt (S. 149—358). Der Ursprung der Kasel ist zweifelsohne auf ein Obergewand in der gewöhnlichen Volkskleidung zurückzuführen, wie sie in den ersten Jahrhunderten n. Chr. bei den Römern und Griechen gebräuchlich war. Dieses Obergewand war entweder ringsum völlig geschlossen und nur mit einer Öffnung zum Durchlassen des Kopfes versehen oder vorn in der Mitte vom Saum bis etwas unterhalb der Brust aufgeschlitzt. Aus letzterer Form entwickelte sich das heutige Pluviale, aus ersterer zunächst die sogenannte Glockenkasel. Das Pluviale machte nur geringe Veränderungen durch, die sich mehr auf Ausstattung und Gebrauch, als auf die Form bezogen. Einmal zum gewöhnlichen klerikalen Mantel geworden, entwickelte es sich in 3 Phasen zum liturgischen Gewande: zuerst ist es festtägliches Gewand der Mönche

beim Gottesdienſte, ein ſchönerer Feſtmantel, ſtatt des gewöhnlichen und alltäglichen; dann wird es das eigentliche Feſtkleid der liturgiſchen Sänger; ſchließlich erſetzt es bei einigen Funktionen des Prieſters die bis dahin übliche Kaſel. — Ungleich bedeutender ſind die Veränderungen, welche die Kaſel von ihrer urſprünglichen bis zur heutigen Geſtalt durchmachte. Am verhängnisvollſten für die Umformung der Kaſel war die Zeit vom 12.—16. Jahrhundert. Zur Bequemlichkeit der Arme ſtutzte man beſonders an den beiden Seiten die Kaſeln immer mehr zu. Am Beginn des 12. Jahrhunderts betrug die Länge der Kaſeln auf den Armen etwa 160 cm, im 13. Jahrhundert ſank ſie bereits auf 145 cm. im 14. auf 120 cm, im 15. auf 80 cm, im 16. auf 45 cm. Den letzten Schritt machte man in der 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts; bis dahin betrug wenigſtens die Rückenbreite durchſchnittlich 80 cm; vom Ende des 17. Jahrhunderts ſtutzte man auch den Rückteil der Kaſel zu bis er im 18. Jahrhundert nur mehr 60 cm breit war. Den leitenden Grundſatz enthält ein Pariſer Zeremoniale: **Revolutae illae partes ut superfluae amputandae sunt** (De Verte, Explication simple, littérale et historique des cérémonies de l'Église. 318 note). Da die Beſtimmungen über den Stoff der Kaſel erſt aus der neueſten Zeit ſtammen, ſo hatte die Geſchmackloſigkeit auch in der Wahl des Stoffes ein freies Feld. Das 18. Jahrhundert gefiel ſich unter anderem in der Anfertigung von Lederkaſeln; eine ſolche aus dem biſchöflichen Palais in Eichſtätt führt der Verfaſſer im Bilde vor. Ein anderes Bild zeigt eine aus Stroh gefertigte Kaſel, die im Prager Domſchatz aufbewahrt wird. — Hat ſich auch unſere Zeit von ſolchen Verirrungen abgewendet, ſo bleibt doch noch in der Wiedereinführung würdiger Kaſeln ſehr viel zu tun übrig. Es ſteht auch nichts im Wege, zu älteren, ſpät-mittelalterlichen Formen zurückzukehren. Als ſich einſt Dr. Bock zu Rom in der Anima einer gotiſchen Kaſel bedient hatte, ſchien es zwar, als ſollte dieſe Form verboten werden. Der apoſtoliſche Zeremonienmeiſter Mſgr. Johannes Corazzo faßte ein ſehr ausführliches Votum in 131 Nummern ab, das mit vier Anfragen an die Ritenkongregation ſchloß; die zweite Frage lautete: ob die ſogenannte gotiſche Form zu tolerieren oder zu verbieten ſei. Corazzo ſchlug als Antwort vor: ‚zum erſten Teile: Nein, zum zweiten: Ja'. — Dieſes Dekret kam aber nicht zuſtande. ‚Im Gegenteil dürfen ſolche Kaſeln, und zwar auch dann, wenn ſie mit Gabelkreuz ausgeſtattet ſind, nunmehr als

zweifellos zuläſſig gelten, ſeitdem der päpſtliche Viſitator bei der jüngſten visitatio apostolica zu Rom gelegentlich ſeiner Tätigkeit im Campo Santo keinen Anſtand gegen die dort befindlichen Meßgewänder dieſer Art erhoben, ſondern ihre Verwendung beim heiligen Opfer geſtattet hat' (S. 200).

Weniger Veränderungen als die Kaſel waren die Dalmatik und Tunicella unterworfen. Es iſt daher kein Grund vorhanden, von ihrer gegenwärtigen Form abzugehen. Nur wäre zu wünſchen, daß ſie mit geſchloſſenen Ärmeln hergeſtellt werde und nicht mit bloßen Ärmellappen. Dieſes letztere erſcheint auf Grund der hiſtoriſchen Unterſuchungen Brauns als Verirrung. Auch der urſprüngliche Unterſchied zwiſchen Dalmatik und Tunicella könnte nach den Anweiſungen der Prager Provinzialſynode (Tit. 5, c. 7) dadurch angedeutet werden, daß die Tunicella kleiner und kürzer gemacht würde als die Dalmatik und engere und kürzere Ärmel erhielte. Ihren Urſprung haben beide Gewänder in einer Obertunika, einer Art Überrock mit Ärmeln. Eine ſolche Tunika fand als liturgiſches Kleid zuerſt in Rom Eingang; es war aber anfangs nur dem Papſte und ſeinem Diakon geſtattet, dieſelbe zu tragen; im neunten Jahrhundert war ſie jedoch ſchon allgemein bei den Biſchöfen und ihren Diakonen gebräuchlich. Die Subdiakone bedienten ſich dagegen bis gegen den Anfang des 9. Jahrhunderts der Planeta (Kaſula). Die Obertunika, die ſie von dieſer Zeit an zu tragen begannen, war enger und kleiner als jene der Diakone. Als man aber allmählich die Ärmel der Dalmatik kürzer und kleiner, die der Tunicella weiter und länger machte, verlor ſich der Unterſchied zwiſchen beiden Gewändern. Auch hörte die Planeta auf, Gewand des Subdiakons zu ſein, wie ſie ſchon früher aufgehört hatte, zur liturgiſchen Kleidung des Diakons zu gehören. Nur für einige Tage des Kirchenjahres mit ausgeſprochenem Bußcharakter blieb noch die Planeta plicata das liturgiſche Oberkleid der Miniſtri, weil die Dalmatik und dementſprechend ſpäter auch die Tunicella von Anfang an nach römiſcher Anſchauung den Charakter eines Freudengewandes hatte. Vor der Einführung des Farbenkanons waren ſie auch ſtets von heller, meiſt weißer Farbe; für die Planeta dagegen waren verſchiedene Farben gebräuchlich; in der Bußzeit wurde die braune oder ſchwarze, ſpäter die violette Farbe gewählt.

Dieſen umfangreichen Unterſuchungen ſchließen ſich 4 kürzere Kapitel über die liturgiſchen Bekleidungsſtücke der Hände, der Füße und des Kopfes an. (III. Abſchnitt, S. 359—514.)

In den 3 ersten werden nur bischöfliche Gewänder: die Pontifikalhandschuhe, die pontifikale Fußbekleidung und die Mitra besprochen. Dieselben entstammen einer verhältnismäßig späten Zeit. Bedeutendere Veränderungen in der Form erlitt im Laufe der Zeit nur die Mitra, die nach der Ansicht des Verfassers erst zwischen 900 und 1000 eingeführt wurde. Der Verfasser ist sich wohl bewußt, durch diese Behauptung in Gegensatz zu vielen bisher landläufigen Anschauungen zu treten; darum verwendet er große Sorgfalt auf die Widerlegung der Argumente und auf die richtige Erklärung der Zeugnisse, worauf sich die Verteidiger gegenteiliger Meinungen berufen. Ursprünglich war die Mitra nichts anderes als eine helmartige, aus weißem Stoff gemachte Mütze des Papstes. Allmählich bedienten sich auch die Bischöfe eines ähnlichen Kopfschmuckes, zuerst infolge eines ausdrücklichen päpstlichen Privilegs, später infolge des entstandenen Gewohnheitsrechtes. Dem Papst allein blieb eine besondere Form des Kopfschmuckes vorbehalten, die Tiara. Dieselbe erhielt jedoch nie liturgischen Charakter. Obwohl desselben Ursprunges wie die Mitra, nahm ihre Entwicklung eine andere Richtung, als der ursprünglich mützenartige Kopfschmuck zuerst mit einem, später mit drei Kronreihen geziert wurde.

Noch späteren Ursprungs als Mitra und Tiara ist das Birett. Trotzdem dasselbe keinen eigentlich liturgischen Charakter hat, sondern bloß im allgemeinen klerikale Kopfbedeckung ist, findet es dennoch auch in der Liturgie ausgiebige Verwendung (S. Linzer Quartalschr. 1885, 591 ff.). Seine ganze Entwicklung veranschaulicht der Verfasser in einem sehr instruktiven Bilde S. 513. In demselben sind 16 verschiedene Formen des Biretts nebeneinandergestellt, wie sie die Figuren auf Grabplatten in den Domen von Augsburg, Bamberg, Regensburg und Würzburg darstellen. Die Entwicklung vollzog sich vom 14.—17. Jahrhundert. ‚Um das 16. oder den Beginn des 17. Jahrhunderts kommt es ferner auf, das Birett statt mit einer Einlage aus steifem Stoff mit einer solchen aus Pappdeckel zu versehen. Das moderne Birett war damit fertig; seitdem ist es das straff mit Zeug überzogene Pappdeckelgestell, aus welchem oben drei oder 4 bretterartige, schwibbogenförmige Aufsätze hervorwachsen, die in der Mitte bei einer Quaste oder einem kleinen Zipfelchen zusammentreffen‘ (S. 513).

Eine besondere Stellung in den liturgischen Gewändern nehmen die Insignien ein; dieselben werden darum auch gesondert im

4. Abschnitte (S. 515—700) behandelt; es sind: Manipel, Stola, Pallium und Rationale. So klar die Verwendung des Manipels, früher auch mappula, sudarium, mantile, fano, manuale und sestace genannt, seit dem 9. Jahrhundert bezeugt ist, so unklar ist dennoch der Ursprung dieser liturgischen Insignie. Der Verfasser führt 3 verschiedene Theorien an, welche den Ursprung des Manipels zu erklären suchen: ‚die eine will ihn auf ein Handvelum, die zweite auf ein diakonales Diensttuch, die dritte auf ein Schweißtuch zurückführen'. (S. 554.) Letzterer Ansicht pflichtet auch Braun bei, nur mit dem Zusatze, daß der Manipel ursprünglich ein von der Etikette gefordertes feines Tuch war, ‚das zur Vervollständigung der liturgischen Tracht gehörte, und mehr der Zierde als des praktischen Gebrauches wegen in der Hand oder auf dem Arm getragen wurde, ähnlich wie das bekannte, mit Spitzen besetzte Battisttüchlein, das noch jetzt nicht ganz ausgestorben ist, eine mappa da etichetta, wie P. Grisar (anal. rom. 683) treffend bemerkt'. (S. 559.) Zur Insignie des Subdiakons wurde der Manipel erst, als die Subdiakonen eine solche Bedeutung erlangt hatten, daß es entsprechend schien, ihnen eine der des Diakonates analoge Insignie zu geben. Früher wurde der Manipel wenigstens in Rom auch von Akolythen getragen.

Die bedeutendste der liturgischen Insignien in der Sakralkleidung ist die Stola. Die verschiedene Art, wie Diakone, Priester und Bischöfe dieselbe tragen, deutete den verschiedenen Grad der priesterlichen Gewalt an. Über ihren Ursprung wurden noch mehr Hypothesen aufgestellt als über den des Manipels. Manche fassen die Stola als den noch allein übrig gebliebenen Besatz eines früher vollständigen Profan-Gewandes auf. Andere erblicken darin den Rest eines einst gebräuchlichen Gebetsmantels; das Wort orarium = stola führt sie zu diesem Erklärungsversuch. Eine dritte Ansicht führte die Stola teils auf ein Halstuch, teils auf ein liturgisches Handtuch zurück. B. prüft auf Grund der Quellen alle üblichen Erklärungsversuche und pflichtet schließlich der Ansicht bei, das orarium ‚sei außerhalb Roms von Anfang an liturgisches Abzeichen der höheren Ordines gewesen . . ., zu Rom aber habe es ursprünglich ein Halstuch gebildet, das freilich zuletzt insoferne eine Art von heiligem Charakter erhielt, als es im Lauf der Zeit Brauch wurde, die Orarien vor der Weihe auf die Konfessio des hl. Petrus niederzulegen'. (S. 617.) — Br. beansprucht für diese Theorie keine Gewißheit; das angeführte

Quellenmaterial gestattet jedem, den größeren oder geringeren Grad der Wahrscheinlichkeit nachzuprüfen.

Dasselbe ist der Fall bei den folgenden Untersuchungen über den Ursprung des Palliums; die neuerdings von Duchesne (Origines du culte chrétien, 385) vertretene ältere Meinung, es sei eine von Konstantin oder einem seiner Nachfolger dem Bischof von Rom verliehene Insignie, weist der V. zurück; desgleichen die Ableitung vom Ephod des alten Bundes oder vom Mantel des hl. Petrus. Auch die neueste Theorie Wilperts, das jetzige Pallium hätte sich aus einem ehemaligen Mantelpallium entwickelt, findet nicht die Beistimmung V.s und wird in 4 Seiten Kleindruck eingehend widerlegt. Als wahrscheinlichste Ansicht stellt der V. den Satz auf: ‚Das Pallium ist nicht das Produkt einer langsamen Entwicklung, nicht ein durch die Umstände verkümmertes Obergewand; es wurde vielmehr zu Rom von Anfang an als das eingeführt, als was es uns stets in der Geschichte begegnet, als auszeichnender Schmuck und als Abzeichen des obersten Hirten der Kirche und des Patriarchen des Abendlandes, des römischen Bischofs' (S. 662); vom Papste erhielten dann die Erzbischöfe und einige Bischöfe das Pallium zugesandt.

Der Vollständigkeit wegen fügt der Verfasser an dieser Stelle noch ein Kapitel über das Rationale bei, jenen bischöflichen Brust- oder Schulterschmuck, der jetzt nur mehr von den Bischöfen von Eichstätt, Krakau, Paderborn und Toul getragen wird; er ist einfach aus dem Bestreben zu erklären, einen dem erzbischöflichen Pallium analogen Schulterschmuck zu schaffen; die Erinnerung an das Rationale des alttestamentlichen Hohenpriesters wirkte dabei wohl nur sehr untergeordnet und entfernt mit.

Diesen sehr inhaltsreichen Untersuchungen über die einzelnen liturgischen Gewänder folgen 2 Abschnitte, deren erster (S. 701 bis 764) Symbolik, Farbe und Segnung der liturgischen Gewänder behandelt, während der zweite (Schlußabschnitt S. 765 bis 785) einen orientierenden Überblick über die historische Entwicklung der liturgischen Gewandung gibt. Das bedeutendste Resultat, zu dem der V. im ersten der beiden Abschnitte gelangt, ist die historisch erwiesene Tatsache, daß die mystische und symbolische Deutung weder die Entstehung noch die formelle Entwicklung der liturgischen Kleidung beeinflußte. Sie knüpfte vielmehr erst an die schon vorhandenen Kultusgewänder an, indem sie dieselben entweder mehr moralisch in Bezug auf die dem Priester notwendigen Eigenschaften, oder mehr typisch-

dogmatisch in Bezug auf den eigentlichen Opferpriester, Christus, deutete. Von bedeutendem Einfluß dagegen war die symbolische Deutung für die Bildung der gegenwärtigen liturgischen Farbenregel, die man bis zum 12. Jahrhundert im Abendlande ebensowenig kannte, als noch heute im Orient.

Der Überblick über die Geschichte der Gesamtentwicklung der liturgischen Gewänder führt zu folgenden bemerkenswerten Resultaten:

1. Die christliche Sakralkleidung ist nicht aus dem alten Bund herübergenommen; auch der indirekte vorbildliche Einfluß der alttestamentlichen Priesterkleidung auf die neutestamentliche ist ganz unbedeutend.

2. In der vorkonstantinischen Zeit gibt es noch keine nach Form und Ausstattung von der profanen verschiedene liturgische Kleidung.

3. Vom 4.—9. Jahrhundert bilden sich die wesentlichen Bestandteile und Eigentümlichkeiten der einzelnen liturgischen Gewänder aus, die zugleich vom profanen Dienste gänzlich ausgeschieden und beim Gottesdienste über der profanen Kleidung angezogen werden.

4. Vom 9.—13. Jahrhundert werden die gewonnenen Formen modifiziert, die Farbenregel ausgebildet und einige neue Formen (cappa, superpelliceum, chirotecae, mitra, subcinctorium, rationale, calcearia, biretum) den bereits bestehenden hinzugefügt.

5. Seit Beginn des 13. Jahrhunderts ist die Ausbildung der liturgischen Gewänder nach Zahl und Charakter abgeschlossen. Desto größere Sorgfalt wird auf ihre stoffliche Beschaffenheit und ihre Ausstattung verwendet. Nach geschmacklosen Verirrungen am Ausgang des 17. Jahrhunderts beginnt eine Rückkehr zu den edleren Formen der Vorzeit.

Das vorliegende Buch ist sicher sehr geeignet, eine solche Rückkehr aufs wirksamste zu befördern und zu beschleunigen. Darin liegt sein Wert für die liturgische Praxis, indem es die berufenen Kreise über die historische und ästhetische Seite der Paramentik orientiert. Derartige Studien sind notwendig, soll die Herstellung der Paramente nicht reine Fabriks- und Industriesache werden. Durch die vielen Quellenangaben, durch die vielfach zum erstenmal verwendeten Inventare großer Kirchen, durch den beständigen Hinweis auf die noch erhaltenen Monumente mit Darstellungen geistlicher Personen in ihrer liturgischen Tracht, durch die eingehende Schilderung noch erhaltener alter Ornatstücke mit der genauen Angabe, wo sie gegenwärtig aufbewahrt

werden, bietet das Buch einen sehr sicheren Führer bei weiteren Untersuchungen über die liturgische Tracht. Die 316 sehr gut ausgeführten Abbildungen, sowie die beigegebenen Verzeichnisse der besprochenen, gegenwärtig noch vorhandenen alten Gewänder, und endlich ein ausführliches Sachregister erhöhen noch den Wert des Buches. Es ist zu wünschen, daß die darin niedergelegten Resultate recht bald auch in den populären liturgischen Schriften und in den Lehrbüchern die gebührende Berücksichtigung finden, damit sie rascher verbreitet und irrige Ansichten endgültig beseitiget werden.

Innsbruck. M. Gatterer S. J.

Carmina scripturarum scilicet antiphonas et responsoria ex sacro scripturae fonte in libros liturgicos sanctae ecclesiae Romanae derivata collegit et edidit Carolus Marbach, episcopus titularis Paphiensis. Argentorati. Typis Fr. X. Le Roux. 1907. 144* + 596 S.

Als carmina scripturarum bezeichnet der Untertitel des Werkes alle jene Stellen der hl. Schrift, die als Antiphonen oder Responsorien in die liturgischen Gesangbücher der römischen Kirche Aufnahme gefunden haben. Indessen enthält das Buch auch die Traktus-Gesänge, die Psalmverse zum Introitus, die Lamentationen, endlich einige Texte, ‚die in der hl. Messe, bei Spendung der hl. Sakramente und bei anderen kirchlichen Handlungen vorkommen, z. B. Memento homo, quia pulvis es. Grundsätzlich gehören solche Stellen, wenn sie nicht zu Gesängen benützt worden sind, nicht in den Rahmen dieses Buches; ich dachte jedoch, man würde sich über diesen geringen, aber interessanten Zusatz eher freuen als beklagen' (S. 123*). Die einzelnen Texte sind in der Ordnung zusammengestellt, in der sie sich in der Vulgata finden. Die Einteilung des Buches stimmt daher genau mit der Einteilung der hl. Schrift zusammen. Aus jedem Buche der hl. Schrift sind die Verse angeführt, die als liturgische Gesänge verwendet werden; jedesmal wird dabei die Gattung (Responsorium, Antiphon) des liturgischen Gesangstückes und seine Stellung in den liturgischen Büchern notiert. — Den Gesängen aus den authentischen Büchern der hl. Schrift folgen solche aus den apokryphen Schriften: Oratio regis Manassae, Liber III. et IV. Esdrae, sowie einige aus den Werken der hl. Väter und

ältesten christlichen Dichter Sedulius, Venantius Fortunatus u. aa. Mehrere Indices und ein ausführliches alphabetisches Register vervollständigen das große Sammelwerk.

Der hochwürdigste Herr Verfasser schickt ihm eine 140* Seiten lange Einleitung voraus, die in 11 Kapiteln den Ursprung der liturgischen Gesänge in der hl. Schrift, ihre verschiedenen Variationen und die Grundsätze ihrer Formenbildung erörtert und praktische Bemerkungen über die Anlage und den Gebrauch des Buches gibt. Diese Einleitung ist in deutscher Sprache geschrieben, obwohl der Titel und der ganze Charakter des Buches eine lateinische Einleitung erwarten läßt. Vielleicht würde eine lateinische Einleitung dem Buche mehr Leser im Klerus auch nicht deutscher Nationen verschaffen.

Mehrere Stellen der Einleitung geben sehr schätzenswerte Anregungen zu verschiedenen Arbeiten, für die die ‚carmina scripturarum' eine Vorbereitung wären. So z. B. S. 111*: ‚Man könnte auf Grund der liturgischen Kommuniongesänge ein sehr schönes Büchlein verfassen als Anleitung zur Danksagung nach der hl. Kommunion: das Material dazu liegt ganz bereit im Missale. Dabei könnte man noch viele der Orationen benützen, die auf die Kommunion folgen und deshalb Postkommunionen genannt werden'. Dieser Vorschlag verdiente wirklich in unserer Zeit, in der die häufige Kommunion so sehr zunimmt, rasche Verwirklichung. Dadurch würde allen, welche täglich kommunizieren, die gediegenste Anleitung gegeben werden. — Mit großer Wärme spricht der Verfasser selbst von dem Werte, den sein Buch für das Verständnis des Breviergebetes hat: ‚Mit dem Brevier beginnt der Priester den Tag; die steigende Sonne ruft ihn zur Arbeit, wozu das Brevier ihn begleitet; in ihm sucht er Trost bei vorkommenden Bedrängnissen; mit ihm ruht er aus nach fromm vollbrachtem Tagewerk: wird er da nicht froh sein, genau zu wissen, woher die heiligen Worte stammen, an denen sein Herz sich laben darf?' (S. 12*.) Nicht weniger wird man den Ausführungen über die liturgische Predigt zustimmen (S. 27*): ‚Die Abfassung liturgischer Predigten bietet manche Schwierigkeiten . . . Das leichteste nach dieser Richtung und nicht das minder wirksame ist die homiletische Erklärung der liturgischen Bibeltexte. Dieser Stoff liegt so nahe, die Texte sind so wunderbar schön: wie viel herrliche Lehren und Anmutungen ließen sich nicht aus dieser Quelle schöpfen!'

Vielleicht allzu hoffnungsfroh ist der Ausblick auf liturgisch-musikalische Werke der Zukunft (S. 97*): ‚Dem zukünftigen Antiphonar, das unter

den Auspizien Sr. Heiligkeit Papst Pius X. erscheinen wird, ist es wahrscheinlich vorbehalten, uns mit den Melodien sämtlicher Responsorien zu erfreuen'. Da der Verfasser selbst S. 110* in Bezug auf das Offertorium fragt: ‚Woher wollten sie im 18. Jahrhunderte gregorianische Gesangesweisen zu so vielen neuen Texten hernehmen?' so kann man wohl aus gleichem Grunde dieselbe Frage im 20. Jahrhundert in Bezug auf die Responsorien stellen. Immerhin wäre die Herausgabe aller Responsorien sehr interessant und historisch wertvoll, könnte aber nicht ohne weiteres als Gesangbuch in unserer heutigen Liturgie dienen, wie es die vatikanische Ausgabe will. — Für die Zitation der einzig bisher erschienenen vollständigen Responsoriensammlung zur heutigen Liturgie wäre wohl statt der gekürzten Bezeichnung der volle Titel vorzuziehen: Antiphonarium et Psalterium juxta ordinem Breviarii Romani cum cantu sub auspiciis Pii IX. et Leonis XIII. Pont. Max. reformato. Cura et auctoritate S. Rituum Congregationis digestum. Romae etc. — und zwar aus dem Grunde, um das Werk als seinerzeit offizielles von den übrigen auf S. 96* und 97* zitierten Privatausgaben zu unterscheiden.

Die Zusammenstellung der Texte selbst ist das Werk ungeheuren Fleißes und von bleibender Bedeutung. In kurzer Zeit ist es nicht möglich, alle Angaben nachzuprüfen; einige Stichproben gaben ein vollständig befriedigendes Resultat. Der so geschaffene Grundstock ist ein unverlierbares Gut von hohem Werte. Es wäre sehr zu wünschen, daß unter Zugrundelegung des Buches andere ähnliche Zusammenstellungen unter Berücksichtigung verschiedener anderer, namentlich der orientalischen Liturgien ausgearbeitet würden. Ein Vergleich der Verwendung der hl. Schrift in den verschiedenen Liturgien wäre vom höchsten Interesse.

Hätte man ein derartiges Werk, dann wäre auch die Anordnung nach den Büchern der hl. Schrift die natürlichste und vollkommen berechtigt. So lange jedoch fast ausschließlich nur die eine römische Liturgie berücksichtigt wird, scheint es fast, als ob die vom Verfasser eingehaltene Anordnung der hl. Schrift nicht ganz praktisch wäre. In der Einleitung wird mit Recht vorausgesetzt, daß man sich auch neben den ‚carmina, einer hl. Schrift bediene (vgl. S. 39*). Andererseits ist es klar, daß jeder, der das Werk benutzt, Missale und Brevier haben müsse und in den carmina eine Verbindung zwischen den liturgischen Büchern und der hl. Schrift suche. Dazu hätte sich aber ebensogut oder noch besser ein ausführliches alphabetisches Register geeignet, wie es S. 554—590 kurz skizziert ist. Nach den daselbst angeführten Anfangsworten jedes Gesanges könnte sofort seine Stellung in den liturgischen Gesangbüchern notiert und hierauf sein Ursprung aus der hl. Schrift durch genaue Angabe nachgewiesen werden. Dadurch würde der Umfang des Buches bedeutend geringer, es bliebe

jedoch nach wie vor möglich, jeden Schrifttext der liturgischen Bücher sofort in der hl. Schrift nachzuschlagen.

Damit soll der hohe Wert und die Brauchbarkeit des jetzt vorliegenden Buches nicht in Abrede gestellt werden; aber es ist zweifelhaft, ob es in seiner jetzigen Form und seinem jetzigen Umfange zu einem so viel benützten Handbuche werden kann, wie es die Sache verdient.

Schließlich sei noch darauf hingewiesen, daß vorliegendes Werk einen glänzenden Beitrag bildet zur Apologie gegenüber dem Vorwurfe, daß die hl. Schrift von den Katholiken zu wenig gelesen werde. Mit vollem Rechte sagt der hochwürdigste Herr Verfasser: ‚Zählt man zu den Gesängen, die in diesem Buche vorliegen, noch die zahlreichen Abschnitte aus den Evangelien, den Episteln und anderen Büchern der hl. Schrift, die sich im Missale vorfinden; ferner den vollständigen Psalter und die vielen großen und kleinen Lektionen, die das Brevier enthält, nebst den zahlreichen Auszügen aus der hl. Schrift, die in den übrigen liturgischen Büchern zerstreut sind, so sieht man, wie sehr jene im Unrecht sind, die da behaupten, der angebliche Reformator des 16. Jahrhunderts habe die Bibel unter der Bank hervorgezogen. Nein, die Bibel lag bei den Katholiken nicht unter der Bank: sie lag auf dem Altar im Missale und auf dem Chorpult im Antiphonarium; die zahlreichen deutschen Übersetzungen der Bibel, die vor dem Jahr 1521 erschienen, waren auch nicht gedruckt worden, um unter die Bank geschoben zu werden. Übrigens, wer ist es, der in unseren Tagen treu und entschieden die hl. Schrift gegen jene mehr kühne als gründliche Gelehrsamkeit verteidigt, die in der Bibel nur ein Menschenwerk erblicken will? Wer anders als die katholische Kirche?‘ (Einl. S. 14*.)

Innsbruck. M. Gatterer S. J.

Der naturalistische Monismus Häckels auf seine wissenschaftliche Haltbarkeit geprüft von Dr. Jos. Engert. XV u. 352 S. Wien, Mayer & Co., 1907. (Theologische Studien der Leo-Gesellschaft 17).

Der naturalistische Monismus der Neuzeit oder Häckels Weltanschauung systematisch dargelegt und kritisch beleuchtet v. B. Brander. VIII u. 350 S. Paderborn, Schöningh, 1907.

Im Sommersemester 1903 schlug Prof. Schell der theologischen Fakultät der Universität Würzburg die Preisaufgabe vor:

‚Der naturalistische Monismus soll dargestellt und auf seine wissenschaftliche Haltbarkeit geprüft werden'. Die zwei vorliegenden Arbeiten errangen den Preis und erscheinen nun auf dem Büchermarkte. Beide behandeln in ähnlicher Anordnung sehr eingehend das Verhältnis des naturalistischen und speziell des Häckelschen Monismus zu den großen Fragen der Kosmologie, Psychologie und Religion; Gott und Welt, Häckels Substanzgesetz, Mechanismus und Teleologie, Entwicklungslehre und Schöpfung, die Stellung des Monismus zu Seele und Seelenleben, zu Religion und Sittlichkeit, Häckels ‚monistische Trinität' der Ideale von Wahrheit, Tugend und Schönheit, das und Ähnliches sind die Themata, die zu ausführlicher Darstellung gelangen. Zuerst werden die Lehren Häckels und seiner Geistesverwandten vorgelegt, dann folgt die eingehende Kritik. Sie zeigt, wie unbegründet, philosophisch und naturwissenschaftlich, Häckels Monismus ist, und wie unbrauchbar als Welterklärung; wie er auch kein wahrer Monismus ist, sondern nur eine täuschende Hülle, hinter der sich ein ganz unphilosophischer Dualismus, ja Pluralismus verbirgt.

1. Engerts Werk, dem Andenken Schells gewidmet, ist ausgezeichnet durch Geist und Gewandtheit in der Darstellung. Viele beachtenswerte Gedanken wird der Leser hier finden. Überall sucht der Verf. den tieferen Gedanken des Monismus nachzugehen; und mit großer Energie wird dem Materialismus gegenüber die Wirklichkeit und Notwendigkeit des Geistes und geistigen Lebens betont. Aber eine starke Neigung zu origineller Spekulation verrät sich, die nicht genügend die Schwierigkeiten der vielen Probleme würdigt, an die sie herantritt; so sind die Ausführungen nicht immer unanfechtbar. Auch die Klarheit und Bestimmtheit in Fragestellung und Beweisführung lassen nicht selten zu wünschen übrig. Die philosophische Denk- und Darstellungsweise Schells, die sichtlich dem Verfasser zum Vorbild gedient hat, ist dem Buch nicht vorteilhaft geworden. Auch sollte die Kritik viel schärfer sich abheben von der Darlegung der gegnerischen Ansichten und den Spekulationen, die dieselben weiter ausspinnen; sonst könnte mancher Leser manches mißverstehen.

Wir erlauben uns, auf einige Einzelheiten hinzuweisen. So dürfte das über die Deszendenztheorie Gesagte nicht hinreichend den Stand der Frage und die Resultate der neuesten Forschung wiedergeben. Wenn von den paläontologischen Funden gesagt wird: ‚Ferner ist es von größter Bedeutung, daß, je weiter wir zurückgehen, unsere jetzigen Klassifikationen stets engeren Anordnungen zu entsprechen scheinen, z. B. was wir heute

als Gattung bezeichnen, hatte früher die Geltung einer Varietät. Je weiter man zurückgeht, desto weniger sind die Arten differenziert, desto geringere Unterschiede zeigen sie' und: ‚Die Paläontologie beweist für Flora und Fauna eine fortschreitende Entwicklung' (S. 41 f.), so kann man diese Sätze in dieser Allgemeinheit nicht unterschreiben. Auch das Urteil über die natürliche Zuchtwahl wird bei den besonneneren Vertretern der neueren Naturforschung nicht auf Beifall rechnen können: ‚Die Selektionstheorie, auch im Sinne des naturalistischen Monismus als mechanische Erklärung genommen, ist durch und durch gesetzmäßig, objektive Vernünftigkeit und kann als Triebrad der Weltentwicklung bloß betrachtet werden, weil sie in sich vernünftig ist. Sie setzt die objektive Vernünftigkeit zum Weltgrund' (S. 55); ‚Die Selektion ist der höchst fruchtbare Regulator für die organische Welt, der die Arten fähig macht für die Lösung ihrer bestimmten Aufgabe: Darstellung und Durchsetzung des Artgedankens durch die Aufeinanderfolge energetischer Prozesse' (S. 200).

Der Verf. neigt zur Annahme der tierischen Abstammung des menschlichen Leibes: ‚Aber die Schlußfolge auf die tierische Abstammung des menschlichen Leibes ist bei grundsätzlicher Anerkennung einer Entwicklung schwer zu leugnen' (S. 59). Man kann — den Tatsachen entsprechend — ohne Zweifel eine mäßige Entwicklung annehmen, ohne diese Folgerung ziehen zu müssen, gegen welche so manche Tatsache, so mancher Gedanke spricht. Doch wahr ist es, daß vor allem ‚der Unterschied zwischen Mensch und Tier auf einem andern Gebiete liegt: der Mensch wird zum Menschen durch seine geistige Seele' (S. 60). Die Seele, so wird betont, ‚fordert eine besondere Ursächlichkeit der schöpferischen Macht, wie auch immer dieselbe im organischen Material gewirkt haben möge' (S. 118). Welcher Art aber diese Ursächlichkeit betreffs der menschlichen Seele ist, tritt nicht klar hervor, da anderseits betont wird, daß auch bei der Entwicklung, und zwar auf jeder Stufe derselben, ‚eine neue Befruchtung durch die schöpferische Kausalität erfordert' wird: ‚die Entwicklung ist fortwährende Neubefruchtung durch den Gedanken. Die Welt ist nicht die Evolution eines am Anfang im kleinsten Format angelegten Keimes, aus dem alles mit organischer oder mechanischer Notwendigkeit folgt, sie ist vielmehr Schöpfungstat immer neuer, stets höherer Stufen. Und der gesetzmäßige Verlauf der Entwicklung erweist sich als Gedanke und Werk des schöpferischen Logos' (S. 118. 184). Hier und anderwärts hätte die Philosophie der christlichen Vorzeit zu größerer Klarheit und Wahrheit viel beitragen können.

Der Psychologe wird auch sonst hie und da Fragezeichen setzen müssen. An verschiedenen Stellen wird, wenn wir sie recht verstehen, Häckel beigestimmt, daß in allen Organismen, auch in den Pflanzen, psychisches Leben sei, Vorstellung und Gefühl. ‚Die Pflanzentätigkeit', so lesen wir z. B., ‚verwertet ihr Gefühl für Schwerkraft in einer Weise zum

eigenen Vorteil, die nur mit der intelligenten Handlung eines Tieres, nicht aber mit der Anziehung von Feilspänen durch einen Magneten verglichen werden kann; und die Auswahl der Stoffe aus dem Boden, ohne welche sie nicht gedeihen können, läßt ebenso auf ein unbewußtes Erkennen derselben, vergleichbar der tierischen Witterung, wie auf einen zweckmäßig handelnden Egoismus schließen' (S. 113 f.). Dasselbe sagt die Berufung auf Wundt (S. 115). Es ist ein Stück Panpsychismus; der wird allerdings in neuerer Zeit von manchen, auch Naturforschern, vertreten, aber doch nur auf Kosten der Philosophie. Der in der christlichen Philosophie so wichtige Unterschied zwischen sinnlichem und geistigem Leben wird, wie in der modernen Psychologie, so auch hier durchgängig übersehen: psychisch und geistig, Seele und Geist gehen ungeschieden ineinander.

Die Darstellung der Vereinigung von Leib und Seele ist recht schwankend. ‚Kurz und scharf', so wird gesagt, ‚hat Aristoteles und mit ihm die Scholastik das Problem in die Worte geprägt: Anima forma corporis, und damit in gewissem Sinne eine Lösung — vielleicht — angebahnt: die Seele ist das geistige Besitzen des körperlichen Systems, die gestaltende Kraft und Form des Organismus. Ähnlich Wundt: Die psychophysischen Substrate der geistigen Tätigkeiten erscheinen als Werkzeuge, die durch das seelische Leben selbst immer mehr den geistigen Zwecken .. angepaßt werden' (S. 120). Wundt bekennt sich ja zum psychophysischen Parallelismus und verwirft überhaupt jede eigentliche d. h. substantielle Seele. Wo soll da die Ähnlichkeit sein? S. 91. 94 treffen wir die Behauptung, daß ‚Assoziieren das eigentliche Wesen des Verstandes ist'; es ist das der Grundsatz der sogenannten Assoziationspsychologie, die folgerichtig die wesentliche Verschiedenheit zwischen Verstandes- und Sinneserkenntnis leugnen muß. Auch der Freiheitsbegriff, der S. 275 ff. in verschiedenen Wortwendungen ausgedrückt wird (‚Die freie Handlung wird vollzogen aus der Einsicht in eine causa, besser ratio sufficiens': ‚Freiheit ist nach dem Ausdrucke Schells die ihrer Gründe bewußte und ihrer Ursächlichkeit selbstmächtige Tätigkeit'; ‚Einsicht in die mein Handeln bestimmenden Gründe ist Überwindung des äußern Zwanges, Freiheit'), ähnelt bedeutend dem falschen Freiheitsbegriff der modernen Philosophie (Freiheit ist ‚Abhängigkeit von selbstbewußten Antrieben' [A. Riehl], ist ‚innere Kausalität' [Wundt] u. dgl.); einem Freiheitsbegriff, der mit dem psychologischen Determinismus, also der Leugnung wahrer Wahlfreiheit, vollständig verträglich ist.

Wir übergehen anderes. Die Ausführungen über Religion sind sehr warm gehalten. Aber unsers Erachtens sollten sie den wahren, klaren Begriff der Religion besser hervortreten lassen; sie passen sich in der Ausdrucksweise zu sehr dem modernen subjektivistischen Religionsbegriff an. Und Mißverständnisse kann es veranlassen, wenn man liest: ‚Wenn Offenbarung persönliche Selbstmitteilung Gottes ist, dann ist Glaube Erfassen dieses von Gott gegebenen Lebens, und es ist dieser Glaube nicht in die

Willkür des Einzelmenschen gestellt . . . Dieser Glaube ist immer Wunderglaube, allein kein Durchbrechen der natürlichen Gesetzmäßigkeit, so wenig als die Gesetze des Lebens ein Durchbrechen der mechanischen und physikalischen Gesetzmäßigkeit sind' (S. 313; vgl. S. 217). Ebenso mißverständlich ist es, wenn gesagt wird, ‚daß jeder der Apostel in seiner eigenen Terminologie redet, um das allen gemeinsame Erlebnis: die überragende und umgestaltende Kraft und das Wirken Jesu, gemäß der individuellen geistigen Erfahrung auszudrücken' (S. 317).

Noch eines. Häckel wird wiederholt ein ‚tiefer Denker' genannt. Wenn es außer Zweifel ist, und das zeigt auch der Verf., daß Häckels philosophisches Denken, soweit es in seinen Werken niedergelegt ist, maßlos oberflächlich ist, so hat es auf das ehrende Prädikat der Tiefe keinen Anspruch mehr.

Dem philosophisch gebildeten Leser wird das Buch Anregung und gute Gedanken bieten. Zur Orientierung für weitere Kreise dürfte es in der vorliegenden Fassung noch nicht geeignet sein.

2. ‚Volk der Denker, quo vadis?' mit dieser ernsten Frage, die zugleich den Wahrheitsernst der ganzen Schrift charakterisiert, schließt Brander sein Buch. Er geht mit Häckel etwas energischer ins Gericht, aber überall objektiv und ruhig. Wir haben es hier mit einer tüchtigen Arbeit zu tun, die ihrem Verf. als Erstlingsschrift wahre Ehre macht. Überall tritt das Bestreben hervor nach Gründlichkeit, Präzision und Durchsichtigkeit; überall auch große Umsicht und Vorsicht in der Stellungnahme zu den verschiedenen Problemen, und sie findet überall die rechten Linien. Dazu eine große Belesenheit in den einschlägigen Fragen und eine angenehme Darstellung. Die einzelnen Fragen werden gut geschieden und in ihre Teile auseinandergelegt. Von den einzelnen Lehren des Monismus erhält der Leser ein sehr anschauliches Bild, von seinen Vertretern selbst gezeichnet, von denen die passendsten Stellen zusammengetragen sind. Die Kritik gibt der Verf. vielfach durch Zeugnisse von Autoritäten in Naturwissenschaft und Philosophie. Sie sind meistens, besonders auf naturwissenschaftlichem Gebiet, glücklich gewählt. Daß Schell oft zu Worte kommt, ist im Hinblick auf die Entstehungsgeschichte der Arbeit begreiflich; doch große Umsicht hat die Wahl der Stellen geleitet. Manchem Leser werden die Anführungen zu reichlich erscheinen. Andern werden sie vielleicht recht willkommen sein, da sie eine Menge brauchbarer Stellen bieten und zugleich das Vertrauen in die Wahrheit der Darlegungen erhöhen. Jedenfalls zeigen sie den

Forscherfleiß und die bedeutende Literaturkenntnis des Verf., und nicht zuletzt jene Vorsicht und Bedachtsamkeit, die für solide wissenschaftliche Betätigung eine glückliche Vorbedingung ist.

Eine Bemerkung drängt sich auf. Die philosophischen Ausführungen, wie über Schöpfung, Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele, hätten nicht wenig an Sicherheit, Präzision und Tiefe gewonnen, wenn die strengen Begriffsscheidungen und Beweise der alten christlichen Philosophie mehr herangezogen worden wären. Für viele Leser würde es auch vorteilhaft sein, wenn ihnen eingangs die ganze Lehre des Monismus in kurzem Abriß vor Augen geführt würde; sie könnten dann den Einzeluntersuchungen leichter folgen. Daß Helmholtz (S. 61) den tiefgläubigen Naturen beigezählt wird, dürfte wohl ein kleines Versehen sein. Auch was Kneller und Dennert über Helmholtz sagen, berechtigt nicht dazu.

Wir wünschen dem trefflichen Werke, das dem Forscherfleiß, der Begabung und Gründlichkeit, dem wissenschaftlichen Takt seines jugendlichen Verf. ein sehr gutes Zeugnis ausstellt, recht viele Leser.

Innsbruck. Jos. Donat S. J.

Mercier, Psychologie. Aus dem Französischen übersetzt von L. Habrich. 2 Bände. gr. 8. (XXVII, 384 + V, 408). Mit 4 Tafeln. Kösel'sche Buchhandlung in Kempten u. München 1906/7.

Defiré Mercier war bis 1906 die Seele des von den belgischen Bischöfen (1890) errichteten Institutes für thomistische Philosophie in Löwen, das der katholischen Universität daselbst angegliedert ist. Unter den Publikationen des Institutes nimmt der Cours de philosophie, gegenwärtig sechs Teile umfassend, den ersten Platz ein; der an Wert und Brauchbarkeit bedeutendste Teil ist unstreitig Merciers Psychologie. Die Prinzipien, welche Mercier bei Abfassung derselben und überhaupt bei seiner langjährigen Lehr- und schriftstellerischen Tätigkeit leiteten, drückt er selbst in der Vorrede zu genanntem Werke aus: ‚Die scholastische Psychologie allein besitzt ein solches systematisches Lehrgebäude und zugleich einen so umfassenden Rahmen, daß sie die wachsenden Ergebnisse der Erfahrungswissenschaften aufzunehmen und einzuordnen vermag. Soll das heißen, daß wir die Psychologie der Schule als ein vollendetes Denkmal der

Wissenschaft ansehen, vor welchem der Geist in unfruchtbarer Betrachtung Halt machen muß? Ganz gewiß nicht. Die Psychologie ist eine lebendige Wissenschaft; sie muß sich entwickeln . . . Die Hemmung der Entwicklung ist für ein Lebewesen eine verhängnisvolle Ursache von Unregelmäßigkeiten und Mißbildungen'. Weise Worte. Nicht nur **vetera**, sondern **nova et vetera**; nicht Paläoscholastik, sondern Neoscholastik; die Philosophie der Vorzeit eine sichere Grundlage, die alle philosophischen Bewegungen trägt und hält, nicht eine Sandbank, auf der man regungslos festsitzt. Seit 1906 ist der hochverdiente Lehrer und Schriftsteller Erzbischof von Mecheln, seit kurzem auch Kardinal; zugleich eine allerhöchste Anerkennung seiner wissenschaftlichen Tätigkeit und des Geistes, der sie leitete.

Für den Wert der Psychologie Merciers spricht die Tatsache, daß sie nun bereits in sechs Sprachen übersetzt ist und das französische Original schon die siebente Auflage zählt. Sie behandelt in zwei Bänden zuerst das organische und sinnliche Leben, beides im allgemeinen, ohne das pflanzliche, tierische und menschliche Leben abgesondert zu besprechen; dann das Vernunftleben, Natur, Ursprung und Bestimmung der Menschenseele. Der Wert des Werkes liegt nicht allein in der Klarheit der psychologischen Ausführungen und der angenehmen Darstellung; er liegt noch mehr in der vielfach mustergültigen Art, wie Mercier es versteht, eine bedeutende Menge Erfahrungsmaterial aus Biologie, Histologie, Embryologie, aus dem Gebiete der Psychophysik, Psychopathologie und den verschiedenen Zweigen der empirischen Psychologie herbeizuziehen und mit den bleibenden Bestandteilen der scholastischen Psychologie harmonisch zu verschmelzen; und wie er es ferner versteht, alle modernen Einwendungen und Irrungen zu beleuchten. Er steht in seiner Zeit. Man wird in dieser Hinsicht kaum einen bedeutenden Wunsch haben können, auch der deutsche Leser nicht, der nicht erfüllt wäre; ausgenommen den, daß die Entwicklungslehre eine ausführlichere Behandlung erfahren hätte.

Habrich, selbst bekannt durch seine vortreffliche ‚Pädagogische Psychologie'[1]) hat sich ein wahres Verdienst dadurch erworben, daß

[1]) Pädagogische Psychologie. Von L. Habrich, Seminar-Oberlehrer. 1. Teil: Das Erkenntnisvermögen[2]. 8. (XLIV + 224) M 3. 2. Teil: Das Strebevermögen. 1903. 8. (XXX + 436). M 4.50. Kösel, Kempten u. München. Durchaus orientiert an den Prinzipien der

er von dem trefflichen Werke eine deutsche Übersetzung veranstaltet hat. Und wir können gleich hinzufügen: eine recht gelungene und sachkundige. Nicht leicht war es, in den verschiedenen Wissensgebieten, die betreten werden mußten, immer die dem Französischen entsprechenden deutschen Fachausdrücke sicher zu finden, besonders für die feinen psychologischen Begriffsunterschiede. Hie und da bemerkt man noch ein Ringen mit der Schwierigkeit. So, wenn z. B. sensation bald mit ‚Empfindung' und ‚Sinneswahrnehmung', bald mit dem viel allgemeineren Wort ‚Sinnestätigkeit' übersetzt wird; oder wenn émotion bald mit ‚Gemütsbewegung', dann wieder meist mit dem allgemeineren ‚Gefühl' gegeben wird. Oder auch, wenn énergie actuelle, potentielle ‚wirkliche, mögliche Kraft' genannt werden (vgl. Chwolson, Hegel, Häckel, Kossuth 50 ff.). Doch im allgemeinen sind diese Schwierigkeiten sehr gut, oft mit Meisterschaft überwunden. Die Übersetzung liest sich auch sehr leicht.

So empfehlen wir das ausgezeichnete Werk allen, die eine ausführliche christliche und zugleich im besten Sinne moderne Psychologie wünschen. Auch Fernstehenden, die sich ein gerechtes Urteil über neuthomistische Philosophie bilden wollen, wird es zu diesem Zwecke die besten Dienste leisten.

Innsbruck. Jos. Donat S. J.

Die grossen Welträtsel. Philosophie der Natur. Allen denkenden Naturfreunden dargeboten von Tilmann Pesch S. J. Dritte, verbesserte Auflage. 2 Bände. gr. 8. (781 + 592 S.). 1907. Freiburg, Herder.

Während Häckels ‚Welträtsel' allenthalben die Geister verwirren und täuschen, indem sie die bangen Fragen derselben nach dem Woher und Wohin aller Dinge nicht zu lösen, sondern durch atheistisches Geschrei zum Schweigen zu bringen suchen, gehen auch wieder die ‚Welt-

---

scholastischen Philosophie, nimmt Habrich auch die brauchbaren Ergebnisse neuerer psychologischer Forschungen in den Dienst und bietet zugleich die Erfahrungen eines langjährigen Pädagogen. Die Art der Darstellung, die überall den Schulmann zeigt, macht alle Ausführungen sehr leicht verständlich. Das Werk wird allen christlichen Lehrern als Leitfaden zum Studium die besten Dienste leisten.

rätsel' von T. Pesch in die Lande; nicht um den fragenden Geist durch Sophismen zu täuschen, sondern um ihm die großen alten Wahrheiten der theistischen Weltauffassung zum wissenschaftlichen Bewußtsein zu bringen. P. Pesch ruht unterdessen, bereits seit 18. Oktober 1899, von seinen rastlosen Arbeiten für die Kirche Gottes aus. Einer seiner Ordensbrüder, der viele Jahre gleichzeitig mit dem Verewigten als Philosophieprofessor wirkte, hat sich der mühevollen Aufgabe unterzogen, die 3. Auflage zu bearbeiten. Wir sind ihm zu aufrichtigem Danke verpflichtet. Denn wenn man auch nicht alles und jedes unverändert unterschreiben will, was Pesch in den ‚Welträtseln' darlegt, so bieten diese doch eine solche Fülle von Brauchbarem, Bedeutendem und Vorzüglichem, auch für jetzt noch, daß wir einen bedeutenden Verlust für die katholische Literatur darin finden würden, wenn eine Neuauflage nicht erschienen wäre, die nicht wenige verlangt hatten. Den Herausgeber leitete bei der Bearbeitung der Gedanke: ‚Es forderte die Pietät gegen den Verewigten und der Wunsch jener, welche das Werk des P. Pesch in seiner unnachahmlichen Eigenart verlangen, daß nur mit größter Umsicht und Behutsamkeit Änderungen vorgenommen würden'. So sind auch wenig Veränderungen gemacht worden. Es wäre auch schwer und unmöglich gewesen, überall die Darlegungen genau der neuesten Literatur und allen Wünschen anzupassen; es hätten zu viele Eingriffe geschehen müssen. Dazu war es meistens nicht nötig; es konnten die alten Richtlinien, wie sie Pesch gezogen, seine Antworten und Lösungen, meistens wesentlich dieselben bleiben, weil sie unveränderliche Wahrheiten sind. Doch merkt man oft die nachbessernde und ergänzende Hand des Herausgebers; manche Ausdrücke und Ansichten haben auch eine kleine Milderung erfahren. Hie und da aber dürfte der moderne Leser doch den Wunsch haben, noch eine genauere orientierende Bemerkung oder einen Zusatz, berichtigender oder ergänzender Natur, zu finden; z. B. bei Behandlung der Atomtheorie (Radioaktivität, Elektronen, Veränderung der Elemente und anderes) oder auch bei Besprechung der Deszendenztheorie.

Möge das Werk von neuem vielen Licht und Wahrheit bringen.

Innsbruck. Jos. Donat S. J.

Seelsorgliches Wirken in Industrieorten der Gegenwart. Von Josef Schinzel. Wien, A. Opitz Nachf., 1907. Gr. 8. 168 S.

Vorliegende Schrift ist die Frucht des Studiums und einer vierzehnjährigen Erfahrung und Beobachtung des Verfassers, der in einem der größten Industriebezirke Österreichs (Mährisch-Ostrau) lebt.

Die Schrift zerfällt in einen allgemeinen und besonderen Teil. In jenem werden die gewöhnlichen, jedem Seelsorger obliegenden Tätigkeiten, Predigt, Katechese, Spendung der Sakramente unter weitgehender Berücksichtigung der Verhältnisse einer modernen Industriestadt erörtert. Der besondere Teil behandelt die Stellung des Seelsorgers zu den wichtigsten durch die industrielle Entwicklung zur Geltung gekommenen Faktoren im heutigen Volksleben. Die hierher gehörigen Kapitel heißen: der Seelsorger und die Arbeitgeber, der Seelsorger und die Arbeiter, Vereinswesen, Presse, besondere Vorkommnisse.

Das Buch ist ungemein anregend geschrieben. Aus allem spricht lauterer Seeleneifer und die tiefinnere Überzeugung, daß die seelsorgliche Tätigkeit vielfach neue Formen annehmen muß, wenn sie unter den heutigen schwierigen Verhältnissen Früchte zeitigen soll. Jeder in Industrieorten beschäftigte Seelsorger findet in Schinzels Buche Anregung und Belehrung. Insbesondere wird der junge Priester, der sich plötzlich aus dem stillen Seminar in das vielgestaltige, rasch pulsierende Leben einer Industriestadt versetzt sieht, hier eine willkommene Orientierung, eine notwendige Ergänzung der Pastoraltheologie erhalten.

Bei der hervorragenden Bedeutung, die in der heutigen Seelsorge der Vereinstätigkeit zufällt, hätten wir dem Kapitel ‚Vereinswesen' eine etwas ausgedehntere und sorgfältigere Bearbeitung gewünscht. Jugend-, Standes- und charitative Vereine dürfen nicht ohne weiteres in einer Rubrik zusammengestellt werden. Zweck und innere Verfassung der genannten Vereinsgruppen sind so verschieden, daß jede dieser Gruppen eine anders geartete Beurteilung und Behandlung erfordert. Eine genauere Anweisung zur Leitung der verschiedenen Vereine wäre manchem Präses erwünscht, zum mindesten die Angabe der **besten** einschlägigen Literatur.

Einer Korrektur bedarf u. E. ferner die Auffassung des Arbeitsverhältnisses in modernen Industriebetrieben, wie sie dem Kapitel ‚Der Seelsorger und die Arbeitgeber' (S. 89 ff.) zu Grunde liegt. Wenngleich Unternehmer und Arbeiterschaft ein und desselben Betriebes

stets auch eine sittliche Gemeinschaft darstellen, so geht es doch nicht an, dies Verhältnis mit dem Verfasser als das des Vaters zu seinen Kindern zu bezeichnen. Mit dieser Auffassung ist der ‚freie Arbeitsvertrag', der den Arbeiter dem Unternehmer viel selbständiger gegenüberstellt, schlechterdings unvereinbar. Die ganze neue Arbeiterbewegung, die in Gewerkvereinen und Arbeiterausschüssen nach einer irgend wie gestalteten Gleichstellung ringt, wäre nach dieser Auffassung unverständlich und — unberechtigt. Das patriarchalische System ist in der heutigen Industrie nicht mehr haltbar, und wo es noch besteht, ist sein Zurückweichen gegenüber der konstitutionellen Betriebsverfassung nur eine Frage der Zeit. Eine ‚vor Gott bestehende sittliche Verpflichtung als Vater und verantwortlicher Schutzherr der Arbeiter' (S. 104) kann daher nicht allgemein für den Unternehmer statuiert werden, zumal nicht in den großen, nach Tausenden zählenden Riesenbetrieben, vollends nicht in den Aktienunternehmungen. Freilich hat auch der moderne Arbeitgeber sittliche Verpflichtungen gegenüber der Arbeiterschaft. Aber diesen genügt er u. E. im allgemeinen, wenn er die Vertragsbedingungen so stipuliert und ausführt, daß dem Arbeiter sein materielles Wohl, wie die Erfüllung seiner religiösen und sittlichen Pflichten gesichert ist. Daneben bleibt dem Unternehmer noch Raum zu Wohlfahrtseinrichtungen, soweit durch diese die Arbeiter nicht in allzugroße Abhängigkeit gebracht werden.

Ebensowenig, wie der Unternehmer Schutzherr der Arbeiterschaft ist, wird man seine Gattin ‚als Schutzfrau, ja als Mutter der großen Arbeiterfamilie ihres Mannes' (S. 115) bezeichnen dürfen.

Mit derartigen Auffassungen würde der Seelsorger bei Arbeitern und Unternehmern vielfach auf Widerspruch stoßen und sein seelsorgliches Wirken nur erschweren. Wir möchten daher wünschen, daß der Verfasser in einer hoffentlich recht bald notwendig werdenden Neuauflage die Auffassung des Arbeitsverhältnisses in der angegebenen Richtung modifiziert.

Diese Ausstellungen sind jedoch nicht imstande, das günstige Gesamturteil über die Brauchbarkeit des Buches zu beeinträchtigen. Die Schrift wird durch ihren reichen, aus langjähriger Erfahrung geschöpften Inhalt, wie durch ihre anregende Darstellungsweise dem hochwürdigen Seelsorgsklerus vortreffliche Dienste leisten.

Berlin. Heinrich Koch S. J.

Didascalia et Constitutiones Apostolorum, edidit Fr. X. Funk. Vol. I; vol. II. (*testimonia et scripturae propinquae*). Paderbornae in libr. Schoeningh MDCCCCV.

Wohl durch reichlich zwei Jahrzehnte hindurch hatte sich der vor kurzem verstorbene Kirchenhistoriker und Herausgeber der **Patres apostolici** mit dem Studium der apostolischen Konstitutionen und der ihnen verwandten Schriften beschäftigt; während der Abfassung seines Buches über jene Konstitutionen, das im Jahre 1891 erschien, war er genötigt, auch jenes literarische Erbstück aus christlicher Vorzeit näher ins Auge zu fassen, das unter dem Namen ‚Apostolische Didaskalie' bekannt ist; von ihr existierte damals als einzige vollständige Ausgabe die syrische P. de Lagardes, der auch den Versuch gemacht hatte, den griechischen Text derselben auf Grund der syrischen Übersetzung und des griechischen Textes der apostolischen Konstitutionen (II. I—VI.) wieder herzustellen. Funk erkannte bald, daß die Arbeit de Lagardes unzulänglich sei; schon die deutsche Übersetzung, die J. Ph. Zenker von einigen Stücken der Schrift angefertigt und dem Verfasser einer Geschichte des Kirchenrechts J. W. Bickell zur Veröffentlichung überlassen hatte, belehrten ihn hierüber; noch mehr aber der freundschaftliche Verkehr mit A. Socin, der ihm den syrischen Text der Didaskalie in der hingebendsten Weise interpretierte. So entschloß er sich denn, selbst eine Herausgabe jenes alten literarischen Dokumentes zu erstellen, und zwar in lateinischer Übersetzung.

Da nun die Schrift auf das innigste verknüpft ist mit den apostolischen Konstitutionen, die nichts sind als eine erweiternde Überarbeitung derselben, beschloß F. gleich auch den Text dieser, soweit er ein Gegenstück in der Didaskalie hatte, ihr im griechischen Urtext gegenüberzustellen, das übrige aber zugleich mit einer lateinischen Übersetzung beizugeben. Weil dann auch hier die beiden letzten Ausgaben de Lagardes und Pitras ihn nicht zufriedenstellten (die Gründe hiefür gibt er auf S. XXII f. der Prolegomena in Vol. I.), so machte er sich daran, auch von diesem Texte auf Grund eingehender und umfassender handschriftlicher Untersuchungen eine neue Rezension zu gewinnen. Die Konstitutionen haben wieder für einen Teil des 7. Buches eine Quellenschrift in der Didache; wir finden darum auch diese, zwar nicht in einer neuen Rezension, doch als Abdruck seiner eigenen Ausgabe aus den **Patres apostolici** an der betreffenden Stelle unter dem Zeichen * ⁂ * beigegeben.

Leicht hat sich Funk seine Arbeit nicht gemacht. Seit 1891 an der Arbeit, hatte er den ersten Entwurf seines Werkes fertig; ja die Arbeit schien vollendet: als ein unerwarteter Fund der Ausgabe Einhalt gebot. In eben diesem Jahre entdeckte man reiche Bruchstücke der Didaskalie (etwa $^3/_8$ des Ganzen) in einer lateinischen Übersetzung im cod. Veron. lat. LV. (53); E. Hauler veröffentlichte zunächst einen Teil der Übersetzung als Probe; das Ganze erschien erst im Jahre 1900 unter dem Titel **Didascaliae apostolorum fragmenta Veronensia latina.** Jetzt waren wesentlich neue Voraussetzungen gegeben, um eine Rekonstruktion des ursprünglichen Wortlauts der Didaskalie mit mehr Aussicht auf Erfolg zu versuchen, als es vordem de Lagarde getan; waren auch die neuen Hilfsmittel nicht für alle Teile unserer Schrift gegeben, man hatte nunmehr wenigstens die Zuversicht gewonnen, daß die syrische Übersetzung eine sehr treue Wiedergabe des Originaltextes darstelle, eine These, an deren Leugnung die Ausgabe de Lagardes vornehmlich krankte, die F. selbst schon 1891 verteidigte und aus inneren Gründen erschloß, die jetzt durch die Erscheinung der lateinischen Übersetzung wie aus einem äußeren Wahrzeichen ihre reichste Bestätigung erfuhr. Die gebotene Gelegenheit konnte und durfte sich F. nicht entgehen lassen; umso weniger, als es ja gerade eine lateinische Übersetzung war, welche er in die Wege leitete; so lag es auf der Hand, daß die Veronensische Entdeckung die Veröffentlichung seiner Ausgabe verzögern mußte: fünf Jahre erst nach dem Erscheinen der **fragmenta Veronensia** konnte F.s Rezension der Didaskalie die Presse verlassen.

Unterdessen waren ihm freilich einige andere in der Übersetzung und Veröffentlichung des Textes zuvorgekommen, die dieselbe in französischer, in englischer oder in deutscher Sprache bewerkstelligten; da jedoch jene Übersetzungen wieder nur einzelne Handschriften oder doch wenigstens nicht den vollen handschriftlichen Apparat berücksichtigten, kann die Ausgabe F.s schon deshalb nicht als überflüssig erscheinen; nichtsdestoweniger gesteht er selbst, daß ihm die deutsche Übersetzung Flemmings noch Veranlassung zu einigen Verbesserungen gegeben hat. (Vol. I. pg. X.)

In den Vorbemerkungen zu den einzelnen Bänden gibt F. die zur Einführung in die betreffenden Schriften notwendigen Erklärungen — meist eine gedrängte Wiederholung seiner bereits in früheren Schriften dargelegten Anschauungen — sowie auch Kunde von seiner Arbeitsmethode; was uns hier am meisten interessiert, dürfte wohl

die Aufzählung der Handschriften und deren Würdigung, namentlich in ihrem gegenseitigen Verhältnisse, sein. Und im I. Bd. wäre diese Arbeit bezüglich der Didaskalie wohl leicht getan; nicht so bei den apostolischen Konstitutionen, wo die reiche Menge der vorhandenen Handschriften die Arbeit bedeutend erschwerte; die Palme erkennt er hier schließlich dem Cod. Vatican. 838 zu.

Was den Text im I. Band angeht, so stellt F., wo immer die Didaskalie das Gegenstück zu den Konstitutionen bildet, diese in ihrer lateinischen Übersetzung zur linken Seite dem Texte der Konstitutionen gegenüber; die Übersetzung ist, soweit sie dort vorliegt und der Herausgeber es kritisch verantworten kann, die der Fragmenta Veronensia (pg. X 59); die in beiden Schriftstücken nicht übereinstimmenden Stellen, die der interpolierende Konstitutor zugefügt hatte, sind im Texte der Konstitutionen unterstrichen. — Vom 7. Buche der Konstitutionen an, von wo sie keine Parallele mehr in der Didaskalie haben, ist nunmehr ihr griechischer Originaltext auf der linken Seite zu suchen, auf der rechten findet sich jetzt ihre lateinische Übersetzung; und soweit das 7. Buch wieder ein Gegenstück hat an der Didache, ist diese, wie schon gesagt, jeweils unten beigegeben, und hier sind nunmehr die übereinstimmenden Stellen im Texte der Konstitutionen mit einer Linie bezeichnet.

In der Einteilung der Bücher in Kapitel geht F. vielfach seine eigenen Wege; sachlich mag er damit wohl im Rechte sein, praktisch, d. h. mit Bezug auf die Benützung der Ausgabe vonseiten des gelehrten Publikums möchte ich dies aus leicht begreiflichen Gründen als einen Mißgriff bezeichnen.

Dem kritischen Apparate ist auch ein Kommentar angefügt, den F. selbst charakterisiert mit den Worten (pg. XLV): Constitutiones praecipue ex aliis scripturis veteribus vel locis parallelis illustrandae erant, quorum multos me Cotelerio debere profiteor, viro de litteris christianis optime merito ac numquam satis laudando. Reiche Indices sowohl der Schriftstellen als der Eigennamen und der Vokabeln beschließen den I. Band; das Verzeichnis der Schriftstellen ist getrennt gegeben für die Didaskalie zusammen mit den sechs ersten Büchern der Konstitutionen in einer ungemein praktischen Gegenüberstellung, aus der man allsogleich ersehen kann, wie sich die beiden Schriften im Schriftgebrauche berühren, getrennt für die beiden letzten Bücher derselben Konstitutionen.

Ungefähr die gleiche Art und Weise, sowohl was die einführenden Bemerkungen als was die Textesrezension angeht, finden wir im zweiten Band eingehalten; hier werden uns, wie schon der spezielle Titel des Bandes verrät, Zeugnisse für die Schriften des ersten Bandes, sowie mit ihnen verwandte Schriften in einer neuen Ausgabe geboten; den vornehmsten Platz unter den hier aufgenommenen Dokumenten dürfte leicht das sog. Sakramentar des Serapion behaupten, das auch vom Herausgeber nicht ohne sichtliche Vorliebe behandelt wurde. Zu bedauern ist nur, daß F. nicht auch die übrigen verwandten Schriften mit hat folgen lassen, wie z. B. die Apostolische Kirchenordnung, das Testament unseres Herrn u. a. Man hätte dann den ganzen Apparat einer ziemlich verworrenen Schriftgruppe unserer altchristlichen Literatur zusammen und zu steter Vergleichung parat vor sich: wohl ein nicht zu unterschätzender Vorteil für einen jeden, der sich mit diesbezüglichen Studien abzugeben hat.

Das Ganze stellt ohne Zweifel eine ansehnliche Leistung dar; und nicht ohne Grund können wir uns der Hoffnung hingeben, daß sich wenigstens für die apostolischen Konstitutionen die Erwartung erfüllt habe, die Bardenhewer in seiner Patrologie[2] S. 310 ausgesprochen hat, daß wir nunmehr ‚eine auf umfassendste Verwertung des handschriftlichen Materials gegründete und mit eingehendster Sachkenntnis ausgeführte Edition' vor uns haben. Ob und wieweit sich dies bewahrheitet, darüber kann freilich erst ein eingehender Gebrauch des Werkes Gewißheit verschaffen; ein solcher wird auch die reichste Belohnung sein für den Forscherfleiß, den der im Herrn ruhende Gelehrte hier aufgewendet hat.

Innsbruck. E. Dorsch S. J.

Weihbischof Zirkel von Würzburg in seiner Stellung zur theologischen Aufklärung und zur kirchlichen Restauration. Ein Beitrag zur Gesch. d. kath. Kirche Deutschlands um die Wende des 18. Jahrhunderts von Dr. A. Fr. Ludwig, Prof. der Theol. am k. Lyzeum Dillingen. 2 Bde. (X + 377 und VII + 591). Paderborn 1904 und 1906, Schöningh.

Noch als Pfarrer von Goßmannsdorf bearbeitete Dr. Ludwig den letzten Teil der Braunschen ‚Geschichte der Heranbildung des Klerus in der Diözese Wirzburg' (Mainz 1897). Dabei ward seine Aufmerksamkeit so sehr auf den Würzburger Weihbischof Gregor Zirkel

gelenkt, daß er ihm ein eigenes Werk zu widmen beschloß. Wenn auch manches aus dem reichen Material der zwei ansehnlichen Bände nur für die Heimat des Weihbischofs Bedeutung hat, so wird man doch allgemein dem Verfasser für seine Mühe danken, weil Zirkel ‚in fast alle die vielen sich drängenden Fragen jener politisch und kirchlich so reich bewegten Zeit von 1790—1817 mit leitender Hand eingegriffen hat'. (I. Vorw.)

Im 25. Lebensjahr (1786) wurde Zirkel zum Priester geweiht. Nach einer kurzen Zeit seelsorglicher Arbeit ernannte ihn Fürstbischof Franz Ludwig von Erthal zum Subregens des Würzburger Priesterseminars. Unter Franz Ludwigs Nachfolger, Georg Karl von Fechenbach, ward er 1797 ordentlicher Professor der Theologie, 1799 Regens des Priesterseminars.

Sein Ruf als geistvoller Theologe brachte ihm eine ehrenvolle Einladung. Im Jahre 1800 schrieb an ihn der Berliner Professor Feßler über Auftrag des preußischen Ministeriums: ‚Es ist unserem guten Könige der Vorschlag geschehen, auf den Universitäten Frankfurt a. d. O. und Königsberg für diejenigen süd- und neuostpreußischen Studierenden, die sich dem katholischen geistlichen Stande widmen wollen, zwei katholische Professoren für die katholische Theologie . . . auf jeder anzusetzen. Diese zwei Professoren auf jeder Universität sollen von aller bischöflichen Jurisdiktion frei und lediglich dem süd- und neuostpreußischen Finanzdepartement in Berlin untergeordnet sein . . . ich frage Sie, da ich offiziell dazu beauftragt bin, bestimmt, ob Sie geneigt wären, die Professur für Kirchengeschichte, Patrologie und Kirchenrecht zu übernehmen . . .'

Zirkel lehnte ab. ‚Er mochte', bemerkt Ludwig, ‚erstaunt sein über die rührende landesväterliche Fürsorge für die preußischen Katholiken, die zur Besetzung einer katholisch-theologischen Fakultät ganze zwei Professoren für genügend hielt, von denen jeder drei bis vier Fächer, und zwar zum Teil ganz auseinander liegende, versehen sollte'. (I. 214.) Auch die lockende Aussicht, von ‚aller bischöflichen Jurisdiktion' frei zu werden, um ‚lediglich' einem Finanzdepartement zu gehorchen, erwies sich zu schwach, von Zirkels Anhänglichkeit an seine fränkische Heimat abgesehen.

1802 starb Weihbischof Fahrmann. Zu seinem Nachfolger ernannte Fürstbischof Georg Karl seinen Seminarregens, obschon dieser sich dagegen lange wehrte. Ein Grund seines Sträubens waren die sich schon ankündigenden Säkularisations-Wirren; gerne hätte Zirkel

bei seiner schwachen Gesundheit eine stillere Lebensart erwählt. Am 28. Oktober 1802 erhielt er die Bischofsweihe. Alsbald begann er eine staunenswerte Tätigkeit zu entfalten. Schon die antikirchlichen Bestrebungen der kurbayerischen Regierung (—1806) fanden an ihm einen fein diplomatisch operierenden Gegner. Vollends unter der Regierung des Großherzogs Ferdinand von Toskana (1806—1814) und dann in der neuen königlich-bayerischen Periode arbeitete Zirkel unermüdlich für die Wiederherstellung der kirchlichen Rechte in Betreff der Benefizienbesetzung, der Schule und des theologischen Unterrichtswesens, der Ehegerichtsbarkeit, der Errichtung von Klöstern. Um die Hebung des Klerus bemühte er sich nicht ohne Erfolg durch feste Disziplinar-Anordnungen und durch Begründung eines Vereins katholischer Gelehrten. Manchen literarischen Waffengang unternahm er besonders zur Abwehr febronianischer Strömungen und am Gelingen des Konkordates hat er bedeutenden Anteil. Kurz vor seinem Tode sprach er noch die Befürchtung aus: ‚Ich höre, daß die Febronianer und Illuminaten in Bayern von denen in Österreich zur Verzögerung des Konkordats seien getrieben worden; denn diese Feinde der Kirche versuchen alles, damit der Papst auf ihre Propositionen eingehen müsse'. Aber er erlebte doch ‚den Triumph, daß in dem am 24. Okt. 1817 vom König endlich ratifizierten Konkordat fast alle seine kirchlichen Forderungen, und namentlich die das Präsentationsrecht betreffenden, erfüllt worden waren'. (II. 456.)

Inzwischen war es allgemeine Überzeugung geworden, daß der Würzburger Weihbischof für einen der verwaisten bayerischen Bischofsstühle ausersehen sei. Ob er noch die amtliche Mitteilung von seiner Designation zum Bischof von Speyer erhalten hat, läßt sich nicht beweisen. Auf einer Firmungsreise erkrankte Zirkel und starb am 18. Dezember 1817. Selbst der Papst trauerte um den unermüdlichen Arbeiter, während der ‚unverbesserliche Aufklärer' Berg taktlos höhnte, ‚das Werkzeug sei zerbrochen, dessen sich Rom bedient habe, um seinem Konkordate mit Bayern die hierarchisch zugespitzte und geisteinschnürende Gestalt zu geben, die es habe . . . War etwa der rote Hut die Siegeskrone, die er noch aus der heiligsten Hand erwartete?' Bevor Zirkel als Martyrer, Kirchenlehrer und jungfräulicher Bekenner heiliggesprochen würde, möge man ihm die Denkschrift setzen: Multi in Gregorio Zirkel Gregorii (in Gregor Z. schlummert mancher Gregor VII. — [II. 463]).

Das ganze reiche Leben Zirkels schildert Ludwig eingehend zumeist so, daß die Aufzeichnungen und Aktenstücke des Weihbischofs und seiner Zeitgenossen selbst berichten. Ein Teil des literarischen Nachlasses stand wohl schon früher den Historikern zur Verfügung; vieles aber, besonders die interessanten Tagebücher bringt L. zum erstenmale an die Öffentlichkeit.

Gleich nach dem Tode des Weihbischofs wurden Wünsche nach einer Biographie laut und sein Freund Stapf in Bamberg erklärte sich bereit, die Arbeit zu unternehmen. Sie kam nicht zustande. ‚Warum wohl?' fragt Ludwig. ‚Ich kann mir nur einen Erklärungsgrund denken. Stapf fand bei der Lektüre der Tagebücher des ehemaligen Regens zu seinem Schrecken und seiner Enttäuschung, daß dieser in ganz Franken und darüber hinaus in Bayern und Deutschland als der gewandteste Verteidiger der Orthodoxie gefeierte Heros eine Periode seines Lebens hinter sich liegen hatte, in welcher er dem ungläubigen Zeitgeist seinen Tribut gezollt hatte. Stapf wollte damals das ideale Bild nicht zerstören, welches bei Nennung des Namens ‚Zirkel' seinen vielen Bewunderern vor das geistige Auge trat. Und er hat Recht daran getan' (I. Vorw.). Jetzt, bald 100 Jahre nach Zirkels Tode, gelten für die Biographen andere Rücksichten; und so hat L. eine besondere Sorgfalt darauf verwendet, die rationalistische Zeit und dann den allmählichen Übergang zu gesund kirchlichen Anschauungen in Zirkels Lebensweg zu zeichnen. Da staunt der Leser, bereits vor 100 und mehr Jahren eine überraschend große Fülle von Ideen anzutreffen, auf die erst unsere allerletzten Jahre als auf ureigenste Errungenschaften stolz sein wollen. Eine etwas kräftig gehaltene Besprechung des I. Bandes unseres Werkes sagt: ‚Manch vermeintliche Entdeckung neuzeitlicher Wissenschaft entpuppt sich da als altehrwürdiger Ladenhüter, wie z. B. die Bibel-Babel-Frage'. (Beil. zum Fränk. Volksbl. 1904, Nr. 2.) Es muß genügen auf einige Stellen zu verweisen, die solches Material enthalten. Bd. I: 6 ff, 14, 15, 17, 18, das ganze 6. Kapitel: Eine kantianisch-katholische Dogmatik, namentlich S. 106 ff. u. s. w.

Mitleiderregend ist der Zwiespalt, in den auch ein so hellblickender Mann wie Zirkel infolge seines Rationalismus hineingeriet; aber umso mehr gereicht es ihm zur Ehre, daß er, einmal wieder dem ungetrübten Quell der übernatürlichen Lehre und Lebensordnung näher gekommen, sich mutig zur nahezu vollen Wahrheit und geschlossenen Charakterstärke durchkämpfte. Mit vollem Recht begründet

L. die rückhaltlose Aufdeckung auch der Schwächen Zirkels in den Worten: ‚als ob die Bekehrung eines so geistvollen, gelehrten, erfahrenen Mannes, wie es Zirkel war, sein inneres Ringen nach Wahrheit, die er schließlich nach langem Irrweg wieder in der katholischen Kirche fand, nicht von viel größerer apologetischer Bedeutung für eben diese Kirche wäre, als wenn er nie an ihr irre geworden wäre!‘ (I. Vorw.)

Nur aus dem Wunsch, daß das vorliegende Werk möglichst viel Nutzen bringe, geht folgende Bemerkung hervor: Wäre es nicht möglich gewesen, der Arbeit eine ansprechendere Form zu geben? Einen großen Teil würde man einfach eine Quellenausgabe nennen; allerdings müßte dann noch der ganze Apparat hinzukommen, der das Material ordnet und leicht übersichtlich macht. Schwer wird es sein, das Werk, wie es vorliegt, als eine formvollendete Biographie zu bezeichnen. Ermüdend wirkt das Lesen jener Stellen, die viele Seiten hindurch keinen Abschnitt aufweisen. Gleich das erste Kapitel, 11 Seiten lang, hat nur einen Absatz. Der Verfasser spricht die Befürchtung aus, daß ein großer Teil der Originalquellen vielleicht ein zweitesmal nicht mehr zur Verfügung stehen werde; gerade aus Rücksicht auf diesen Fall wäre dem Werke eine leichtere Technik zu wünschen.

Innsbruck. F. Krus S. J.

Visitationsberichte der Diözese Breslau. Archidiakonat Oppeln. Erster Teil. Herausgegeben von J. Jungnitz. Breslau, Aderholz. 1904. 678 S. in 4. (Veröffentlichungen aus dem fürstbischöflichen Diözesan-Archiv zu Breslau. II. Band.).

Visitationsberichte der Diözese Breslau. Archidiakonat Glogau. Erster Teil. Herausgegeben von J. Jungnitz. Breslau, G. O. Aderholz, 1907. 768 + XIII S. in 4.

Der erste Band der Veröffentlichungen wurde in dieser Zeitschrift XXVII (1903) 744 ff. ausführlich besprochen. Seitdem sind in rascher Folge zwei weitere Bände in fast gleichem Umfange ausgegeben worden, die die älteren Visitationsberichte der Archidiakonate Oppeln und Glogau enthalten. Die Editionsgrundsätze des Herausgebers sind dieselben geblieben. Er bietet uns einen unverkürzten Abdruck der vorgefundenen Originalberichte mit all ihrem oft kleinlichen Detail, inventarartigen Verzeichnissen kirchlicher Gegenstände, Einrichtungen, Grundstücke, Zinsen u. s. w. Sehr wertvoll sind die

eingestreuten Bemerkungen über Befund der Kirchen und der Pfarrhäuser, über die Pfarrer und ihre Kapläne, ihr Vorleben, ihre Gesinnung, ihre Tätigkeit, die Mahnungen, welche ihnen erteilt wurden, und über den Stand der Religion in der Pfarrei; sie würde man in andern Quellen vergebens suchen. Wenn sie auch nur für den momentanen Stand der Kirchen von Bedeutung sind, kann man doch durch ihre Aneinanderreihung und Vergleichung auch für längere Zeiträume ein Urteil gewinnen.

Die in den vorliegenden beiden Bänden behandelten Archidiakonate Oppeln und Glogau sind auch noch deshalb von besonderem Interesse für den Forscher, weil in ihnen die Wogen der religiösen Stürme im 16. und 17. Jahrhundert zeitweilig höher gingen als in manchen andern Archidiakonaten der ausgedehnten Diözese. Vom Archidiakonate Oppeln sind die Visitationsberichte aus den Jahren 1652, 1679, 1687/1688 zum Abdrucke gekommen. Visitator war das erste Mal (1652) der Archidiakon Bartholomäus Reinhold, das zweite Mal (1679) der Erzpriester Lorenz Joannston und das dritte Mal (1687/88) der Archidiakon Martin Stephetius. Von Reinhold sind nur die Berichte über die Archipresbyterate Ratibor, Sohrau, Teschen und Loslau erhalten. Er ist sehr genau in der Beschreibung der Kirchen und Gebäude, in den Aufzählungen der kirchlichen Geräte und Besitzungen, der Schulen und ihres Einkommens, beschränkt sich aber meist so sehr auf diese Dinge, daß ihm für anderes außer etwa für die vielen Mahnungen, welche er den Seelsorgern erteilte, kaum mehr ein Raum übrig blieb. Über den Stand der Religion in den einzelnen Pfarreien kann man aus seinen Berichten kaum ein Bild gewinnen. Die Berichte des Erzpriesters Lorenz Joannston und des Archidiakons Stephetius sind ausführlicher und gestatten auch einigen Einblick in das kirchliche Leben einiger Pfarreien. Zum Schlusse fügt der Herausgeber noch die Berichte über die Visitation der Kollegiatstifte zu Ratibor, Ober-Glogau und Oppeln bei, die für die Geschichte dieser Stifte als einzigartige Quelle von großem Werte sind.

Vom Archidiakonat Glogau, das die Fürstentümer Glogau und Sagan umfaßte, werden im dritten Bande zuerst noch die vorhandenen Bruchstücke von den Visitationsakten des Archidiakons Johann Brieger geboten, der im Auftrage des Bischofs Martin Gerstmann 1580 die Pfarreien seines Archidiakonates visitierte; dann folgen die Berichte aus den Jahren 1670, 1679 und 1687/88. Aus einem Ver-

gleiche der Berichte vom Jahre 1580 mit denen vom 17. Jahrhundert läßt sich kaum auf den großen Wandel schließen, der gerade in diesem Archidiakonate in religiöser Beziehung während der Stürme des dreißigjährigen Krieges sich vollzog. Es wäre sehr erwünscht gewesen, wenn der Herausgeber in dieser Beziehung in den Einleitungen etwas tiefer auf diese Fragen eingegangen wäre und so die Beurteilung dieser Dokumente erleichtert hätte. Ihm ist ja der Charakter der Berichte und ihrer Verfasser unzweifelhaft viel besser bekannt als dem Leser. Zu einer richtigen Verwertung von Quellen braucht man nicht nur Texte, Inhaltsverzeichnisse und Namenserklärungen, sondern auch ein Urteil über die Anschauungen, Arbeitsweise und die Gewissenhaftigkeit der Verfasser. Eine solche Zugabe würde die umfangreiche Veröffentlichung nicht allzusehr beschwert haben. Vielleicht kann man in dieser Beziehung noch auf einen Nachtrag rechnen, denn nach Abschluß der ganzen Quellenausgabe läßt sich über diese Dinge noch leichter etwas sagen als beim Beginne des Abdruckes.

Innsbruck. Alois Kröß S. J.

Die Jesuiten und die Friedensfrage in der Zeit vom Prager Frieden bis zum Nürnberger Friedensexekutionshauptrezeß 1635—1650. Von Dr. Ludwig Steinberger. Freiburg, Herder, 1906. XXIII u. 215 S. in 8. (Studien und Darstellungen aus dem Gebiete der Geschichte. Im Auftrage der Görres-Gesellschaft und in Verbindung mit der Redaktion des Historischen Jahrbuches herausgegeben von Dr. Hermann Grauert, o. ö. Professor an der Universität in München. V. Band, 2. und 3. Heft.)

Obgleich der dreißigjährige Krieg kein Religionskrieg war, wurde doch immer wieder die Religion als Vorwand benützt, um politische Zwecke zu erreichen. Noch mehr als im Kriege war dieses beim Friedensschluß der Fall. Um die eigene Macht zu erhöhen und mehr Bundesgenossen zu erhalten, wollten die protestantischen Fürsten dem Protestantismus im deutschen Reich die Vorherrschaft sichern und traten daher mit aller Energie den Bestrebungen entgegen, die auf die Sicherung und Festigung des katholischen Besitzstandes hinausgingen. Andererseits waren die Katholiken sich ihrer Pflicht bewußt und wollten die unveräußerlichen Rechte ihrer Kirche nicht durch einen ungünstigen Friedensschluß verkürzen lassen. So kam es, daß mit den

politischen Fragen auf beiden Seiten aufs innigste die kirchlichen verknüpft wurden und daß die Theologen ein gewichtiges Wort zu reden hatten. Auf katholischer Seite waren daran auch Jesuiten beteiligt, wenn sie als Beichtväter der Fürsten oder als Mitglieder der verschiedenen Kommissionen um Rat gefragt wurden. Nicht der Orden als solcher mischte sich in die Verhandlungen, sondern nur einzelne Mitglieder, die durch ihr Amt oder durch andere Umstände hiezu genötigt waren. Daher kann man auch nicht von einer Ordensansicht oder von einer Ordenspolitik, sondern nur von den kirchenpolitischen Grundsätzen der beteiligten Mitglieder sprechen. Auf Grund eines reichen Materials und eingehender Forschungen weist Dr. Steinberger in dem vorliegenden Werke nach, daß die beteiligten Jesuiten in Bezug auf die Erlaubtheit gewisser Zugeständnisse, die den protestantischen Fürsten gemacht werden sollten, um zu einem dauernden Frieden zu gelangen, sehr geteilter Meinung waren. Steinberger unterscheidet zwei Parteien, die Scharfen und die Gemäßigten.

Einer der schärfsten war P. Heinrich Wangnereck, der Ratgeber des Bischofs Heinrich V. von Augsburg. Ohne sich klar vor Augen zu halten, ob es unter den gegebenen Umständen den katholischen Reichsfürsten noch möglich wäre oder nicht, trat er in mehreren heftigen Schriften gegen die Bestätigung des Augsburger Religionsfriedens (30 f.) und gegen die Gewährung der neuen, von den protestantischen Fürsten geforderten Zugeständnisse ein. Da der päpstliche Nuntius und mehrere geistliche Fürsten seinen Anschauungen beipflichteten, waren seine Schriften nicht ohne Einfluß geblieben auf den Gang der Verhandlungen. Maximilian von Bayern klagte daher über sein Verhalten beim Ordensgeneral, so daß dieser sich gezwungen sah, ihm jede weitere Tätigkeit in kirchenpolitischer Beziehung zu untersagen.

Einer seiner entschiedensten Gegner war der Beichtvater der Kurfürstin Elisabeth und dann des Kurfürsten Maximilian Johann, Bervaux, der aber leider seine Hinneigung zu Frankreich nicht verleugnen konnte und darum nicht allein aus dem Grunde, weil es für die Erhaltung der katholischen Fürsten des deutschen Reiches zweckmäßig und notwendig schien, sondern auch weil es für Frankreich vorteilhaft war, für den Friedensschluß eintrat. Er hielt die Bestätigung des Augsburger Religionsfriedens und die Gewährung einiger noch weiter gehenden Forderungen der protestantischen Fürsten für erlaubt und bekämpfte in einigen Schriften die Ansichten Wangnerecks. Auch der kaiserliche Beichtvater Gans war seiner Ansicht,

kümmerte sich aber weniger um politische Angelegenheiten, sondern beantwortete nur die ihm vom Kaiser zur Begutachtung vorgelegten Gewissensfragen.

Die Obern und besonders der Ordensgeneral waren gegen jede Einmischung in diese Angelegenheiten und verboten daher jede Meinungsäußerung außer im Notfalle, wenn die Fürsten ihre Theologen um Rat fragten. Aber auch dann sollte nur entschieden werden, was nach der kirchlichen Lehre erlaubt sei und was nicht.

Steinberger urteilt im Ganzen milde und gerecht. Wünschenswert wäre es gewesen, wenn er überhaupt die kirchenpolitischen Grundsätze der katholischen Theologen nach dem Entstehen des Protestantismus etwas mehr zur Erläuterung der einzelnen Schriften herbeigezogen hätte. Dadurch würde das Auftreten des P. Wangnereck und seiner Gesinnungsgenossen Cornaeus, Coerler, Schönhainz u. s. w. in vieler Beziehung leichter begreiflich geworden sein. Die Haltung und der Einfluß des P. Lamormains (S. 15. 16) ist wohl nicht so frauzosenfreundlich gewesen, wie der Verfasser anzunehmen scheint. An seiner edlen Liebe und Begeisterung für das deutsche Reich ist nicht zu zweifeln; er konnte aber nicht an das Glück des deutschen Volkes glauben, wenn nicht die Glaubenseinheit mit allen erlaubten Mitteln wiederhergestellt würde.

Innsbruck. Alois Kröß S. J.

Herders Konversations-Lexikon. Dritte Auflage. Siebenter Band: Pompejus bis Spinner (VIII Seiten und 1840 Spalten Text mit cc. 400 Bildern, dazu 61 z. T. farbigen Beilagen: 9 Karten, 33 Tafeln u. 19 Textbeilagen mit 500 Bildern).

In seiner äußeren Erscheinung, wie in Material, Druck, Illustration u. s. w., reiht sich der 7. Band ebenbürtig seinen Vorgängern an; aber auch an innerem Werte steht er hinter diesen nicht zurück, da er sich durchgehends in einer geistigen Höhe hält, die das billige Enthymem: Katholisch, also inferior, unschwer widerlegt.

Vertreten sind wohl so ziemlich alle Dinge, die noch weiteste Kreise interessieren können.

Der Liebhaber des Glücksspieles kann sich über Einrichtung und Gebrauch des Roulettes orientieren, der denkende Schachspieler erhält Aufschluß über Name, Geschichte, Spiel, Arten, Zweige und Literatur

seiner Kunst. Freunde eines gesunden Sportes werden sich mit Vergnügen aufklären lassen über das Reisen, seine Geschichte, Verbreitung und Bedeutung, ob man die Einrichtung von Thomas Cook benützen oder es vorziehen soll, auf gut Glück und zu Fuß in die Welt hinauszuziehen; sie erfahren in gedrängter Kürze und doch klar, welche Anforderung die Reitkunst an ihre Adepten stellt und welche Reize in der Ausübung dieser Kunst, die schon Griechen und Römern bekannt war, verborgen sind.

Mit leichter Mühe wird ferner der Wanderlustige sich aus den einschlägigen Artikeln ein klares Bild machen können von der Topographie, Bevölkerung und ihrer Tätigkeit, vom Staatswesen, von der Geschichte und Literatur eines Landes und Volkes, sei es nun in Sachsen oder in der Sahara, in Spanien oder Rußland, Schweden oder Rumänien. Genaue und scharfgezeichnete Karten sowie zuverlässige statistische Angaben unterstützen das Studium.

Der Kunstverständige wird sich nach Raffael, Rembrandt und Rubens umsehen, die reichhaltigen und übersichtlichen Darstellungen der Renaissance, der romanischen und römischen Kunst durchgehen, dabei alle wesentlichen Grundlinien seiner Kenntnis aufgedeckt finden und an den etwa 230 Bilderproben den verblaßten Kunsteindruck neu beleben.

Der Landwirt kann mit Befriedigung wahrnehmen, daß den Dingen, die ihn angehen, besondere Sorgfalt gewidmet ist durch abgerundete, leichtfaßliche Artikel und Beilagen mit gut ausgeführten Illustrationen. So werden den wissenschaftlichen Bestimmungen der Nutztiere in prägnanter Kürze praktische Notizen beigefügt über Rassen, Kreuzung derselben und ihren Wert, Aufzucht, Pflege, Nutzen u. s. w.

Verschiedene Liebhabereien in Botanik und Zoologie, wie Rosen und Schmetterlinge, finden im Text und farbenprächtigen Tafeln weitestgehende Beachtung.

Technik und Industrie erfahren eine überaus sorgfältige Behandlung in der Reichhaltigkeit und klaren Sichtung des Materials, sowie in der leicht faßlichen Darbietung desselben durch Wort und Stift, wobei die Popularität wissenschaftliche Ausführungen nicht ausschließt; Artikel wie Pumpen, Regulator, Reibung, Säge, Schraube, Schreibmaschine, Schiff, Schlachthäuser, ferner Seide, Schießbaumwolle, Seife, Schwefel, Silber können zum Belege dienen.

Entsprechend gewürdigt wird auch das Gebiet der Naturwissenschaft im weitesten Sinne; Entstehung, Zeit, Verteilung des Regens,

kümmerte ſich aber weniger um politiſche Angelegenheiten, ſondern beantwortete nur die ihm vom Kaiſer zur Begutachtung vorgelegten Gewiſſensfragen.

Die Obern und beſonders der Ordensgeneral waren gegen jede Einmiſchung in dieſe Angelegenheiten und verboten daher jede Meinungsäußerung außer im Notfalle, wenn die Fürſten ihre Theologen um Rat fragten. Aber auch dann ſollte nur entſchieden werden, was nach der kirchlichen Lehre erlaubt ſei und was nicht.

Steinberger urteilt im Ganzen milde und gerecht. Wünſchenswert wäre es geweſen, wenn er überhaupt die kirchenpolitiſchen Grundſätze der katholiſchen Theologen nach dem Entſtehen des Proteſtantismus etwas mehr zur Erläuterung der einzelnen Schriften herbeigezogen hätte. Dadurch würde das Auftreten des P. Wangnereck und ſeiner Geſinnungsgenoſſen Cornaeus, Coerler, Schönhainz u. ſ. w. in vieler Beziehung leichter begreiflich geworden ſein. Die Haltung und der Einfluß des P. Lamormains (S. 15. 16) iſt wohl nicht ſo franzoſenfreundlich geweſen, wie der Verfaſſer anzunehmen ſcheint. An ſeiner edlen Liebe und Begeiſterung für das deutſche Reich iſt nicht zu zweifeln; er konnte aber nicht an das Glück des deutſchen Volkes glauben, wenn nicht die Glaubenseinheit mit allen erlaubten Mitteln wiederhergeſtellt würde.

Innsbruck. Alois Kröß S. J.

Herders Konverſations-Lexikon. Dritte Auflage. Siebenter Band: Pompejus bis Spinner (VIII Seiten und 1840 Spalten Text mit cc. 400 Bildern, dazu 61 z. T. farbigen Beilagen: 9 Karten, 33 Tafeln u. 19 Textbeilagen mit 500 Bildern).

In ſeiner äußeren Erſcheinung, wie in Material, Druck, Illuſtration u. ſ. w., reiht ſich der 7. Band ebenbürtig ſeinen Vorgängern an; aber auch an innerem Werte ſteht er hinter dieſen nicht zurück, da er ſich durchgehends in einer geiſtigen Höhe hält, die das billige Enthymem: Katholiſch, alſo inferior, unſchwer widerlegt.

Vertreten ſind wohl ſo ziemlich alle Dinge, die noch weiteſte Kreiſe intereſſieren können.

Der Liebhaber des Glücksſpieles kann ſich über Einrichtung und Gebrauch des Roulettes orientieren, der denkende Schachſpieler erhält Aufſchluß über Name, Geſchichte, Spiel, Arten, Zweige und Literatur

seiner Kunst. Freunde eines gesunden Sportes werden sich mit Vergnügen aufklären lassen über das Reisen, seine Geschichte, Verbreitung und Bedeutung, ob man die Einrichtung von Thomas Cook benützen oder es vorziehen soll, auf gut Glück und zu Fuß in die Welt hinauszuziehen; sie erfahren in gedrängter Kürze und doch klar, welche Anforderung die Reitkunst an ihre Adepten stellt und welche Reize in der Ausübung dieser Kunst, die schon Griechen und Römern bekannt war, verborgen sind.

Mit leichter Mühe wird ferner der Wanderlustige sich aus den einschlägigen Artikeln ein klares Bild machen können von der Topographie, Bevölkerung und ihrer Tätigkeit, vom Staatswesen, von der Geschichte und Literatur eines Landes und Volkes, sei es nun in Sachsen oder in der Sahara, in Spanien oder Rußland, Schweden oder Rumänien. Genaue und scharfgezeichnete Karten sowie zuverlässige statistische Angaben unterstützen das Studium.

Der Kunstverständige wird sich nach Raffael, Rembrandt und Rubens umsehen, die reichhaltigen und übersichtlichen Darstellungen der Renaissance, der romanischen und römischen Kunst durchgehen, dabei alle wesentlichen Grundlinien seiner Kenntnis aufgedeckt finden und an den etwa 230 Bilderproben den verblaßten Kunsteindruck neu beleben.

Der Landwirt kann mit Befriedigung wahrnehmen, daß den Dingen, die ihn angehen, besondere Sorgfalt gewidmet ist durch abgerundete, leichtfaßliche Artikel und Beilagen mit gut ausgeführten Illustrationen. So werden den wissenschaftlichen Bestimmungen der Nutztiere in prägnanter Kürze praktische Notizen beigefügt über Rassen, Kreuzung derselben und ihren Wert, Aufzucht, Pflege, Nutzen u. s. w.

Verschiedene Liebhabereien in Botanik und Zoologie, wie Rosen und Schmetterlinge, finden im Text und farbenprächtigen Tafeln weitestgehende Beachtung.

Technik und Industrie erfahren eine überaus sorgfältige Behandlung in der Reichhaltigkeit und klaren Sichtung des Materials, sowie in der leicht faßlichen Darbietung desselben durch Wort und Stift, wobei die Popularität wissenschaftliche Ausführungen nicht ausschließt; Artikel wie Pumpen, Regulator, Reibung, Säge, Schraube, Schreibmaschine, Schiff, Schlachthäuser, ferner Seide, Schießbaumwolle, Seife, Schwefel, Silber können zum Belege dienen.

Entsprechend gewürdigt wird auch das Gebiet der Naturwissenschaft im weitesten Sinne; Entstehung, Zeit, Verteilung des Regens,

Weſen und Erzeugung der Röntgenſtrahlen mit ihrer diagnoſtiſchen und therapeutiſchen Verwendung, die verſchiedenen Spektren mit den Apparaten zur Spektroſkopie, ſeien beiſpielshalber angeführt. Bei Artikel ‚Sonne‘ dürfte es nicht leicht ſein, mehr Stoff in ſo überſichtlicher Weiſe auf einen ſo kleinen Raum zuſammenzudrängen. Viel Fleiß iſt auch den mediziniſchen Artikeln gewidmet, ſo z. B. beim Stichwort ‚Rückenmark‘. Die Hauptſache bildet eine eingehende anatomiſche Beſchreibung, aber auch phyſiologiſche Exkurſe fehlen nicht; ebenſo werden die betreffenden pathologiſchen Zuſtände dargeſtellt mit den notwendigſten Bemerkungen über Ätiologie und Therapie. Sehr inſtruktiv iſt der Artikel ‚Sinn‘.

Geſchichtliche Aufſätze, wie Savonarola, Schisma, Reformation u. a. berühren angenehm durch ihre klare, ruhige und ſachliche Darſtellung mit Ausſchluß rein ſubjektiver Momente.

Einen großen Raum nehmen literariſche und verwandte Fragen ein; ‚Sophokles‘ bietet uns eine gute literarhiſtoriſche und äſthetiſche Würdigung des großen Griechen, in gedrängter Kürze erfahren wir das Allernotwendigſte über die Skalden, über Raban und Roswitha, König Rother, Ruodlieb, Hans Sachs, über Weſen und Gebrauch des Reimes, Rezitativs, Ritornells und Sonettes, Eingehenderes über Romantik und Roman, wobei auch die katholiſchen Vertreter der neueren Zeit, v. Brackel, Handel-Mazzetti u. a. nicht überſehen werden; überhaupt ſind die jüngeren Namen ſorgfältig notiert und gewürdigt: Rückert, J. G. Seidl, der poetiſche Schöpfer der öſterr. Volkshymne, der große Dialektdichter Fritz Reuter, Seeber, die Romanciers Spielhagen, Spillmann, Sienkiewicz, Sheehan, die Germaniſten Schönbach, Sievers, Seemüller und der bekannte Literarhiſtoriker Anſelm Salzer O. S. B. — Kleine Kabinettſtücke ſind z. B. die ſpaniſche und ſchwediſche Literatur, und wie umſichtig die Literaturangaben geordnet ſind, kann aus den längeren Artikeln Schiller und Shakeſpeare abgenommen werden.

Die zuverläſſige Art, philoſophiſche Gegenſtände darzulegen, können z. B. die Artikel Schluß, Scholaſtik, Seele, Pſychologie mit den anſchließenden Punkten zur Genüge dartun.

Die theologiſchen Abſchnitte, wie Prädeſtination, Schisma, Sakrament u. a. ſind ſorgfältig und korrekt gearbeitet.

Bei der durchgehends praktiſchen Anlage des Werkes iſt es nicht zu verwundern, daß Artikel wie Poſtweſen, Scheck, Preſſe, Reichsrat und Reichstag, Rettungs- und Sanitätsweſen, Schulweſen und Re-

ligion, Sozialdemokratie, Sozialismus, Sozialpolitik u. dgl. eine so eingehende Behandlung gefunden haben.

Die Methode in der Verarbeitung dieses außerordentlich reichen Stoffes ist schon hinlänglich gekennzeichnet gelegentlich seiner Vorführung.

Sachlich wird man in unwichtigen Punkten zuweilen etwas anderer Ansicht sein oder einen Wunsch hegen dürfen.

Wenn z. B. von Sonnentemperatur die Rede ist, dürfte die Bemerkung nicht überflüssig sein, daß die Sonnenphysik darüber noch lange nicht ihr letztes Wort gesprochen hat. Für einen genaueren mathematischen Ausdruck lassen uns die Mittel der Beobachtung wie die Grundlagen der Rechnung noch großenteils im Stich.

Bei Besprechung der Erzeugung der Sonnenwärme wird man jetzt die Theorie Newtons oder R. Mayers, wenn es sich nicht um rein historische Ordnung handelt, kaum mehr an die Spitze stellen. Viel wahrscheinlicher sucht man mit Helmholtz den Hauptteil des Wärmeersatzes in der Kontraktion des Sonnenballes; diese Quelle reicht noch für Jahrmillionen. Würde sich übrigens die Hypothese über Radioaktivität der Sonnensubstanzen als richtig erweisen, so wäre die jetzige Sonnenwärme dadurch allein etwa auf 480 Millionen Jahre gesichert. — Unter der angegebenen Literatur vermißt man K. Braun, Kosmogonie³, 1905, wegen seiner sehr beachtenswerten Theorie der Sonne.

In einzelnen Fällen, wie etwa beim Worte Quelle, findet man die übertragene Bedeutung (z. B. in Quellenwerk, -kunde, -studium) nicht. Die neuen Reichsratverhältnisse Österreichs, z. B. in den statistischen Ausweisen über Sozialdemokratie, sind nicht mehr zur Darstellung gekommen. — Daß die Bänke am besten mit Pendelsitz (Schulhygiene) und festem Tisch angefertigt werden, muß man wohl nicht unbedingt verteidigen. Bänke mit unbeweglicher Minus-Distanz zum Schreiben und nur 2 Sitzplätzen, so daß jeder aufgerufene Schüler seitwärts heraustreten und gerade stehen kann, bieten jedenfalls den Vorteil, daß eventuelle Quetschungen und der sonst unvermeidliche Lärm mit den Sitzen vermieden werden und eine leichtere Überwachung im Interesse der Sittlichkeit und schnellere Entfernung der Kinder aus Bank und Zimmer möglich ist. — Die Renaissance in den Literaturen Europas kommt den bildenden Künsten gegenüber wohl etwas kurz weg u. a.

Allein die Berücksichtigung der meisten Wünsche, die vorgebracht werden könnten, würde eben das Darangeben des geplanten Umfanges und der Bestimmung des Werkes notwendig machen und es können

daher diese Mängel dem Verlage nicht zum Vorwurfe gemacht werden. Und so darf das Gesamturteil dahin lauten, daß auch dieser 7. Band im engen Rahmen und in übersichtlicher, anziehender Darstellung eine Summe von ernster Geistesarbeit bringt, die jedem Gebildeten in seinen Zweifeln ein sicherer Wegweiser wird und auch dem katholischen Standpunkte meistenteils Ehre macht.

Innsbruck. Sylvester Hörzinger S. J.

Sexualethik und Sexualpädagogik. Eine Auseinandersetzung mit den Modernen von Dr. Fr. W. Foerster, Privatdozent für Philosophie und Moralpädagogik am Polytechnikum und an der Universität Zürich. 8. (VIII u. 95 S.). Kempten 1907, Jos. Kösel.

Dr. Foerster hielt in der Pfingstwoche 1907 beim Mannheimer Kongresse der Deutschen Gesellschaft zur Bekämpfung der Geschlechtskrankheiten einen Vortrag, der ihm lebhaften Widerspruch von der radikalen Seite eintrug. Leicht begreiflich: Der Redner hatte ‚die christliche Grundanschauung vom Geschlechtsleben, gereinigt von landläufigen Mißverständnissen, als die allein universelle und realistische Orientierung des Pädagogen verteidigt' (Vorw.). Unbeirrt durch den Widerspruch schickt nun F. seinen Mannheimer Vortrag in erweiterter Form in die Welt hinaus, und das ist gut getan. Die Schrift ist einer Massenverbreitung wert. Sie will sein: ‚ein Appell an die einsichtigen Elemente unter denen, die der Religion ferngerückt sind'. Ob der Appell einen günstigen Widerhall bei allen wecken wird, an die er gerichtet ist? Aber in gläubigen Christenherzen muß das Büchlein einen wahren Jubel erwecken, da es in kurzen, jedoch trefflich gezeichneten Zügen die gewaltige Kraft und Erhabenheit der makellosen Sittenlehre Jesu Christi auf einem höchst verantwortlichen und heute arg verwüsteten Gebiete aufdeckt und mutig verteidigt.

In einer Vorfrage ‚Anarchie oder Autorität im ethischen Denken?' gibt F. einen eigenartigen, nämlich einen ‚erkenntnistheoretischen' Beweis für die höchste Autorität Christi in ethischen Fragen. Wahrer ethischer Erkenntnis ist nur derjenige fähig, der das schwer verständliche Wort Selbstüberwindung verstanden und verwirklicht, die ‚Philosophie des Leichtsinns, Sophistik der Triebe, Freigeisterei der Leidenschaften' überwunden hat. Diese Vorbedingung hat am reinsten der erfüllt, der von sich sagen konnte: ‚Ich habe die Welt überwunden'. Also ist er die kompetenteste Instanz in Sachen der Sittlichkeit.

Den Einwand der Autonomie, daß Unterwerfung unter eine Autorität gleichbedeutend sei mit Verzicht auf Persönlichkeit, beantwortet F.: ‚Gerade das persönlichste Leben drängt um seines eigenen Wachstums willen nach Führung, sobald man nur einmal den unendlichen Rangunterschied an Erkenntnisfähigkeit begriffen hat, der sich auftut zwischen dem, der noch von den Trieben, Reizen und Illusionen „der Welt" benebelt wird — und dem, der einst über Golgatha gegangen ist' (9).

Zur Kompetenz speziell in sexuell-sittlichen Fragen verlangt F. zwei Eigenschaften: Erstens eine tiefe allseitige Lebenskenntnis, die aber keineswegs ein Durchwaten allen Schlammes sondern nur ein gesunder Wirklichkeitssinn sein kann, ähnlich wie in der Polemik der Kirche gegen gnostische Irrtümer die ganze Überlegenheit des Christentums darin sich zeigte, daß hier ‚die höchste Wahrheit Fleisch annimmt, die ganze Passion des Lebens durchlebt und durchleidet und darum auch stets in der Sprache der tiefsten Erfahrung spricht, — während die Philosophie stets nur aus abstrakter Gedankenhöhe redet'. (11) Die zweite Kompetenz-Bedingung ist volle Freiheit gegenüber der durchdringend scharf erkannten niedern Welt, vollständige Überwindung ihrer Reize und Vorspiegelungen. In Christus und seinen Heiligen finden sich diese zwei Bedingungen. In den Heiligen! Über sie wird gelächelt. ‚Muß man aber nicht dieses Lächeln vergleichen mit der Art, wie in der Fabel die Tiere darüber lächeln, daß der Mensch aufrecht geht, statt auf allen Vieren zu kriechen?' Und es kann das Lächeln auch nicht der Weltfremdheit der Heiligen gelten. Denn ‚Heiligkeit bedeutet nicht Weltflucht, sondern unberührbare Selbständigkeit gegenüber der Welt: Dieser feste Standpunkt allein erlaubt erst die rechte Beherrschung und Verwertung aller Gaben des Lebens — und der Liebe'. (15.)

Nach dieser vorbereitenden Feststellung, daß im heroischen Christentum die allein realistische Auffassung der sexuellen Frage und das dämonenzwingende Gegenmittel zu finden ist, skizziert F. im Abschnitt ‚Sexualethik. Christentum und moderne Ethik in der sexuellen Frage' seine ethische Grundanschauung, der allein er ‚eine wirklich charakterbildende Kraft zuerkennen kann. Es ist dies die sogenannte alte Ethik, es ist diejenige Anschauung des Geschlechtslebens, die von jeher von aller tieferen Religion und Philosophie vertreten worden ist': das absolute Verbot aller außerehelichen Geschlechtsverbindung.

Was F. zur Begründung dieser Grundanschauung vorbringt, ist eine kurze, aber geradezu großartige Apologie des Fundamentes aller gesell-

schaftlichen Ordnung und eine rücksichtslose Aufdeckung des sittlichen Elendes, das hinter den Schlagworten und den Ratschlägen der ‚neuen Sittlichkeit': Bereicherung des Liebeslebens, Mutterschutz, Gesundheits-, Sittlichkeits- und Verhütungs-Technik, aufgehäuft ist. Daß dabei Ellen Key mit ihren Gesinnungsgenossinnen, Forel mit seinen vielleicht gut gemeinten aber zum vollständigen sittlichen Zusammenbruch führenden medizinisch-technischen Winken, die moderne Natursklaverei und jede Halbheit, die etwa mit dem Schmähen des Zölibates sich begnügen möchte, vielleicht ohne zu ahnen, daß sie damit ‚den größten Schutz der Ehe' herabzieht — daß alle diese Richtungen der neuen Sittlichkeit herbe Worte zu hören bekommen, das wird dem Verfasser derjenige nicht als Schroffheit anrechnen, der einigermaßen die von den neuen Theorien verursachten oder wenigstens geförderten Verheerungen auf sexual-sittlichem Gebiete kennt.

Im letzten Teil: ‚Sexualpädagogik. Aufklärung — Vorbeugung — Religion' gibt F. einige direkte Leitsätze für die sexuelle Erziehung. Selbstverständlich muß der Belehrung, d. h. der intellektuellen Aufklärung, der ihr gebührende Platz in der Erziehung gewahrt werden. Aber dennoch ist es ein ganz gefährlicher Irrtum, die geschlechtliche Verwilderung und Überreizung der modernen Jugend nur als Folge des Mangels an solcher Belehrung anzusehen; ‚die wirkliche Ursache liegt doch nur in dem erschreckenden Niedergang der Charakterbildung und in dem allgemeinen Genußtaumel des Zeitalters'. (57.) Daraus ergeben sich folgende Grundsätze:

Zuerst eine richtige Gesamterziehung. Das sexuelle Verhalten ist ein Produkt der ganzen Erziehung.

Darum ist ‚die sexuelle Haltlosigkeit der modernen Jugend ein wahres jüngstes Gericht über die ganze moderne Jugenderziehung, die den Geist der Jugend so durch die Aneignung von Wissen absorbiert, daß zur Triebbeherrschung gar keine geistige Kraft mehr übrig bleibt. Was hilft uns alle diese Geistesbildung, wenn sie doch nur haltlose Genußmenschen ins Leben sendet und wenn gerade die höheren Schulen, die höchsten Bildungsstätten erfahrungsgemäß nur zu oft wahre Pflegestätten sexueller Laster und sexueller Charakterlosigkeit sind?' (60.)

Eine zweite Forderung ist: Erziehung des Willens auf dem einzig richtigen Wege harter und strenger Übung, wie das die Hellenen Askese nannten, wie es die alte Kirche von jeher vertreten; und für die Neueren ist es gut, ‚daß es heute eine Reihe von Psychiatern, Nervenärzten und Heilpädagogen sind, die das Gleiche fordern . . . Die Idee der Askese ist einfach die moralpädagogische Anwendung des Satzes, daß die Offensive die beste Defensive ist'. (62, 63.

Wie viel Verlegenheit wäre den Mutterherzen erspart, die mit ihrer Pflicht sexueller ‚Aufklärung' nichts anzufangen wissen, wenn sie klar sehen wollten, daß die Anleitung der Kinder zu heroischen Siegen über Faulheit, zu Nichtachtung von Schmerz, zu gelegentlichem Verzicht auf ein Lieblingsgericht, kurz, daß die ‚Einführung in die Geheimnisse des heiligen Krieges' die beste sexuelle Erziehung ist.

Ferner: das Schlagwort ‚Sich *ausleben*' muß nicht gerade direkt bekämpft werden, denn es läßt sich gut deuten, freilich nicht nach den konfusen Weisungen einer Ellen Key, sondern im Sinne des Wortes: ‚Das Weizenkorn blühet nicht, es sterbe denn zuvor'. Die Jugend, die sich ausleben will, wäre zu befragen: ‚Was wollt Ihr eigentlich ausleben? Den höheren Menschen der Seelengröße und der geistigen Kraft oder den Philister des sinnlichen Genusses?' Und jenen nur um den tierischen Teil des Menschen sich ängstigenden Ärzten, die August Comte etwas boshaft mit Tierärzten verglichen hat, wäre Carlyles Bemerkung vorzuhalten, es sei kaum Zufall, daß in der teutonischen Stammsprache die Worte ‚gesund' und ‚heilig' die gleiche Wurzel hätten.

Als weitere Leitsätze für sexuelle Erziehung bezeichnet F.: Schonung des *Schamgefühls*. Nicht Prüderie soll damit verteidigt werden, aber den unglaublichen Auswüchsen der Aufklärungs-Schamlosigkeit ist entgegenzutreten; wird man zur Aufklärung über Pest Pestbazillen in die Familien schicken? Daher auch: Keine direkte Aufklärung über Einzelheiten der menschlichen Fortpflanzung vor einer ganzen Schulklasse! Die *Schule* wirkt am besten für sexuelle Erziehung indirekt, durch Willensanregung, Hochhaltung des Ehrgefühls, Vorbeugen gegen die Gefahren des Schullebens: soziale Suggestion, Schullüge u. s. w.[1]) Nach dem Satz: Divide et impera sind auch auf dem sexuellen Gebiete die höhern Empfindungen, z. B. das Gefühl der *Ritterlichkeit*, gegen die niedere Sinnlichkeit ins Feld zu stellen. Erziehung der *Phantasie* und *körperliche Arbeit* sind die letzten hier angegebenen Hilfsmittel.

Zum Abschluß spricht F. es nochmals als seine ‚tiefste pädagogische Überzeugung aus, daß die größte sexualpädagogische Kraft zweifellos die *Religion* ist'. Ohne sie könnte selbst die höchste Willenskultur in einen bloßen Kraftsport ausarten. Bloße Diesseits-

[1]) Hierüber handelt Foerster eingehend in ‚Schule und Charakter'. Vgl. diese Zeitschrift XXXI (1907) 740 ff.

philosophie bricht im entscheidenden Augenblick zusammen vor den Naturgewalten der Sinneswelt. Die christliche Religion hat selbst den Eros veredelt und erzogen. Die Religion allein lenkt wirksam die edlen, aber auch leicht irrenden Kräfte der Phantasie, Hingebung und Sehnsucht zu den ewigen Lebensquellen, an denen die Seele zur vollen Freiheit und Herrschgewalt gegenüber allem Weltlichen erstarkt. Die Religion hat eine unersetzliche bewahrende Kraft: ‚Die von der Gegenwart Gottes geweihte Seele gewinnt eine ähnlich unbewußte Gewohnheit der Abwehr, wie sie die Augenlider gegenüber dem Straßenstaube haben'. (91.)

Einzelne seltene Fälle ausgenommen, ist nach des Verfassers Überzeugung ‚wirkliche Enthaltsamkeit und wirkliche Fernhaltung und Überwindung großer Versuchungen ohne religiöse Erziehung und Erhebung überhaupt nicht möglich'. (92.)

Es wäre ein Wunder, wenn der Widerspruch, den der Vortrag in Mannheim gefunden, gegenüber der Schrift nicht noch lebhafter würde. Der Verfasser wird darüber nicht erstaunen, da er gut weiß, daß der besten Sache am meisten widersprochen wird. Er sagt: ‚Die alten Worte: „O Haupt voll Blut und Wunden, voll Schmerz und voller Hohn" zeigen aufs neue ihren tiefen Sinn, wenn man sieht, wie heute fast jeder Sexualreformer zum Beginn seiner Vorschläge das Christentum verhöhnt und herunterreißt, statt zunächst einmal vor dem erhabensten Befreier das Haupt bis zur Erde zu neigen, ehe er daran zu gehen wagt, die sinnliche Knechtschaft des Menschen von einem wahrhaft freien Standpunkt aus zu behandeln'. (Vorw.)

Indessen darf doch die zuversichtliche Hoffnung ausgesprochen werden, daß Foersters Darlegungen weithin bekannt und gutgewillte Herzen durch sie zur freudigsten Propagierung und Verteidigung christlicher Sittlichkeitsauffassung angespornen werden[1]).

Innsbruck. Franz Krus S. J.

Lebensfragen. Apologetische Abhandlungen für die studierende Jugend und gebildete Laien. Von J. Klug, Seminarpräfekt. Paderborn, Schöningh, 1907. VI + 315. kl. 8.

Die alten Wahrheiten von Gott und der unsterblichen Seele, nur in neuer Form, den Hypothesen einer glaubensfeindlichen ‚Wissen-

[1]) Soeben spricht sich auch Paulsen über die Schrift überaus anerkennend aus; er nennt es eine ‚wahre Erquickung, in solcher Zeit' einer derartigen Schrift zu begegnen (Die Woche 1907, Heft 48).

schaft' gegenüber festgelegt und verteidigt. So kommen zur Sprache: Glaube, Unglaube, Wahrheit; der Gottesbeweis aus dem Bewußtsein der Menschheit, aus dem menschlichen Gewissen, der kosmo-teleologische Gottesbeweis und seine Verteidigung gegen Pessimismus, Pantheismus (Monismus), Darwinismus, Materialismus; die Existenz, Geistigkeit und Fortdauer der Seele, woran sich als befriedigender Schluß ‚Der Menschheit Lied von ihrer Heimat' reiht. Und wenn auch vor dem Forum wahrer, echter Wissenschaft jene gegnerischen Hypothesen und Systeme längst verworfen oder wenigstens ihrer vermeintlichen Beweiskraft gegen die Existenz Gottes und einer unsterblichen Seele im Menschen entkleidet sind, so werden sie doch immer wieder hervorgeholt (leider auch von Männern, denen berufshalber die Wahrheit als Leitstern dienen sollte), wenn es gilt, unserer im Bildungsgang begriffenen Jugend die Pforten zum Haine der Freiheit und des Freisinnes zu öffnen. Und die Jugend lauscht gierig — es sind ja gewiß Fragen, die jeden Gebildeten interessieren und die Grundlage eines vernünftigen Lebens bilden müssen — und kann sich oft dem bestrickenden Zauber nicht entziehen. Größere Apologien zu studieren, so daß man den Stoff wirklich beherrscht, dazu fehlt manchen Zeit; und oft sind gerade gründlichere Apologien in einer Form gehalten, die ein fortgesetztes eigentliches Studium erfordert, was dann wieder neben dem Berufsstudium zu viel verlangt wäre.

Da ist nun das vorliegende Büchlein am Platze. Der Verfasser arbeitet gründlich — man vergleiche die benutzte und — was die Hauptsache ist — verarbeitete Literatur; er geht keiner Schwierigkeit aus dem Wege, fürchtet sich auch nicht, die gegnerischen Hypothesen samt ihrem Beweismaterial und die auf den ersten Blick verblüffenden Einzelerscheinungen anzuführen; aber dann entwickelt er auch die Beweise und Widerlegungen in ebenso eingehender, klarer und packender Weise. Dazu steht ihm eine schöne, gehobene Diktion zur Verfügung, die einesteils das Lesen seines Büchleins erleichtert, zum Vergnügen macht, andererseits auch solche junge Leute anlocken wird, die sich bis jetzt in den Abhandlungsstil anderer Bücher nicht hineinarbeiten konnten. Möge das Büchlein fleißig gelesen werden. Akademiker und Schüler des Obergymnasiums werden gewiß ihre Freude daran haben und reichen Nutzen schöpfen.

Innsbruck. Albert Schmitt S. J.

Analekten.

Die päpstlichen Kundgebungen gegen den Modernismus. 1. Das Jahr 1907 brachte der katholischen Welt vier hochbedeutsame Kundgebungen des obersten kirchlichen Lehramtes gegen eine gefährliche religiöse Bewegung, die man unter dem Namen des ‚Modernismus' zusammenfaßt. Am 17. April sprach sich der hl. Vater Pius X. zum erstenmale im Konsistorium nach Verleihung des Purpurs an die neuernannten Kardinäle eingehend über diese grundstürzenden modernistischen Lehren aus, die nicht so sehr als einzelne Häresie denn als eine verderbliche Summe aller Häresien zu bezeichnen seien. Es folgte dann am 3. Juli das Dekret der heiligen römischen und allgemeinen Inquisition ‚*Lamentabili*', das man nach dem Vorgang der Tagespresse und im Hinblick auf den ‚Syllabus' Pius IX. schon bald als ‚neuen Syllabus' zu benennen sich gewöhnte. Es brachte eine Zusammenstellung und Verurteilung von 65 Thesen der Modernisten, meist exegetisch-dogmatischen Inhaltes. Den offiziellen Kommentar zu dieser Verurteilung brachte die päpstliche Enzyklika ‚*Pascendi dominici gregis*' vom 8. September ‚über die Lehren der Modernisten', wie der Inhalt im Titel angegeben wird. Endlich veröffentlichte der hl. Vater am 18. November ein ‚Motu proprio', in welchem die Dekrete der Bibelkommission den Lehrentscheidungen der übrigen römischen Kongregationen gleichgestellt und die beiden vorhergehenden Aktenstücke gegen die Modernisten aufs neue bestätigt werden, und zwar in feierlichster Weise, kraft apostolischer Vollmacht und unter Verhängung der Exkommunikation *latae sententiae* über alle, die den genannten Dokumenten widersprechen[1]).

[1]) Eine handliche und bequeme Ausgabe des Textes der ersten drei Kundgebungen wurde von Joseph Müller S. J. besorgt und erschien im

Ein adäquates Urteil über die Bedeutung und Tragweite dieser päpstlichen Kundgebungen und aller ihrer Teile setzt notwendig ein sorgfältiges Studium und eine genaue Kenntnis der modernen Zeitströmungen in den verschiedenen Ländern voraus. Dabei müssen auch die Quellen beachtet werden, aus denen die verurteilten Sätze entnommen sind. Denn obwohl das heilige Offizium die einzelnen Thesen in einem selbständigen Satze formuliert und dadurch ihnen eine in sich abgeschlossene Bedeutung gegeben hat, so läßt sich doch gewiß nicht leugnen, daß die Kenntnis des Zusammenhanges, aus dem ein Text entnommen ist, sein Verständnis in vieler Hinsicht erleichtert und genauer bestimmt. Es ist ja überhaupt eine der ersten Forderungen, die man an einen wissenschaftlichen Kommentar zu stellen berechtigt ist, daß er über die Quellen eines Textes möglichst gründliche Aufklärung biete.

2. Einen fachwissenschaftlichen Kommentar zu den päpstlichen Entscheidungen wird man daher in der kurzen Zeit, die seit ihrem Erlaß verflossen ist, noch nicht erwarten können. Trotzdem macht die aktuelle Bedeutung dieser Dokumente in weiten Kreisen das Bedürfnis einer baldigen Erklärung derselben sehr fühlbar. Vorzüglich handelt es sich dabei um die genaue Bestimmung des Sinnes der einzelnen Thesen des Syllabus: Warum und in welchem Sinne sind sie von der Kirche verworfen worden und mußten sie verworfen werden?

Eine Antwort auf diese Frage gibt der Freiburger Universitätsprofessor Dr. Franz Heiner in seinem neuesten Werke: „Der neue Syllabus Pius X. oder Dekret des hl. Offiziums ‚Lamentabili' vom 3. Juli 1907, dargestellt und kommentiert" [1]. Über die Entstehung des Buches bemerkt der Verfasser: ‚Wenn ich mit vorliegendem Werke über den ‚Neuen Syllabus' an die Öffentlichkeit trete, so geschieht es infolge ausdrücklicher Aufmunterung des hl. Vaters. Dem höchsten Wunsche möglichst bald nachkommen zu können, habe ich an der Herstellung desselben nicht nur in den Monaten Juli und August, ich darf sagen, Tag und Nacht geschafft, sondern hierfür auch meine Herbstferien fast ganz geopfert. Außerdem schien das baldige Erscheinen der Arbeit durch die Aktualität des Gegenstandes geboten. Die Kürze der Zeit mag auch als Entschuldigung dienen, wenn der Inhalt nicht nach allen Seiten befriedigen sollte' (S. III).

Verlag von Felizian Rauch in Innsbruck unter dem Titel: ‚Acta Pii PP. X. modernismi errores reprobrantis collecta et disposita'.

[1]) Mainz 1907, Kirchheim. IV und 300 S. Preis geh. M 5.—.

Bei einer gerechten Würdigung der Arbeit wird man diese Entstehung und den Zweck des Werkes vor Augen halten müssen. ‚Daß die Bearbeitung jeder These', so äußert sich der Autor über sein Ziel, ‚nicht immer eine rein wissenschaftliche oder fachmännische sein konnte, wird jeder einsichtsvolle Beurteiler begreifen; schon die große Verschiedenheit des stofflichen Gebietes und der eng begrenzte Umfang des Buches schlossen dies aus ... Ich mußte mich darauf beschränken, bei jedem verurteilten Satz darzutun: was will derselbe besagen und warum mußte er von der kirchlichen Autorität verworfen werden. Die Anwendung der Grundsätze speziell auf die jeweiligen wissenschaftlichen Probleme zu untersuchen und zu würdigen, bleibt Aufgabe der entsprechenden Fachgelehrten' (ebd.).

Innerhalb dieser Grenzen, die sich der Verfasser bei seinem Werke gesetzt hatte, bietet der Kommentar den weiteren Kreisen der Gebildeten viel Gutes. Die beiden einleitenden kurzen Abschnitte orientieren in knapper und zutreffender Weise über das göttliche Lehramt in der Kirche und über den neuen Syllabus im allgemeinen. Die Erklärung der einzelnen Thesen erörtert dann jeden Satz und sein kontradiktorisches Gegenteil selbständig und unabhängig von systematischen Gruppierungen. Auch überläßt der Verfasser die Ermittlung der Herkunft der irrigen Lehrmeinungen grundsätzlich der fachwissenschaftlichen Spezialuntersuchung. Bei der Erläuterung der Tragweite eines jeden Satzes bringt der alterfahrene Kanonist mit vollstem Recht den Interpretationskanon zur Anwendung: ‚Odiosa sunt restringenda'. Denn es handelt sich beim Syllabus um eine ‚odiose' Sache im juristischen Sinne. Das Verwerfungsurteil des Dekretes kann daher nur auf jene Sätze bezogen werden, die dem genauen Wortlaut der These entsprechen. Der Wortlaut ist stets im strikten Sinne zu erklären und gilt deshalb nur in der engeren, beschränkten Auffassung, solange eine solche möglich ist.

3. Dieser Grundsatz muß sicherlich als durchaus berechtigt anerkannt werden. Wo der Verfasser seinem Prinzip gemäß ‚die Anwendung der Grundsätze speziell auf die jeweiligen wissenschaftlichen Probleme den Fachgelehrten überläßt, wird man auch seinen Erklärungen der einzelnen Thesen gerne beipflichten, besonders da, wo er Fragen aus dem Gebiet der kanonistischen Wissenschaft zu behandeln hat.

Da der neue Syllabus vorwiegend biblisch-dogmatischer Natur ist, so mag man es dem Exegeten nicht verargen, wenn er bei den Erläuterungen von Sätzen aus seinem Fache nicht gleich alle Zweifel überwinden kann. Leider können ja seine Kollegen auf dem Gebiete der

biblischen Wissenschaft den traurigen Ruhm für sich in Anspruch nehmen, den Löwenanteil zu den Sätzen des Syllabus beigesteuert zu haben.

Ich möchte hier für heute nur einen Punkt hervorheben. Vielleicht findet der sehr verehrte Herr Verfasser Gelegenheit, bei der Erklärung des päpstlichen Rundschreibens, die er in Aussicht stellt, über diese Frage sich näher zu äußern.

Sie betrifft einen Punkt von grundlegender Bedeutung: die Irrtumslosigkeit der heiligen Schrift.

Im neuen Syllabus bezieht sich die 11. These auf diese fundamentale Lehre. Sie lautet in der Übersetzung des Verfassers: ‚Die göttliche Inspiration erstreckt sich nicht derartig auf die ganze heilige Schrift, daß sie alle ihre einzelnen Teile vor jeglichem Irrtum schützt'. Durch Weglassung des Wörtleins ‚nicht' erhalten wir leicht das kontradiktorische Gegenteil, das als katholische Lehre festzuhalten ist.

Prälat Heiner bemerkt dazu mit Recht: ‚Die völlige Irrtumslosigkeit der ganzen heiligen Schrift in allen einzelnen Teilen als eine Folge ihres göttlichen Charakters ist einstimmige Lehre der Kirche und darum, wie Leo XIII. in seiner bekannten Enzyklika *Providentissimus Deus* vom 18. November 1893 ausführt, von allen Katholiken als feststehende Tatsache zu betrachten. Es muß also jeder Katholik daran festhalten, daß weder der Heilige Geist, noch sein Werkzeug, der Hagiograph, in dem, was sie sagen wollten, den geringsten Irrtum begehen konnten' (S. 67).

Soweit sind wir vollkommen einig. Mein Zweifel beginnt dort, wo der Verfasser die Anwendung dieses Grundsatzes auf ein aktuelles ‚wissenschaftliches Problem' macht. Er fährt nämlich fort: ‚Damit ist jedoch nicht die Frage entschieden, ob sie uns in Einzelheiten, so wie die Worte lauten, belehren wollten, also auch über naturwissenschaftliche oder geschichtliche Ereignisse. Die hl. Väter und nach ihnen Leo XIII. betonen, daß die heilige Schrift uns nicht über naturwissenschaftliche Fragen zu unterrichten beabsichtigen, darum ihre diesbezüglichen Anspielungen oder Bemerkungen nur als Einkleidung höherer Gedanken zu werten sind, es also auf diesem Gebiete objektive Unrichtigkeiten geben kann. Solche sind indes keine Irrtümer, weil die Absicht fehlt darüber belehren zu wollen; es handelt sich lediglich um formale Elemente, ähnlich wie etwa bei der Rechtschreibung im Vergleich zum Gedankeninhalt eines Buches' (ebd.).

Den Lesern unserer Zeitschrift dürfte dieser Gedankengang nicht ganz neu sein. In der Abhandlung über ‚Die naturwissenschaftlichen

Bei einer gerechten Würdigung der Arbeit wird man diese Entstehung und den Zweck des Werkes vor Augen halten müssen. ‚Daß die Bearbeitung jeder These', so äußert sich der Autor über sein Ziel, ‚nicht immer eine rein wissenschaftliche oder fachmännische sein konnte, wird jeder einsichtsvolle Beurteiler begreifen; schon die große Verschiedenheit des stofflichen Gebietes und der eng begrenzte Umfang des Buches schlossen dies aus ... Ich mußte mich darauf beschränken, bei jedem verurteilten Satz darzutun: was will derselbe besagen und warum mußte er von der kirchlichen Autorität verworfen werden. Die Anwendung der Grundsätze speziell auf die jeweiligen wissenschaftlichen Probleme zu untersuchen und zu würdigen, bleibt Aufgabe der entsprechenden Fachgelehrten' (ebd.).

Innerhalb dieser Grenzen, die sich der Verfasser bei seinem Werke gesetzt hatte, bietet der Kommentar den weiteren Kreisen der Gebildeten viel Gutes. Die beiden einleitenden kurzen Abschnitte orientieren in knapper und zutreffender Weise über das göttliche Lehramt in der Kirche und über den neuen Syllabus im allgemeinen. Die Erklärung der einzelnen Thesen erörtert dann jeden Satz und sein kontradiktorisches Gegenteil selbständig und unabhängig von systematischen Gruppierungen. Auch überläßt der Verfasser die Ermittlung der Herkunft der irrigen Lehrmeinungen grundsätzlich der fachwissenschaftlichen Spezialuntersuchung. Bei der Erläuterung der Tragweite eines jeden Satzes bringt der alterfahrene Kanonist mit vollstem Recht den Interpretationskanon zur Anwendung: ‚Odiosa sunt restringenda'. Denn es handelt sich beim Syllabus um eine ‚odiose' Sache im juristischen Sinne. Das Verwerfungsurteil des Dekretes kann daher nur auf jene Sätze bezogen werden, die dem genauen Wortlaut der These entsprechen. Der Wortlaut ist stets im strikten Sinne zu erklären und gilt deshalb nur in der engeren, beschränkten Auffassung, solange eine solche möglich ist.

3. Dieser Grundsatz muß sicherlich als durchaus berechtigt anerkannt werden. Wo der Verfasser seinem Prinzip gemäß ‚die Anwendung der Grundsätze speziell auf die jeweiligen wissenschaftlichen Probleme den Fachgelehrten überläßt, wird man auch seinen Erklärungen der einzelnen Thesen gerne beipflichten, besonders da, wo er Fragen aus dem Gebiet der kanonistischen Wissenschaft zu behandeln hat.

Da der neue Syllabus vorwiegend biblisch-dogmatischer Natur ist, so mag man es dem Exegeten nicht verargen, wenn er bei den Erläuterungen von Sätzen aus seinem Fache nicht gleich alle Zweifel überwinden kann. Leider können ja seine Kollegen auf dem Gebiete der

biblischen Wissenschaft den traurigen Ruhm für sich in Anspruch nehmen, den Löwenanteil zu den Sätzen des Syllabus beigesteuert zu haben.

Ich möchte hier für heute nur einen Punkt hervorheben. Vielleicht findet der sehr verehrte Herr Verfasser Gelegenheit, bei der Erklärung des päpstlichen Rundschreibens, die er in Aussicht stellt, über diese Frage sich näher zu äußern.

Sie betrifft einen Punkt von grundlegender Bedeutung: die Irrtumslosigkeit der heiligen Schrift.

Im neuen Syllabus bezieht sich die 11. These auf diese fundamentale Lehre. Sie lautet in der Übersetzung des Verfassers: ‚Die göttliche Inspiration erstreckt sich nicht derartig auf die ganze heilige Schrift, daß sie alle ihre einzelnen Teile vor jeglichem Irrtum schützt'. Durch Weglassung des Wörtleins ‚nicht' erhalten wir leicht das kontradiktorische Gegenteil, das als katholische Lehre festzuhalten ist.

Prälat Heiner bemerkt dazu mit Recht: ‚Die völlige Irrtumslosigkeit der ganzen heiligen Schrift in allen einzelnen Teilen als eine Folge ihres göttlichen Charakters ist einstimmige Lehre der Kirche und darum, wie Leo XIII. in seiner bekannten Enzyklika *Providentissimus Deus* vom 18. November 1893 ausführt, von allen Katholiken als feststehende Tatsache zu betrachten. Es muß also jeder Katholik daran festhalten, daß weder der Heilige Geist, noch sein Werkzeug, der Hagiograph, in dem, was sie sagen wollten, den geringsten Irrtum begehen konnten' (S. 67).

Soweit sind wir vollkommen einig. Mein Zweifel beginnt dort, wo der Verfasser die Anwendung dieses Grundsatzes auf ein aktuelles ‚wissenschaftliches Problem' macht. Er fährt nämlich fort: ‚Damit ist jedoch nicht die Frage entschieden, ob sie uns in Einzelheiten, so wie die Worte lauten, belehren wollten, also auch über naturwissenschaftliche oder geschichtliche Ereignisse. Die hl. Väter und nach ihnen Leo XIII. betonen, daß die heilige Schrift uns nicht über naturwissenschaftliche Fragen zu unterrichten beabsichtigen, darum ihre diesbezüglichen Anspielungen oder Bemerkungen nur als Einkleidung höherer Gedanken zu werten sind, es also auf diesem Gebiete objektive Unrichtigkeiten geben kann. Solche sind indes keine Irrtümer, weil die Absicht fehlt darüber belehren zu wollen; es handelt sich lediglich um formale Elemente, ähnlich wie etwa bei der Rechtschreibung im Vergleich zum Gedankeninhalt eines Buches' (ebd.).

Den Lesern unserer Zeitschrift dürfte dieser Gedankengang nicht ganz neu sein. In der Abhandlung über ‚Die naturwissenschaftlichen

Schwierigkeiten in der Bibel' (diese Zeitschrift XXXI [1907] S. 401 bis 432) habe ich mit Rücksicht auf die Schrift von Norbert Peters ‚Bibel und Naturwissenschaft' eingehend die behaupteten ‚objektiven Unrichtigkeiten' der Bibel aus dem Gebiete der Naturwissenschaften erörtert. Ich darf deshalb davon absehen, das Gesagte hier zu wiederholen. So Gott will, wird sich auch Gelegenheit bieten, diese 11. These des Syllabus und die ‚objektiven Unrichtigkeiten' der biblischen Geschichtserzählung, die von der fortschrittlichen katholischen Exegese behauptet werden, ausführlich zu besprechen.

Hier möge es genügen, im Hinblick auf die Erklärung Heiners auf die folgenden Fragepunkte hinzuweisen: 1. Sind die in den oben zitierten Worten mit ‚darum' und ‚also' eingeführten Schlußfolgerungen in der Enzyklika ‚Providentissimus Deus' begründet? — 2. Erstreckt sich die Irrtumslosigkeit der inspirierten Autoren nach der Lehre dieses päpstlichen Rundschreibens nicht auf alles, was sie behaupten, sondern nur auf das, worüber sie uns belehren wollen? — 3. Sind objektiv unrichtige Behauptungen des Hagiographen vereinbar mit den Worten des Papstes ‚quasi non quidem primario auctori, sed scriptoribus inspiratis *quidpiam falsi* elabi potuerit' und mit seiner Erklärung der Inspiration: ‚Supernaturali ipse virtute ita eos ad scribendum excitavit et movit, ita scribentibus adstitit, ut ea omnia eaque sola, quae ipse iuberet, et recte mente conciperent, et fideliter conscribere vellent, et apte *infallibili veritate* exprimerent'? — 4. Ist der Schluß von den Naturwissenschaften auf die Geschichtsdarstellung aus der Enzyklika oder aus sonst einem Grunde berechtigt? — 5. Welches objektive Kriterium kann zur Unterscheidung von irrtumslosen Belehrungen und irrtumsfähigen Behauptungen des Hagiographen aufgestellt werden? — 6. Darf die 11. These des Syllabus in einem anderen Sinne erklärt werden, als die diesbezügliche Lehre der Enzyklika?

Es möge für heute genügen. Vielleicht findet bei der Erörterung dieser Fragepunkte auch die andere Bitte Erhörung: man möge die früher gegebene Lösung der naturwissenschaftlichen Schwierigkeiten in der Bibel widerlegen, oder andere Beispiele bringen, oder nicht mehr von ‚objektiven Unrichtigkeiten' des Hagiographen in diesen Dingen reden.

4. Mit Bezug auf den Syllabus und die Enzyklika über die Lehren der Modernisten ist des öfteren daran erinnert worden, daß diese päpstlichen Kundgebungen nicht die germanischen, sondern die romanischen Völker zunächst angehen.

Ein Körnchen Wahrheit ist in dieser Bemerkung enthalten. Namen wie Loisy, Le Roy, Houtin, Tyrrell und manche andere zeigen, wo wir die Hauptvertreter des Modernismus zu suchen haben. Die Lyoner reformkatholische Wochenschrift ‚Demain' stellte beim Erscheinen des Syllabus ihre Publikation ein. In Italien mußte die kirchliche Obrigkeit gegen andere periodische Blätter und gegen eine freche ‚Widerlegung' der Enzyklika mit aller Strenge einschreiten. Gewiß, in unseren deutschen Landen ist es noch nicht so weit gekommen.

Daß uns deshalb die päpstlichen Kundgebungen nichts angehen, wird niemand behaupten wollen. Daß es leider auch ganz extreme und radikale Modernisten in Deutschland gibt, dafür möge ein allerneuester Kommentator zum Rundschreiben Pius X. hier wenigstens mit einigen Worten als Zeuge erwähnt werden. Dr. Albert Schäffler schreibt über ‚Die Enzyklika Pascendi Dominici gregis' im ‚zwanzigsten Jahrhundert' (VII [1907] 1. November 1907 S. 497—500) unter anderem also: ‚Wollte man der Enzyklika Glauben schenken, so wäre der Modernismus das größte Unglück der Kirche. Aber das schwerste Unheil, das die Kirche treffen konnte, ist die Enzyklika selbst. Man muß weit, weit zurückblättern in der Geschichte, bis man auf eine Maßregel von ähnlicher Verblendung stößt. Sie stellt die Kirche in den Augen aller Gebildeten unsäglich bloß. Sie schädigt die einst von der Kirche so wirksam geförderten katholischen Universitäten in der unverantwortlichsten Weise. Sie bringt die theologischen Fakultäten um alles Prestige. Sie verurteilt alle katholische Wissenschaft zum Galgentod und erniedrigt die Bischöfe zu Henkersdiensten. Kaum hätte der eingefleischteste Kirchenfeind der Kurie einen höllischeren Plan einspeien können. Man könnte ihre Urheber mit Kaiser Julian und seinen Räten vergleichen, die dem ihnen verhaßten Christentum keinen tötlicheren Schlag versetzen zu können glaubten, als indem sie ihm die Schulen versperrten'.

Genug! So schreibt einer, der seinen einzigen Trost in diesem Unglück darin findet, daß nach dem Urteil der Geschichte auch die Kirche in Lehrentscheidungen mehr als einmal geirrt hat und deshalb wieder irren kann.

Jedes Wort der Widerlegung ist da freilich vergebens.

Innsbruck. Leopold Fonck S. J.

1 Sam. 1, 2—9. Der überlieferte Text bietet manche Schwierigkeiten; die hauptsächlichste ist wohl die, daß der Bericht des Einzelereignisses so mit der Erzählung der alljährlichen Vorgänge verknüpft

ist, daß er sich nicht klar genug davon abhebt. Fr. von Hummelauer meint, mit V. 8 gehe der Verfasser zu dem im folgenden erzählten Einzelereignis über, muß aber eingestehen, daß der Übergang nicht recht deutlich sei. R. Kittel[1]) hilft sich damit, daß er in V. 9 eine Textverderbnis annimmt und dann liest: ‚Als sie nun einst ... gegessen und getrunken hatten, erhob sich Anna'. Das Wörtlein ‚einst' findet sich aber nicht im Texte und doch wäre es von der größten Bedeutung. Bei R. Schlögl ist die Auffassung nicht ganz klar; es scheint jedoch, daß er den Einzelfall gleich bei V. 4 anheben läßt, V. 6 und 7 aber, vielleicht auch noch V. 8 als Parenthese betrachtet. Auch W. Nowack läßt das einmalige Vorkommnis mit V. 4 ויהי היום ויזבח אלקנה beginnen, er betrachtet aber den ganzen Abschnitt von ונתן (V. 4) bis תבעסנה (V. 7) als Zwischensatz. Diese Auffassung ist allerdings in der sprachlichen Form begründet; die Fügung ist aber äußerst schwerfällig und das Satzgebilde ein wahres Ungeheuer. Ähnlich ist die Ansicht H. P. Smiths, der im Hinblick auf die verbleibenden Schwierigkeiten erklärt: The result is an obscure sentence and G [= LXX] unfortunately gives little help. A. Klostermann läßt den Einzelfall auch bei V. 4 anheben und führt ihn von da an auch konsequent durch. Dabei muß er aber ונתן in V. 4 (‚gegen die Syntax der Erzählung eines konkreten Falles') in ויתן, dagegen in V. 5 יתן in נתן umändern; ferner läßt er יהוה (V. 6) Subjekt zu יעשה (V. 7) sein und liest in V. 7 וַתִּבְעַם חַנָּה st. בן תבעסנה. So gelingt es ihm, alles einheitlich als ein einziges Ereignis hinzustellen. Allein außer den Änderungen und der schwerfälligen Konstruktion stößt auch der Gedanke, daß Jahve ‚Jahr um Jahr so tue [d. h. Anna den Schoß verschließe], so oft sie in das Haus Jahves hinaufgezogen' sei (V. 7). Denn welcher Zusammenhang besteht zwischen der jährlichen Wallfahrt und der beständigen Unfruchtbarkeit? — Budde läßt die Wahl, V. 7 b ויבכה zu lesen oder V. 8 als Fortsetzung von V. 4 a anzusehen. Er übersetzt: Als nun Elkana [wieder einmal] das Opfer darbrachte ... ‚Hanna aber wie immer weinte und nichts essen wollte, da sagte ihr Mann Elkana zu ihr u. s. w. V. 6 und בן תבעסנה (V. 7) sind nach ihm zu streichen.

Die unleugbare Schwierigkeit dieses Abschnittes wäre wohl kaum vorhanden, wenn der Text in Ordnung wäre. Gesenius-Kautzsch führt (Hebr. Grammatik[27] § 112g) ונתן (V. 4) unter den Ausnahmen auf, in denen ‚ein frequentatives Perf. cons. sogar an solche Imperff.

[1]) In E. Kautzsch, Die Heilige Schrift des Alten Testaments.

cons. anknüpft, welche einfach ein einmaliges Tun oder Geschehen in der Vergangenheit ausdrücken'. Das ist gewiß schon eine recht verdächtige Erscheinung. Besondere Schwierigkeit macht אפים (V. 5). Hieronymus übersetzt ‚tristis'; entsprechend schlagen Budde מַר אפים, Peters אָנַם vor. Manche finden darin die Bezeichnung eines doppelten Anteils, so schon der Syrus; danach liest Klostermann כְּפִי שְׁנַיִם. Für diese Auffassung scheint besonders das folgende Glied zu sprechen, in dem die Vorliebe Elkanas zu Anna hervorgehoben wird. Aber schon Fr. von Hummelauer macht darauf aufmerksam, daß eine solche Handlungsweise von seiten des Mannes sehr bedenklich und unklug gewesen wäre. ‚Qua in re, sagt er, insipientiae arguendus esset ob datum Phenennae liberisque iustam invidiae causam'. Als guter Hausvater hatte er dafür zu sorgen, daß er Frieden in der Familie hatte, und wenn er Anna wahrhaft liebte, mußte er alles vermeiden, was seine andere Frau gegen sie aufreizen konnte. Die LXX haben אָפָס gelesen, das von manchen (Thenius, Wellhausen, Nowack) angenommen wird und das auch am besten begründet erscheint. Allerdings darf es nicht an dieser Stelle bleiben. — Zu V. 6 ist הרעמה schwierig, das in der hier unterstellten Bedeutung ‚zum Zorne reizen' ἅπαξ λεγόμενον ist. Smith schlägt eine gute Verbesserung vor חֶרְפָּתָהּ; andere lesen רַחְמָהּ, wieder ander nach LXX בעבור זָה und betrachten das folgende Glied als Glosse. Passend wäre ein Wort mit der Bedeutung ‚kränken, erbittern, erzürnen', etwa הַזְעִמָהּ — daß das Hiphil von זעם nicht belegt ist, würde wenig verschlagen — oder הַמְרִצָהּ oder הַעֲצִבָהּ. — In V. 7 stößt besonders יעשה, das einige unpassend auf Jahve, andere (wie Löhr) auf Elkana beziehen, die meisten mit Syr. in תעשה verwandeln. Das letzte ist gewiß recht unglücklich, denn so wird in V. 7 zweimal ganz genau dasselbe gesagt. In ותבכה ist der plötzliche Wechsel des Subjektes sehr hart; man wird am besten mit Syr. חַנָּה nach ותבכה einfügen. V. 9 ist offenbar verderbt. Es sind mehrere Verbesserungen vorgeschlagen; im Anschluß an Klostermann lese ich וַתָּקָם חַנָּה וַתַּנַּח אַחֲרֶיהָ אָכְלָהּ בַּלִּשְׁכָּה וְאַחֲרֶיהָ שְׁתֹתָהּ. Dahinter ist mit LXX וַתִּתְיַצֵּב לִפְנֵי יהוה zu lesen.

Was die Darstellung angeht, so ist es auffallend, daß das Verhältnis des Mannes zu seinen beiden Frauen und das Verhalten der Frauen zu einander nicht gleich nach V. 2, der von den beiden Frauen handelt, sondern erst später, und zwar so nebenbei behandelt werden. Ein guter Stil ist das jedenfalls nicht. Da die Fruchtbarkeit des Weibes vielfach für das Verhalten des Mannes maßgebend war, sollte

sich der wichtige in V. 5b mitgeteilte Umstand auch sogleich an V. 2 anschließen. Darauf aber sollte die Angabe über das Verhältnis der beiden Frauen zu einander folgen. Um all diese Mängel zu heben, schlagen wir einige Umstellungen vor, wie sie die folgende Übersetzung aufweist.

2. Er hatte zwei Frauen: die eine hieß Anna, die andere Phenenna; Phenenna hatte Kinder, Anna aber war kinderlos. 5b. Indessen liebte er Anna mehr, obwohl Jahve ihr den Mutterleib verschlossen hatte. 6. Ihre Nebenfrau aber erging sich in kränkenden Reden gegen sie, um sie darüber zu verbittern, daß Jahve ihr den Mutterleib verschlossen hatte. 7b. So oft sie zum Hause Jahves hinaufzog, kränkte sie sie in dieser Weise. 3. Es zog nämlich jener Mann Jahr für Jahr aus seiner Stadt hinauf, um Jahve der Heerscharen anzubeten und ihm zu opfern in Silo, allwo (Heli und)[1] die beiden Söhne Helis, Ophni und Phinees, Priester Jahves waren. 4b. Da pflegte er seinem Weibe Phenenna und all ihren Söhnen und Töchtern [mehrere] Opferanteile zu geben. 5. Anna aber gab er nur einen Anteil, (weil sie kein Kindlein hatte)[2]. 7a. So handelte er Jahr für Jahr. 4a. Als nun Elkana wieder einmal opferte, 7c. weinte (Anna) und mochte nicht essen. 8. Da sprach ihr Mann Elkana zu ihr: ‚Anna, warum weinst du? warum issest du nicht und warum bist du betrübt? Bin ich dir nicht mehr wert als zehn Söhne?' 9. Da stand Anna auf, ließ Speise und Trank in der Zelle (und trat hin vor Jahve). Heli, der Priester, saß eben im Sessel an den Türpfosten des Jahvetempels.

Diese Darstellung weist einen geordneten und angemessenen Gedankengang auf, die Konstruktion ist leicht und glatt und stimmt mit den Forderungen der Grammatik überein. Wie der Wirrwarr der überlieferten Fassung entstanden, ist schwer zu sagen. Aber für die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit dieser Verschiebungen spricht auch die allgemein anerkannte Tatsache, daß der Text der Bücher Samuel stark verderbt ist.

Beirut. H. Wiesmann S. J.

Über **das neue Ehedekret** ‚Ne temere' vom 2. August 1907 liegen bereits zwei Kommentare vor, abgesehen von den Pastoralblättern, die auch ihrerseits dasselbe zu erklären begonnen haben.

[1] LXX.

[2] Wohl nach LXX zu ergänzen.

1. M. Leitner[1]), der bekannte Passauer Kanonist, gibt zuerst den lateinischen Wortlaut des Dekretes mit einigen Vorbemerkungen, dann folgt die Erklärung des neuen Gesetzes in Bezug auf die Verlöbnisse und dann in Bezug auf den Eheabschluß. Überall wird das neue Recht dem alten tridentinischen Rechte gegenübergestellt. Die Erklärung ist klar und bestimmt, mit sorgfältiger Berücksichtigung der Kasuistik, die sich bei einem Gesetze von so eminent praktischer Bedeutung sehr wechselvoll gestaltet. Dunkel und unbestimmt ist die Stelle des Gesetzes über die Delegation der Trauungsvollmacht (VI.); sie wird auch tatsächlich in anderer Weise von Leitner, in anderer von Häring ausgelegt. Wertvoll ist der letzte Abschnitt über den ‚Geltungsbereich des neuen Rechtes'. Die Bestimmungen des Ehedekretes gelten nämlich auch für die Mischehen, ‚wenn nicht für einzelne Orte und Gegenden vom hl. Stuhle eine andere Bestimmung getroffen wurde'. Nun gibt L. ein genaues Verzeichnis der Orte und Gegenden, für welche der hl. Stuhl bei Mischehen eine Ausnahme gewährt hat. Ein Anhang enthält eine Darlegung des in Deutschland durch die Konstitution Provida vom 18. Jänner 1906 geschaffenen Eherechtes.

2. J. Harings Kommentar[2]) ist ein Ausschnitt aus der nächstens erscheinenden 2. Abteilung der von ihm verfaßten ‚Grundzüge des katholischen Kirchenrechtes'. Auch er stellt dem tridentinischen Rechte in allen einzelnen Punkten das jetzt nach dem Dekrete Ne temere geltende Recht gegenüber und schließt daran einen kurzen und knappen Kommentar. Aus dieser Gegenüberstellung wird die weitgehende und tiefgreifende Bedeutung des neuen Dekretes und die große Vereinfachung der verwickelten tridentinischen Eheschließungsform klar. Alle Schwierigkeiten und Bedenken sind durch das neue Dekret zwar nicht gehoben aber einige dunkle Punkte werden wohl bald durch nachfolgende Erläuterungsdekrete aufgehellt werden. Am Schlusse erwähnt H. die Divergenzen, die durch das Dekret Ne temere zwischen dem kirchlichen und dem staatlichen (österreichischen) Eherechte geschaffen wurden.

Innsbruck. H Noldin S. J.

---

[1]) Die Verlobungs- und Eheschließungsform nach dem Dekrete Ne temere von Dr. Martin Leitner, Lyzealprofessor in Passau. Regensburg, Manz, 1908. 80 S.

[2]) Das neue Ehedekret Ne temere. Eine Gegenüberstellung der alten und neuen kirchlichen Eheschließungsform. Von Dr. Johann B. Haring, Professor an der Universität Graz. Graz, Moser, 1907. 35 S.

Einen Teil der Kirchengeschichte bildet die **christliche Kunstgeschichte.** Denn die Kirchengeschichte besteht nicht ausschließlich und wesentlich in der Aufzählung der Streitigkeiten zwischen geistlicher und weltlicher Macht, nicht ausschließlich und wesentlich in der Aufzählung der Häresien. Beschränkt sie sich ganz oder fast ganz darauf, so wird sie zumeist ein wenig erfreuliches Bild bieten. Döllinger nannte in seinen besseren Tagen diese einseitige und höchst unvollständige Behandlung der Kirchengeschichte protestantisch. Eine sachgemäße Auffassung der Kirchengeschichte wird von dem Begriff der Kirche und ihres Heilsberufes ausgehen und zu zeigen haben, wie sie als der mystische Christus auf die einzelnen Völker, auf einzelne Menschen, beispielsweise auf die Heiligen, gewirkt, wie sie die Welt erneuert hat und trotz aller Armseligkeiten bei den Trägern der höchsten Gewalten, trotz aller ketzerischen Anfeindungen unausgesetzt ihren Kulturberuf erfüllt. Sie wird zu zeigen haben, wie sie die Menschen ehrlich leben lehrt auf Gebieten, die zunächst mit dem Reiche Gottes nichts zu schaffen haben, auf dem Gebiet des Landbaues, der Gewerbe, des Handels, wie sie durch den Charakter ihrer Katholizität neue Verkehrswege eröffnet u. s. f. Sie hat sodann vornehmlich den Einfluß aufzudecken, den die Kirche auf die geistige Tätigkeit der Menschheit genommen hat und nimmt, also auf Wissenschaft und Kunst. So wird sich herausstellen, daß das Reich Christi, obwohl selbst nicht von dieser Welt, durch seine geheimnisvolle Kraft unausgesetzt der reichste Born wahren Kulturfortschrittes gewesen ist, und daß im besondern die Kunst gerade in der Kirche und durch ihre sei es direkte sei es indirekte Einwirkung auf das menschliche Genie die glänzendsten Triumphe gefeiert hat.

Innsbruck. Emil Michael S. J.

Ein Fresko in der Kammer V **des jetzt sogenannten Cömeterium majus,** das man einstens für die ostrianische Nekropole gehalten hat, wird von den Archäologen in verschiedener Weise gedeutet. Sämtliche Figuren des Arkosols sind in Brustbildformat; s. die trefflichen Kopien in Josef Wilperts monumentalem Werke: Die Malereien der Katakomben Roms, Tafelband (Freiburg i. Br. 1903) Taf. 163, 1. 207. 208/9. In der Mitte des Bogens sehen wir das Medaillon des jugendlichen Christus, links eine Matrone, rechts einen Mann; beide halten die Arme erhoben und zum Gebete ausgebreitet. Die Lunette ist ausgefüllt mit dem Bilde einer betenden Frau, die

vor sich einen Knaben hat, der nicht betet. Zu beiden Seiten dieser Gruppe sieht man die einander zugewendeten Monogramme Christi aus der nachkonstantinischen Zeit. Das Monogramm rechts hat also in der Mitte ein nach links umgewendetes großes griechisches P.

Bosio hielt das Gemälde für die Mutter Gottes mit dem Jesusknaben. Bottari zweifelte an dieser Auslegung. De Rossi schloß sich der Auffassung Bosios an und machte 3 Gründe geltend: 1. die beiden Monogramme, die auf Christus hinweisen, 2. die Haltung des Kindes, dessen Arme nicht, wie die der Mutter, zum Gebete ausgebreitet sind und 3. die ganze Fassung der Gruppe, welche in der byzantinischen Kunst für Madonnendarstellungen angenommen worden sei. Wilpert, der früher anderer Ansicht war, hat im Verlauf seiner Forschungen eine Reihe von Paralleldarstellungen gefunden, welche ihm die Richtigkeit der Ansicht de Rossis beweisen. Er sagt: ‚Die Parallelen sind uns in den 9 Brustbildern Christi geboten, welche sich an den Gräbern verschiedener Katakomben finden ... Alle stammen, wie unsere Malerei, aus dem 4. Jahrhundert. Worauf es aber hier besonders ankommt, ist die Tatsache, daß in allen 9 Fällen außer der Büste Christi wenigstens noch ein anderes Bild an der betreffenden Grabstätte existiert, welches den Heiland irgendwie zum Gegenstande hat ... Diese regelmäßig sich wiederholende Erscheinung ist in unserer Frage von entscheidender Bedeutung. Denn wenn die Büste an 9 Grabstätten niemals allein auftritt, sondern stets von einer oder mehreren anderen Darstellungen des Heilandes begleitet ist, so sind wir genötigt, auch für die 10. Grabstätte, nämlich für unser Arkosol, die Existenz einer solchen Darstellung anzunehmen. Diese kann aber keine andere, als das Lunettenbild sein. Wir haben somit in der betenden Frau die Mutter Gottes, in dem Knaben Christus zu erkennen‘ (Wilpert, Malereien S. 210. Das Bild selbst Taf. 207 ff; vgl. 163, 1).

Diese Beweisführung hat auf Carl Maria Kaufmann, der sein verdienstvolles Handbuch im Jahre 1905, also 2 Jahre nach Wilpert herausgegeben hat, offenbar keinen Eindruck gemacht. Er geht mit keinem Worte darauf ein und hebt als Schwierigkeit hervor: ‚Ganz anderes ergäbe sich freilich, wenn die Monogramme zu Seiten des Kindes ständen, wie sie zu Seiten Christi auf einem schlecht erhaltenen Fresko des 4. Jahrhunderts im Cömeterium des Marcus und Marcellianus sich finden‘ (Kaufmann, Handbuch 300[1]).

Merkwürdig, Wilpert hat in seinem Tafelwerk (Taf. 162, 2) dieses Bild wiedergegeben und Kaufmann kennt das Bild. Hier stehen

nun die Monogramme genau gerade so ‚zu Seiten Christi', wie in dem Fresko, das uns augenblicklich beschäftigt, d. h. in Kopfhöhe. Daß sie auf unserem Bilde nicht näher stehen, als es der Fall ist, begreift man auf den ersten Blick. Sie können wegen der Haltung der Mutter Gottes nicht näher stehen. Die Schwierigkeit Kaufmanns ist also bei sachgemäßer Würdigung eine Bestätigung dafür, daß unsere Gruppe wirklich Maria mit dem göttlichen Kinde darstellt.

Durch diese Auffassung erschließt sich uns auch das richtige Verständnis dieser Gruppe an sich und ihres Verhältnisses zu den übrigen Figuren des Arkosols. Alles ergibt sich von selbst: die Monogramme Christi bei der Figur des Kindes, das Fehlen derselben bei den übrigen Figuren. Man versteht, daß der Knabe vor der Frau nicht betet, wie die 2 Oranten im Bogen: er ist eben kein Verstorbener, wie jene.

Aber die Mutter Gottes ist als Orante gemalt? Gewiß. Auch sie betet. In der alten Epigraphik, bemerkt Wilpert, sind es allerdings immer nur die verstorbenen Angehörigen, deren Gebet sich die Hinterbliebenen empfehlen, und welche eben deshalb in der cömeterialen Kunst als Oranten abgebildet wurden. Hier ist es in der Malerei zum erstenmal, daß auch Maria als Betende, mithin als solche erscheint, die bei Gott für Lebende Fürsprache einlegen soll. Es kann das nicht sonderlich überraschen. Denn das Fresko ist in die Mitte des 4. Jahrhunderts anzusetzen, und schon mehr als 100 Jahre früher gibt der hl. Irenäus der Mutter Gottes den Titel advocata, Sachverwalterin, in seinem Werke Contra haeres. 5, 19.

Innsbruck. Emil Michael S. J.

Die Monatsschrift **‚Die christliche Kunst'** hat mit dem Septemberheft 1907 den 3. Jahrgang vollendet. Er gewährt gleich den beiden früheren durch seinen reichen und gediegenen Inhalt einen klaren Einblick in die neuesten Strebungen und Strömungen auf den Gebieten christlicher Skulptur, Malerei und Baukunst. Besondere Sorgfalt ist auf gediegene Berichte über die größeren für die christliche Kunst belangreichen Kunstausstellungen des vergangenen Jahres verwendet. Unter den verschiedenen Berichten über die Ausstellungen in Wien, Berlin, Köln, München, Mannheim, Luzern, Soest u. s. w. beansprucht besonderes Interesse die Besprechung der Dresdener Kunstgewerbeausstellung 1906, namentlich die Schilderung und Beurteilung des dort ausgestellten katholischen Kirchenraumes nach dem Entwurf des Prof.

Richard Berndl-München. So berechtigt das Bestreben ist, moderne Kunstformen kirchlichen Zwecken dienstbar zu machen, so möchte man doch in diesem Falle dem Urteile des Berichterstatters Jos. Mar. Cobökken beistimmen, der H. 5, S. IV. schreibt: ‚Die katholischen Kultusformen in einen solchen Raum drängen zu wollen, ist sicherlich verfehlt'.

Recht wertvoll sind die unmittelbar aus dem gegenwärtigen Kunstleben gegriffenen Berichte über einzelne Künstler, Kunstwerke, ausgeschriebene Wettbewerbe, Kunstvereine, neue einschlägige Bücher und Zeitschriften, über welch letztere jedes Heft knappe Inhaltsübersichten bringt. Von den besprochenen Büchern dürfte für den katholischen Klerus von hohem Interesse sein Grienbergers Werk: ‚Vasa et supellectilia liturgica', das zahlreiche Vorschläge und Entwürfe für die Ausführung liturgischer Gefäße und Geräte in modernen Formen enthält. Die freundliche Stellung, welche der Redakteur Staudhamer zur ‚Bibel in der Kunst' nimmt, wird nicht allseits gebilligt werden. Übrigens gibt er die Schwierigkeit zu, über das Werk gerecht zu urteilen und erwähnt mit Achtung den von manchen Seiten geäußerten Wunsch, daß die eine oder die andere Darstellung weggeblieben wäre.

Die 16 größeren Abhandlungen dieses Jahrganges sind durchwegs recht tüchtige Monographien. Dr. Max Ellinger widmet beinahe das ganze 6. Heft der Würdigung des Meisters Matthäus Schiestl. Max Heilmeier, Moritz v. Schwind, Konstantin Meunier, Ludwig Götzle, ‚El Greco' (Theotocopuli) und der unbekannte Meister des Mörlindenkmals werden in ihrem Wirken und Schaffen treffend gekennzeichnet; gute Reproduktionen einiger ihrer Werke veranschaulichen den Text Prof. Dr. Karl Bone wirft einen Blick in die städtische Galerie zu Düsseldorf, Dr. Anton Groner legt den Plan von Michelangelos Sixtinadecke vor, E. v. Hörschelmann untersucht die Kunstdenkmale in der hl. Grotte von Subiaco. Die Doppelkirche in Schwarz-Rheindorf (Opfergelt), das Panorama in Altötting (Staudhamer), die Ausmalung der St. Antonskirche in Padua (Staudhamer), die Kirche S. Maria Immacolata zu Genua (Stöckhardt) werden auf ihren künstlerischen und kunstgeschichtlichen Wert hin geprüft. — Theoretische Beiträge über kunstwissenschaftliche Prinzipien dürfte vielleicht mancher ungern vermissen.

Vollends befriedigt der prächtige Bilderschmuck. Außer 16 sehr fein ausgeführten, meist farbigen Kunstbeilagen enthält der III. Jahrgang 296 Abbildungen im Texte, zum größten Teil der religiösen, vielfach der ausschließlich kirchlichen Kunst entnommen. Die Bilder sind bei aller Verschiedenheit in der Kunstrichtung durchweg würdig gehalten.

Die bereits einmal in dieser Zeitschrift (1906 S. 158) erwähnte unpraktische Paginierung der Textbeilagen ist auch noch im vorliegenden III. Jahrgang beibehalten; indessen weisen die nun schon erschienenen Hefte des IV. Jahrganges eine bessere Anordnung auf, so daß jetzt das reiche wertvolle Material leichter überblickt werden kann.

Innsbruck. D.

Topographie der historischen und Kunstdenkmale des Königreiches Böhmen. Von den ersten Heften dieses für die Kunstgeschichte des Königreiches Böhmen sehr wichtigen Unternehmens hat Ref. im ‚Allgem. Literaturblatt' XI. Sp. 401, 402 gesprochen. In der tschechischen Ausgabe ist unterdessen die Topographie bis zum 24. Hefte gediehen. Vor uns liegt das 24. Heft von Dr. Anton Podlaha. Es enthält die Beschreibung der Denkmale des Bezirkes Böhmisch-Brod. Obgleich dieser Bezirk sehr viel unter den Verheerungen der Hussiten und des 30jährigen Krieges zu leiden hatte, besitzt er doch noch einige Kunstüberreste aus alter Zeit. Es sei hier nur auf die Dekanatskirche der Stadt Böhmisch-Brod aufmerksam gemacht, die allerdings durch spätere Um- und Zubauten vieles von ihrer edlen Gotik eingebüßt hat, aber immerhin noch im Presbyterium und in andern Teilen die frühere Anlage erkennen läßt. Ihre wertvollsten Stücke sind in klaren Illustrationen wiedergegeben. Weitaus die Mehrzahl der Kunstwerke stammen aus der Rokokozeit. Es sind Befestigungswerke, Torbauten, Schlösser Altäre und Kirchen. Auch die Malerei dieser Zeit ist würdig vertreten.

Die deutsche Ausgabe der Sammlung ist noch nicht über dreizehn Hefte hinausgekommen. Veröffentlicht sind außer den ersten fünf Heften nur noch Heft VI: Politischer Bezirk Melnik von Dr. Podlaha, VII. Politischer Bezirk Klattau von Vaněk, Hostaš und Borovský, IX. Rokytzan von Podlaha, X. Wittingau von Marcš und Sedláček, XIII. Příbram von Podlaha, XV. Karolinenthal von Podlaha und Šittler und die 2 Hefte über Domschatz und Kapitelbibliothek in Prag (vgl. Jahrgang XXIX [1905]. 375 ff). Vielleicht gelingt es, nach Vollendung der tschechischen Ausgabe auch die deutsche rascher zu fördern.

Innsbruck. A. Kröß S. J.

Freie und unfreie Wissenschaft. Kommenden Februar wird es ein Jahr, daß P. Wasmann in Berlin unter großem Aufsehen und Zudrang seine drei Vorträge über Entwicklungslehre hielt, an die sich am vierten Abende die berühmt gewordene ‚Diskussion' anschloß. Wenn anders man das eine Diskussion nennen kann, wo zuerst elf Gegenredner fast drei Stunden lang Einwürfe und Angriffe häufen, die dann der Angegriffene noch vor Mitternacht in kurzer Zeit erwidern soll. Doch die Diskussion hat ihr Nachspiel gefunden. Sowohl P. Wasmann als Prof. L. Plate-Berlin, der Hauptopponent jenes Abends, haben nunmehr die Reden und Gegenreden beider Parteien mit Bemerkungen, Beleuchtungen, Nachträgen herausgegeben[1]).

P. Wasmann übt hier an den Einwendungen seiner Gegner eine ausführlichere Kritik, als er sie in der vorgerückten Abendstunde des 18. Febr. geben konnte. Zugleich erfahren wir über die Vorgeschichte der Diskussion sicheres. Plate wirft zwar Wasmann wegen diesbezüglicher Klagen ‚Verleumdung', ‚moralische Entgleisung' vor. Vergleicht man aber aufmerksam die Darstellung beider, so bleiben folgende Tatsachen unbestritten: P. Wasmann teilte Prof. Plate am 12. Febr. mit, er wolle in der Diskussion wenigstens zweimal das Wort erhalten, und die ganze Diskussion solle zwei Stunden nicht bedeutend überschreiten. Plate versprach, in diesem Sinne wirken zu wollen. Aber am Vormittag des 18. Febr. fand eine Beratung der Opponenten statt, der Plate präsidierte. Auf derselben wurde, ohne daß Wasmann auch nur irgendeine Kenntnis erhielt, abgemacht, daß 11 Redner gegen Wasmann sprechen dürfen, daß er selbst aber nur einmal am Schlusse das Wort haben solle. Erst unmittelbar vor der Diskussion teilte Plate dies Wasmann mit, der nun wohl die geschaffene Sachlage schwer ändern konnte. Überdies wurde auf Vorschlag Plates während der Diskussion vor dem Auftreten des zehnten Redners eine Pause von fünf Minuten eingeschaltet, ‚damit diejenigen Zuhörer sich entfernen könnten, denen die Sitzung zu anstrengend würde'. So mußten die Zuhörer drei Stunden lang unter dem Eindrucke der temperamentvollen Angriffe auf Theismus, Christentum und Kirche stehen und konnten auch die Entgegnung nicht hören, wollten sie nicht von

[1]) Der Kampf um das Entwicklungsproblem in Berlin. Ausführlicher Bericht über die im Februar 1907 gehaltenen Vorträge und über den Diskussionsabend von Erich Wasmann S. J. XII. 162 S. Freiburg, Herder, 1907. — Ultramontane Weltanschauung und moderne Lebenskunde, Orthodoxie und Monismus. Die Anschauungen des Jesuitenpaters Erich Wasmann und die gegen ihn in Berlin gehaltenen Reden. Herausgegeben von Prof. Dr. L. Plate, Berlin. 146 S. Jena, G. Fischer, 1907.

½9 bis 12 Uhr aushalten. Man möchte wünschen, daß sich der Vorkämpfer für Freiheit der Wissenschaft seine ‚Ehrenrettung', die er geben will, weniger schwer gemacht hätte.

Das Hauptergebnis des Auftretens P. Wasmanns in Berlin dürfte in der Tatsache selbst gelegen sein, daß ein allgemein geachteter katholischer Vertreter der Naturwissenschaft in der ersten Metropole moderner Wissenschaft über Entwicklung und christliche Weltanschauung gesprochen hat, öffentlich unter großem Zulauf, ohne daß jemand ihn sachlich widerlegt hätte, ja unter Beifall besonnener Gegner und daß so ein Schlag geführt wurde gegen die tyrannische Phrase, christliche Weltanschauung und wahre Wissenschaft vertragen sich nicht. Die Opponenten suchten meistens ihr Heil darin, daß sie, ohne sich lediglich an die wissenschaftlichen Ausführungen ihres Gegners zu halten, gegen ‚Dogma' und ‚Abhängigkeit von der Kirche' kämpften, auf welch letztere er sich nie berufen hatte. So kann P. Wasmann mit Recht behaupten: ‚Wenn man im Namen der „freien Forschung" meine Ausführungen nur auf diesem Wege zu bestreiten vermochte, so ist dadurch wohl der beste Beweis erbracht, daß diese naturwissenschaftlichen und philosophischen Ansichten eines christlichen Naturforschers über die Entwicklungslehre nicht im Widerspruch stehen mit den Prinzipien einer wahrhaft freien Forschung!' (S. 155).

Anders freilich Prof. Plate. Nach ihm hat der Abend ‚erstens gezeigt, daß echte Naturforschung auf dem Boden der ultramontanen Kirche ausgeschlossen ist; zweitens ist der grelle unversöhnliche Gegensatz zwischen naturwissenschaftlicher und orthodox-christlicher Weltanschauung scharf zutage getreten' (S. 141). Der christliche Gelehrte trägt ‚Geistesfessel', ‚er kann kein wahrer Naturforscher sein'. Doch der Pfeil, mit dem Plate den christlichen Naturforscher treffen will, wendet sich auf ihn zurück und auf die Wissenschaft, die er mit den Seinen vertritt. In seiner Rede und in den Bemerkungen, die er nachträglich hinzugefügt hat, tritt uns eine Wissenschaft entgegen, welche durch die Geistesfesseln eines starren, unversöhnlichen Unglaubens und seiner unbewiesenen Behauptungen gebunden ist, eines Unglaubens, der vorsätzlich alle übersinnlichen Erkenntnisse und Wahrheiten zurückweist, das geistige Auge trübt und für die Erkenntnis der Wahrheit schwach und blind macht. Eine Unfreiheit des Geistes, die umso hoffnungsloser ist, je mehr sich mit ihr eine erschreckende Oberflächlichkeit im philosophischen Denken verbindet, die oft bis zur Unfähigkeit sich steigert. Eine Unfreiheit endlich, die zugleich mit unerbittlicher Intoleranz gegen jede andersgeartete Weltanschauung vorgeht.

Plates Monismus weist grundsätzlich von vornherein alles Übersinnliche zurück: ‚Monismus ist der kurze Ausdruck für die naturwissenschaftliche, alle außer- und übernatürliche Vorstellungen zurückweisende Weltanschauung' (S. 67). Die Antworten, welche nicht die Naturwissenschaft geben kann, gelten bei ihm überhaupt nicht. ‚Eine Schöpfung für die Materie können wir nicht annehmen. Eine solche Annahme wäre überhaupt keine Erklärung'. ‚Eine Schöpfung der Lebewesen anzunehmen, wäre überhaupt keine Erklärung' (S. 55). Am geistigen Horizont seiner Naturforschung geht für ihn die Sonne unter. ‚Die Naturgesetze sind das, was wir ergründen können; was hinter ihnen steht, oder was in ihnen lebt und wirkt, das ist die letzte Frage der Philosophie, da denkt der Eine so, der Andere so' (S. 69). Trotzdem weiß er genau: ‚Aus nichts wird nichts; infolgedessen ist die Materie ewig'; und er weiß es genau: es gibt keinen persönlichen Gott, nicht Engel und Teufel, nicht Jenseits und Unsterblichkeit. Wer nicht so denkt, ist kein Naturforscher, überhaupt kein Mensch von klarem Verstande; denn ‚wer nur die Elemente der Naturforschung, die Einheitlichkeit und strenge Gesetzmäßigkeit der Naturkräfte, erfaßt hat und ein klar denkender Kopf ist, wird von selbst Monist und den Übrigen ist doch nicht zu helfen' (S. 11).

Vor allem darf es keine Wunder geben; ‚keine einzige Erfahrung (nämlich in Laboratorium, Institut und Museum) ‚berechtigt uns zu dieser Annahme, welche jeder Wissenschaft den Todesstoß versetzen würde' (S. 71). Die Tatsache der Auferstehung Christi, die Tatsachen von Lourdes, die geprüften Wunder der Heiligsprechungsakten werden kräftig ignoriert. Doch hat man nachträglich erfahren, daß P. Wasmann (Stimmen a. M.-L., 1900, LVIII 113 ff.) einen genauen Bericht von der plötzlichen Heilung de Rudders in Oostacker veröffentlicht habe. Dafür trifft ihn der Bannfluch: er ist ein ‚Charlatan' (S. 72); ‚man wird ihn weiter bekämpfen, wie man jeden Kurpfuscher bekämpft, aber als Gelehrter scheidet er aus' (S. 138). Doch warum? Hier hätten wir ja eine ‚Erfahrung', die Plate vermißt. Aber er weiß wieder von vornherein, es ist ein ‚Märchen', ‚kritiklos' hat man alles geglaubt. Und Prof. Hansemann, auch ein Gegenredner, läßt nachträglich an Wasmann sagen: ‚Man kann sich nun ungefähr vorstellen, was von einem Naturforscher zu halten ist, der solche Dinge veröffentlicht. Ich erkläre deswegen, daß ich in Zukunft, wie und wo immer es auch sei, mit Herrn Wasmann nicht mehr über naturwissenschaftliche Dinge diskutieren werde' (S. 101). Hansemann wird gut daran tun.

Das ist eine Denkgebundenheit, die umso unheilbarer wird, je größer die Oberflächlichkeit, ja Unfähigkeit im philosophischen Denken ist, die sich dazu gesellt.

½9 bis 12 Uhr aushalten. Man möchte wünschen, daß sich der Vorkämpfer für Freiheit der Wissenschaft seine ‚Ehrenrettung', die er geben will, weniger schwer gemacht hätte.

Das Hauptergebnis des Auftretens P. Wasmanns in Berlin dürfte in der Tatsache selbst gelegen sein, daß ein allgemein geachteter katholischer Vertreter der Naturwissenschaft in der ersten Metropole moderner Wissenschaft über Entwicklung und christliche Weltanschauung gesprochen hat, öffentlich unter großem Zulauf, ohne daß jemand ihn sachlich widerlegt hätte, ja unter Beifall besonnener Gegner und daß so ein Schlag geführt wurde gegen die tyrannische Phrase, christliche Weltanschauung und wahre Wissenschaft vertragen sich nicht. Die Opponenten suchten meistens ihr Heil darin, daß sie, ohne sich lediglich an die wissenschaftlichen Ausführungen ihres Gegners zu halten, gegen ‚Dogma' und ‚Abhängigkeit von der Kirche' kämpften, auf welch letztere er sich nie berufen hatte. So kann P. Wasmann mit Recht behaupten: ‚Wenn man im Namen der „freien Forschung" meine Ausführungen nur auf diesem Wege zu bestreiten vermochte, so ist dadurch wohl der beste Beweis erbracht, daß diese naturwissenschaftlichen und philosophischen Ansichten eines christlichen Naturforschers über die Entwicklungslehre nicht im Widerspruch stehen mit den Prinzipien einer wahrhaft freien Forschung!' (S. 155).

Anders freilich Prof. Plate. Nach ihm hat der Abend ‚erstens gezeigt, daß echte Naturforschung auf dem Boden der ultramontanen Kirche ausgeschlossen ist; zweitens ist der grelle unversöhnliche Gegensatz zwischen naturwissenschaftlicher und orthodox-christlicher Weltanschauung scharf zutage getreten' (S. 141). Der christliche Gelehrte trägt ‚Geistesfessel', ‚er kann kein wahrer Naturforscher sein'. Doch der Pfeil, mit dem Plate den christlichen Naturforscher treffen will, wendet sich auf ihn zurück und auf die Wissenschaft, die er mit den Seinen vertritt. In seiner Rede und in den Bemerkungen, die er nachträglich hinzugefügt hat, tritt uns eine Wissenschaft entgegen, welche durch die Geistesfesseln eines starren, unversöhnlichen Unglaubens und seiner unbewiesenen Behauptungen gebunden ist, eines Unglaubens, der vorsätzlich alle übersinnlichen Erkenntnisse und Wahrheiten zurückweist, das geistige Auge trübt und für die Erkenntnis der Wahrheit schwach und blind macht. Eine Unfreiheit des Geistes, die umso hoffnungsloser ist, je mehr sich mit ihr eine erschreckende Oberflächlichkeit im philosophischen Denken verbindet, die oft bis zur Unfähigkeit sich steigert. Eine Unfreiheit endlich, die zugleich mit unerbittlicher Intoleranz gegen jede andersgeartete Weltanschauung vorgeht.

Plates Monismus weist grundsätzlich von vornherein alles Übersinnliche zurück: ‚Monismus ist der kurze Ausdruck für die naturwissenschaftliche, alle außer- und übernatürliche Vorstellungen zurückweisende Weltanschauung' (S. 67). Die Antworten, welche nicht die Naturwissenschaft geben kann, gelten bei ihm überhaupt nicht. ‚Eine Schöpfung für die Materie können wir nicht annehmen. Eine solche Annahme wäre überhaupt keine Erklärung'. ‚Eine Schöpfung der Lebewesen anzunehmen, wäre überhaupt keine Erklärung' (S. 55). Am geistigen Horizont seiner Naturforschung geht für ihn die Sonne unter. ‚Die Naturgesetze sind das, was wir ergründen können; was hinter ihnen steht, oder was in ihnen lebt und wirkt, das ist die letzte Frage der Philosophie, da denkt der Eine so, der Andere so' (S. 69). Trotzdem weiß er genau: ‚Aus nichts wird nichts; infolgedessen ist die Materie ewig'; und er weiß es genau: es gibt keinen persönlichen Gott, nicht Engel und Teufel, nicht Jenseits und Unsterblichkeit. Wer nicht so denkt, ist kein Naturforscher, überhaupt kein Mensch von klarem Verstande; denn ‚wer nur die Elemente der Naturforschung, die Einheitlichkeit und strenge Gesetzmäßigkeit der Naturkräfte, erfaßt hat und ein klar denkender Kopf ist, wird von selbst Monist und den Übrigen ist doch nicht zu helfen' (S. 11).

Vor allem darf es keine Wunder geben; ‚keine einzige Erfahrung (nämlich in Laboratorium, Institut und Museum) ‚berechtigt uns zu dieser Annahme, welche jeder Wissenschaft den Todesstoß versetzen würde' (S. 71). Die Tatsache der Auferstehung Christi, die Tatsachen von Lourdes, die geprüften Wunder der Heiligsprechungsakten werden kräftig ignoriert. Doch hat man nachträglich erfahren, daß P. Wasmann (Stimmen a. M.-L., 1900, LVIII 113 ff.) einen genauen Bericht von der plötzlichen Heilung de Rudders in Oostacker veröffentlicht habe. Dafür trifft ihn der Bannfluch: er ist ein ‚Charlatan' (S. 72); ‚man wird ihn weiter bekämpfen, wie man jeden Kurpfuscher bekämpft, aber als Gelehrter scheidet er aus' (S. 138). Doch warum? Hier hätten wir ja eine ‚Erfahrung', die Plate vermißt. Aber er weiß wieder von vornherein, es ist ein ‚Märchen', ‚kritiklos' hat man alles geglaubt. Und Prof. Hansemann, auch ein Gegenredner, läßt nachträglich an Wasmann sagen: ‚Man kann sich nun ungefähr vorstellen, was von einem Naturforscher zu halten ist, der solche Dinge veröffentlicht. Ich erkläre deswegen, daß ich in Zukunft, wie und wo immer es auch sei, mit Herrn Wasmann nicht mehr über naturwissenschaftliche Dinge diskutieren werde' (S. 101). Hansemann wird gut daran tun.

Das ist eine Denkgebundenheit, die umso unheilbarer wird, je größer die Oberflächlichkeit, ja Unfähigkeit im philosophischen Denken ist, die sich dazu gesellt.

‚Der Polytheismus der orthodoxen Kirche', meint Plate, d. h. das Geheimnis der Dreifaltigkeit, ist vernunftwidrig; denn ‚jeder Vernünftige weiß, daß 3 nicht gleich 1 und 1 nicht gleich 3 ist' (S. 69). Das ist für Plate genug. ‚Trinität, Gottessohnschaft, Himmelfahrt und Höllenfahrt Christi, Sündenfall und Erlösung von der Sünde durch das Opfer Christi, Engel und Teufel, unbefleckte Empfängnis und Unfehlbarkeit des Papstes, alle diese und noch viele andere Vorstellungen der orthodoxen Kirche fallen fort für jeden, der überzeugt ist von der Ewigkeit und Undurchbrechbarkeit der Naturgesetze' (S. 74). Diese Leistung von Oberflächlichkeit gewährt unserm Philosophen vollste Befriedigung. ‚Die Frage, ob Gott persönlich oder unpersönlich ist', meint er ein andermal, ‚sollte überhaupt nicht aufgeworfen werden; sie ist ebenso verkehrt gestellt, wie wenn man fragen würde, ob Gott Augen hat oder nicht' (S. 70).

‚Wenn der Leib', so argumentiert Plate, ‚beim Tode auf natürlichem Wege in Staub zerfallen kann, so mußte es auch Bedingungen geben, wo aus dem Staube auf natürlichem Wege der Leib werden konnte' (S. 56). Das Argument ist gleich diesem: Wenn ein Buch über ‚Ultramontane Weltanschauung und moderne Lebenskunde' von selbst in Papierfetzen und Druckerschwärze zerfallen kann, so muß es auch Bedingungen geben, wo aus Papierfetzen und Druckerschwärze von selbst, ohne Prof. Plate, dasselbe Buch entstehen kann. Plate versichert uns: ‚Ich verstehe nichts von Metaphysik' (S. 62). Wir wollen ihm das nicht bestreiten.

Aber gegen diese Unkenntnis kontrastiert sehr grell die Intoleranz gegen jede anders geartete Weltanschauung. P. Wasmann wird, weil er christlich denkt, despotisch aus der Reihe der Naturforscher ausgestoßen.

‚P. Wasmann ist kein echter Naturforscher, er ist kein wahrer Gelehrter'; mit diesem Schlager, der den Beifall der Gesinnungsgenossen aus dem Publikum herausfordern soll, beschloß Plate seine Rede. Dasselbe gesperrt gedruckt, wiederholt er auf den letzten Seiten des Buches: ‚P. Wasmann = S. J. kein echter Naturforscher und kein wahrer Gelehrter'. Wenn sein Gegner auf Fragen, die über bloße Naturforschung hinausgehen, philosophische Antworten gibt, die mit den Lehren des Christentums übereinstimmen, so ist der Grund dafür ‚zweifellos seine freiwillige oder unfreiwillige Abhängigkeit von der Kirche', es ‚kapituliert die Naturwissenschaft beständig vor der Theologie'. Also ‚ihm fehlt die Freiheit der Gedanken und der Schlußfolgerungen'. Es sind das Kniffe im Dienste der Intoleranz.

Treffend zeichnet diese wissenschaftliche Methode ein protestantischer Kritiker, Dr. M. Senff, der im ‚Harzer Kurier' vom 27. und 28. April 1907 schreibt: ‚Es ist meines Erachtens eine unerwiesene Be-

hauptung Plates, daß bei Wasmann im Konflikte stets der Naturwissenschaftler dem Theologen unterliege. Diesen angeblichen Konflikt scheint mir Prof. Plate nur unterzuschieben, um bequemer polemisieren zu können ... Eine Dosis nicht ganz einwandfreier Mache steckt darin — und das verstimmt mich'. ‚Nach meiner Auffassung ging Wasmann nicht von kirchlichen Vorurteilen aus, sondern gelangte umgekehrt als naturwissenschaftlicher Forscher zu Resultaten, welche sich seinem religiösen Glauben nicht notwendig feindlich gegenüberstellen ... Ich wüßte nicht, wie wir weiter kommen sollten, wenn ein Naturforscher kein Philosoph sein dürfte. Also die Trennung hat ihre Grenze, und daß Wasmann eine Grenzverletzung begangen hätte, ist ihm trotz vielen interessierten Redens davon auf gegnerischer Seite meines Erachtens nicht nachgewiesen worden. Lieber etwas weniger kirchenpolitische Entrüstung, und etwas mehr wissenschaftliche Wahrhaftigkeit — auch wenn sie unbequem kommt. Dann käme ein dritter in protestantischen Landen nicht in die heikle Situation, ehrenhalber einem Jesuiten beispringen zu müssen'. Der ‚Israelit, Zentralorgan für das orthodoxe Judentum', 28. März 1907, kommentiert die Preßfehde gegen Wasmann mit den Worten: ‚Liberalismus und Intoleranz in religiösen Dingen sind identische Begriffe'.[1])

Es ist der gebundene und knechtende Geist Häckels, der diese ‚freie Wissenschaft' beseelt. Häckel ist ja für Plate ‚der geniale und unentwegte Streiter für freie Wissenschaft und freie Lehre'. Es ‚bäumt sich', so schreibt Prof. J. Reinke-Kiel neuestens, ‚mein Gewissen als Naturforscher dagegen auf, daß wegen der Ergebnisse der Naturforschung das Christentum und die christliche Weltanschauung beseitigt werden müßten, und ich erblicke darin den Versuch einer Knechtung unseres freien Geistes'[2]). In seiner Rede, die er im preußischen Herrenhause gegen die Umtriebe des ‚Monistenbundes' hielt, rief derselbe Gelehrte: ‚Der Monismus Häckelscher Observanz sucht die wahre Wissenschaft unter das kandinische Joch der Unwissenschaftlichkeit zu beugen'.

Nicht uninteressant ist auch ein Artikel, den Prof. Dahl, selbst ein Gegenredner Wasmanns am Diskussionsabend, aber der besonnenste, in der ‚Naturwissenschaftlichen Monatsschrift', 6. Oktober 1907, bringt.

---

[1]) Bei Wasmann, Der Kampf. S. 150 ff.

[2]) Häckels Monismus u. seine Freunde. Ein freies Wort für freie Wissenschaft. 5.—6. Tausend. 1907.

Nachdem er in vielen Punkten seine Übereinstimmung mit Wasmann ausgedrückt, schreibt er: ‚Schließlich kommen wir zu dem Begriff „Freiheit der Wissenschaft". Hier muß ich wieder entschieden mich auf die Seite Wasmanns stellen. Ja, wo ist denn diese Freiheit der Wissenschaft? — Man wird mir antworten, daß in unserem Staate die Wissenschaft und ihre Lehre frei sei. — Freilich steht das auf dem Papier. Aber diejenigen, welche über die Innehaltung des Satzes zu wachen haben, sind auch Menschen; die erste beratende Stimme bei Anstellungen auf zoologischem Gebiete haben heute z. B. Anhänger des monistischen Glaubens. Was liegt näher, als daß diese nur Forscher vorschlagen, welche nicht Gegner des monistischen Glaubens sind. Es liegt mir ganz unendlich fern, hier eine mala fides anzunehmen. Ihre Berater *glauben* eben, daß nur ihr *Glaube* die Wissenschaft fördern könne. — Nun frage ich nochmals: Wo ist die Freiheit der Wissenschaft?'

Ja, Glaube ist es, was diese Art von Wissenschaft charakterisiert; nur nicht ein Glaube an Gott, nicht ein Glaube an das Höchste, nicht ein Glaube, der sich vor der Vernunft rechtfertigen kann. Es ist ein starrer Glaube an eigene willkürliche Voraussetzungen, ein Glaube, der nicht mit Beweisen, sondern mit Imperativen vorgeht. Es gilt davon, was ein Unverdächtiger über Häckels Monismus sagt: Er ‚ist auch ein Glaube, und dazu noch ein recht plumper, ein — *Aberglaube*, bei dem *das* wirklich der Fall ist, was dem Theismus und der Unsterblichkeitshoffnung mit Unrecht vorgeworfen wird: er widerspricht ursprünglichsten, bestbekannten Tatsachen; die ganze Bewußtseinswelt zeugt wider ihn'. ‚Vorgefaßte Ansichten treten zwischen ihn (Häckel) und die Tatsachen, und die Macht seines Glaubens ist so groß, daß er das wirklich zu sehen meint, was er zu sehen wünscht. So betrügt er sich selbst und andere'. So Prof. E. *Adickes*-Tübingen.[1])

Frei ist nur jene Wissenschaft, die sich eines reinen, freien Blickes für die Wahrheit erfreut, die Wahrheit sucht, wo immer sie zu finden ist. Aber *unfrei* ist eine Wissenschaft, die dem geistigen Auge die Scheuklappen der Theophobie anlegt, welche es blind machen gegen die höchsten Wahrheiten, die es nicht sehen darf, nach dem Motto: Ignoramus et ignorabimus, Wir ignorieren es und werden es ignorieren.

Innsbruck. Jos. Donat S. J.

---

[1]) Kant contra Häckel[3]. Berlin 1906. S. 124.

Moraltheologieen in neuer Auflage. 1. Die dreibändige Summula theologiae moralis des verstorbenen Kardinals D'Annibale (Romae, Desclée, 1908) liegt in 5. Auflage vor. Der ungenannte Herausgeber hat sich mit Erfolg bemüht, das Einzigartige der Behandlungsweise des Verfassers, besonders die kurze und prägnante Redeweise desselben, nachzuahmen. Bedeutendere Zusätze erscheinen unter dem Titel: Appendix ex aliena manu, so das Dekret über das Fastengebot für Italien, das neue Ehedekret; kleine Zusätze sind dem Texte ein- oder angefügt. Wo die Zusätze eine durch neue Dekrete des hl. Stuhles bedingte Änderung der bisherigen Doktrin enthalten, ist im Texte doch die alte, nun falsche, Lehre belassen worden. So sind durch die Gutheißung der sakramentalen Form für die hl. Ölung mehrere Zweifel über die gültige Spendung des Sakramentes im Notfalle beseitigt worden; trotzdem sind dieselben stehen geblieben. Durch das neue Dekret über die Meßstipendien sind einige der bisherigen Aufstellungen hinfällig geworden; auch diese sind stehen geblieben. Mehrere nicht unwichtige Dekrete sind, so viel ich sehen konnte, nicht berücksichtigt worden, wie das Dekret über die Nüchternheit bei der Kommunion der Kranken, über die Jurisdiktion der Beichtväter bei Gelegenheit einer Seereise. Den Fragen, welche die modernen sozialen und politischen Lebensverhältnisse mit sich bringen, ist der Herausgeber nicht nahe getreten. Übrigens hat er durch Vermehrung der Überschriften und durch Einschaltung neuer Nummern das Werk übersichtlicher und reichhaltiger gestaltet. So hat das außerordentlich lehrreiche Buch an Nützlichkeit und Brauchbarkeit noch gewonnen.

2. Der Herausgeber der 5. Auflage der vierbändigen Theologiae moralis elementa von A. Haine (Romae, Pustet; Parisiis, Lethielleux), die besonders in Belgien und Frankreich Verbreitung gefunden haben, ist der durch seinen Catalogus auctorum, qui scripserunt de theologia morali et practica, bekannte Jacob Bund aus der Pikpuskongregation. Haines Moral zählt zu denjenigen, die eine übergroße Fülle von Stoff aus fremden Disziplinen, besonders aus dem Kirchenrechte aufgenommen haben. Streichungen hat sich der Herausgeber nur in sehr geringem Maße in unbedeutenden Punkten erlaubt. Auch die Zusätze und anderweitigen Änderungen sind gering, gereichen aber dem Buche zum Vorteile. Daß der Herausgeber in der Neuauflage die Fragen der modernen Lebensverhältnisse nicht zahlreicher und eingehender bearbeitet, überrascht umsomehr, als in Belgien das Bedürfnis nach der Lösung sozialer und politischer Probleme

vom Standpunkte der Moral sich mehr fühlbar macht als anderswo. Das letzte Jahr war besonders reich an Erlässen des hl. Stuhles, die auf die Lösung moral- und pastoraltheologischer Fragen weitgehenden Einfluß üben. Der Druck der neuen Auflage war, wie es scheint, bei deren Erscheinen schon so weit fortgeschritten, daß sie leider nicht mehr berücksichtigt werden konnten.

3. Lehmkuhls kleine Moral (Compendium theologiae moralis, Herder, 1907, XXIII. 610 S.) ist eben in 5. Aufl. ausgegeben worden. Die Ergänzungen und Verbesserungen, die sie erfahren, sind nicht unbedeutend. Vor allem ist eine Abhandlung über die Bestimmung des Menschen, und zwar über dessen übernatürliche Bestimmung zur beseligenden Anschauung Gottes, eingefügt worden. Über das letzte Ziel des menschlichen Lebens muß jede Ethik gleich am Anfange sich aussprechen, und die theologische Ethik über das übernatürliche Ziel. Es ist der letzte Erklärungsgrund aller Veranstaltungen Gottes zum Heile der Menschen und aller Pflichten und Tugenden, von welchen in der Moral die Rede ist. Hirscher hat es nicht ganz mit Unrecht dem hl. Thomas zum Vorwurf gemacht, daß er an die Spitze der theologischen Ethik nur eine Abhandlung über das natürliche Lebensziel des Menschen gestellt hat. Dann haben die Ausführungen über die Hemmnisse der freien Betätigung eine Erweiterung erfahren. In unserer nervösen Zeit, in der die pathologischen Erscheinungen und Zustände sich besorgniserregend vermehren, kann die Frage nach dem Einflusse derselben auf die Willensfreiheit in der Moral umso weniger umgangen werden, als die materialistische Psychiatrie die ‚psychisch Minderwertigen' samt und sonders jeglicher Verantwortlichkeit für ihre unsittlichen Handlungen überhebt. Auch die soziale Frage ist noch in einigen Punkten, welche die Moral berühren, berücksichtigt worden. Daß die neuesten Dekrete des heiligen Stuhles, die in letzter Zeit häufiger wurden und in einigen Punkten eine völlige Änderung der bisherigen moraltheologischen Doktrin erfordern, entsprechend beachtet und verwertet wurden, braucht nicht erst gesagt zu werden. Aus L.s Kompendium wird der Anfänger in der Moral, für den es bestimmt ist, mit Hilfe eines tüchtigen Lehrers ein reiches und gründliches Wissen sich aneignen.

4. Hier sei noch M. Nardi angefügt, der seine Schrift De onanismo conjugali in der 3. Auflage unter dem Titel: De sanctitate matrimonii vindicata contra onanismum (Romae, Desclée, 1907, 376 S.) erscheinen ließ. Von den zwei Teilen des Werkes behandelt der erste die theoretische Seite des Onanismus,

der andere die praktische Behandlung desselben in der Seelsorge. Der Abschnitt über die Geschichte des Onanismus enthält auf neun Seiten einige flüchtige Andeutungen über das Vorkommen dieses Lasters bei den Juden, bei den Heiden, bei den Häretikern und bei den Christen in den zwei letzten Jahrhunderten. Die folgenden Abschnitte, welche die Häßlichkeit und Verderblichkeit des Lasters von allen Seiten beleuchten, bieten eine Fülle sozial-ethischer und sozial-politischer Ideen. Die Abschnitte über die Gefahren und Heilmittel des Onanismus haben hohen apologetischen Wert. Kostbar sind die im Anhange mitgeteilten statistischen Tabellen über die Bewegung der Volkszahl in Frankreich bevor und nachdem das Land von dem Laster des Onanismus durchseucht wurde. Der praktische Teil gibt dem Seelsorger die Regeln über die Behandlung des Übels in der Predigt und im Beichtstuhle an die Hand. Gestützt auf mehrere Entscheidungen und Instruktionen des hl. Stuhles, kann der V. für alle vorkommenden Fälle und Lagen mit kasuistischer Genauigkeit dem Seelsorger Norm und Weisung geben. Im allgemeinen sind die Ausführungen zwar wortreich und weitausholend, aber leicht und fließend geschrieben und besonders für den Seelsorger außerordentlich lehrreich.

Innsbruck. H. Noldin S. J.

Zur kirchenrechtlichen Literatur. 1. Udalric. Lampert: De Criterio Juridico Qualitatis Ecclesiasticae Bonorum in definiendo Patrimonio Ecclesiae. Separatabdruck aus der Rassegna Giuridica Ecclesiastica. Rom 1905. Eine kurze, präzise Zusammenfassung des Besten, was über den eigentümlichen juristischen Charakter der Kirchengüter gesagt wurde. Die Beweise sind ungemein klar und scharf gefaßt, dabei in sehr schönem, fließendem Latein vorgetragen. Dem Brinz'schen Zweckvermögen stellt sich der Autor ziemlich schroff entgegen. (S. 13.) Vielleicht geht er dabei etwas zu weit. Könnte man nicht doch sagen, daß das Personenvermögen zusammengehalten werde durch die gemeinsame Bestimmung für eine Person (nicht für die Zwecke, denen die Person dient) und ebenso die Stiftung für den Stiftungszweck?

2. Dr. Alfred v. Wretschko: Der Traktat des Laurentius de Somerkohn, Kanonikus von Chichester, über die Vornahme von Bischofswahlen, entstanden im Jahre 1254. — Weimar 1907. Durch die Herausgabe und Erläuterung dieses Traktats hat Professor Wretschko gewiß allen, die sich für die kanonistische Literatur des Mittel-

alters interessieren, eine Freude bereitet. Die fleißige Arbeit bietet viel Interessantes besonders dadurch, daß der Herausgeber nachweist, daß Laurentius sich an die wirklich geschehene Bischofswahl eng anschloß und vielfach nur den Namen der Beteiligten ausließ. Der Einfluß, den der König auf die Wahl hatte, ist von besonderem Interesse, zumal in Verbindung mit den dazugehörigen Glossen, welche die Sache als bloß toleriert hinstellen.

3. H. Pycia: Momentum iuris civilis romani in formando iure ecclesiastico publico. Kielciis 1907. Der Autor setzt im allgemeinen gut die Prinzipien auseinander, welche bei Entwicklung des Kirchenrechts, besonders des ius publicum Ecclesiae kraft göttlichen Willens in der katholischen Kirche maßgebend sein mußten. Auch das gottgewollte Verhältnis zwischen Kirche und Staat wird ausgeführt und ferner dargelegt, wie die Kirche diese Prinzipien, sobald sie im Römerreiche zur Herrschaft gelangte, immer mehr und mehr durchzusetzen suchte. Das alles ist unzweifelhaft richtig, aber es fehlt ein wenig an der Darlegung dessen, was man eigentlich nach dem Titel zu schließen vor allem erwarten sollte, nämlich des wirklichen Einflusses, den das römische öffentliche Recht auf das Kirchenrecht ausgeübt. Hier wären gewiß noch manche sehr interessante Fragen zu beantworten; denn daß dieser Einfluß, wenn er auch vielfach in den Darstellungen übertrieben wurde, doch ein sehr großer war, läßt sich nicht leugnen und ist auch ganz natürlich, da sich das Kirchenrecht eben gerade zu einer Zeit zu entwickeln begann, als das römische Recht seine Blütezeit erreicht hatte. Warum sollte man sich das Beispiel nicht zum Muster nehmen? Man denke z. B. an die Diözesaneinteilung. Hier könnte man historisch nachweisen, wie sich die Territorialeinteilung im Anschlusse an die römische vollzog, bis man sich absichtlich davon emanzipierte. Nach dem Titel würde man wirklich eine derartige Untersuchung erwarten. So aber handeln von 148 Seiten der Schrift eigentlich nur 8 Seiten von dem im Titel genannten Einfluß des römischen Rechts, während alles übrige nur die Prinzipien des öffentlichen Rechts in der Kirche und im Römerreiche darlegt. Erstere sind im Anschluß an Tarquini und Cavagnis gut vorgelegt, nur manchmal etwas unbestimmt im Ausdruck.

Innsbruck. M. Führich S. J.

4. In dieser Zeitschrift (29. Jahrg. 1905, S. 596 ff.) wurde auf die neuesten Diözesansynoden von Lavant aufmerksam gemacht, die ungemein viel Anregung für das praktische kirchliche Rechtsleben darboten. Seitdem ist eine fünfte Synode im Jahre 1906 abgehalten worden,

deren Akten nun vorliegen. Synodus dioecesana Lavantina quam anno 1906 concivit et fecit Michael Napotnik, Princeps-Ep. Lavantinus. Marburgi 1907, S. 654 + VIII. Sie sind ihren Vorgängern ebenbürtig, bauen aber das Begonnene weiter aus. Pius X. anerkannte dies in den Worten seines Staatssekretärs: ‚Novit enim Sanctitas sua, quanto rei catholicae emolumento sit provehere per synodales conventus solidae pietatis et doctrinae salubris optima quaeque studia'.

Das größte Interesse nimmt der dritte Teil (S. 170—654) ‚constitutiones synodales' in Anspruch; aus dem reichen Inhalt sei nur das eine oder andere herausgehoben: sehr zeitgemäß sind die Anweisungen für das Studium der hl. Schrift (188 ff.); ausgezeichnete Winke werden für die praktische soziale Tätigkeit des Priesters gegeben (S. 219 ff.), wobei an erster Stelle die ‚*vita exemplaris*' empfohlen wird; sehr wohltuend berührt die Sorge für die militärpflichtige Jugend mit einer echt apostolischen Ansprache an die einrückenden Rekruten (in deutscher und slovenischer Sprache); die Unterweisungen für die Katecheten und deren harmonisches Zusammenwirken mit den Lehrern (S. 267 ff.), ferner jene über die gute Presse (325 ff.), die tägliche Kommunion (S 355 ff.), die vollkommene Reue (392 ff.), Kirchengesang (427 ff.), Marianische Kongregationen (532 ff) und Friedhofordnung (557 ff.) verdienen hohe Beachtung. Auch die modernsten Gefahren werden signalisiert, so beispielsweise die ‚Freie Schule' (S. 284 ff.)

Da bei vielen Kapiteln die beste einschlägige Literatur verzeichnet ist, findet der Seelsorger leicht die Wege zu eingehenderer Kenntnis seiner Berufsobliegenheiten. Die vorliegenden Synodalakten tragen das Gepräge des ‚Modernen' im besten Sinne des Wortes an sich: Verständnis für die Zeit-Strömungen und -Bedürfnisse, sind voll apostolischen Eifers und apostolischer Liebe. Glücklich die Diözese, in der die Priester nach solchen Normen treu und verständnisvoll handeln.

5. Das in dieser Zeitschrift (Jahrg. 29, S. 351 ff.) besprochene Werk Hilgers' ‚Der Index der verbotenen Bücher' findet eine ausgezeichnete Ergänzung in der kanonistisch-bibliographischen Studie desselben Verfassers ‚Die Bücherverbote in Papstbriefen' (Lex. 8° VIII + 107 S.) Herder, Freiburg 1907.

Als Einleitung diente die Erklärung des § 47 der Konstitution ‚Officiorum ac munerum' Leos XIII; mit aller Klarheit wird die vielfach unrichtig gelöste Frage beantwortet: welche Bücher, die in Papstbriefen namentlich verboten sind, ziehen bei unbefugter Lesung die Strafe der Exkommunikation nach sich? Die Studie zerfällt in 3 Teile: in

Form von Regesten bringt der erste Teil ein Verzeichnis aller jener Bücher, ‚die durch päpstliche Schreiben vor dem Jahre 1600 verboten' oder später verurteilt wurden, aber im Index Leos XIII. nicht aufgeführt sind. Der zweite Teil beschäftigt sich mit jenen Schriften, die (nach 1600) in Papstbriefen verboten wurden und im Index Leos XIII. vermerkt sind. Der dritte Teil bringt als Beilagen seltene apostolische Schreiben mit Bücherverboten, welche sich in den Sammlungen von Papstbriefen nicht finden, und vom Verfasser aus den römischen Archiven des Vatikans, der Breven und der Indexkongregation behoben wurden.

Diese neueste Schrift Hilgers' ist eine wertvolle, streng wissenschaftliche Bereicherung der Indexliteratur. Der Verfasser hat bei seiner Arbeit weder Mühe noch Zeit gespart, um etwas nützliches und gründliches zu bieten, und darum den Originalen dieser verbotenen Bücher in den verschiedensten Bibliotheken nachgespürt und eine genaue bibliographische Beschreibung derselben beigefügt. Da die im zweiten Teil verzeichneten Schriften großenteils sehr selten sind, hat der Verfasser bei jeder Schrift wenigstens eine Bibliothek verzeichnet, in der sich dieselbe findet. Zwei ausführliche Register orientieren schnell und leicht über den ganzen Inhalt des Buches.

Für den Kanonisten und Moralisten nicht weniger als für den Historiker und Bibliographen bildet es darum eine sehr erwünschte Quellensammlung.

Innsbruck. Mich. Hofmann S. J.

Kleinere Mitteilungen. 1. Von der 2. Auflage des Werkes Die Orden und Kongregationen der kath. Kirche. Von Dr. M. Heimbucher liegt der I. Band vor (Paderborn 1907, Schöningh. VIII + 523 S.). Schon die Einleitung weist gegenüber der 1. Aufl. viele Erweiterungen und Verbesserungen auf. Der Ordensstand wird in seinem Wesen und in dem Unterschiede von den Kongregationen klar charakterisiert, reiche Literaturverweise erleichtern weiteres eingehendes Studium. Der Hauptteil des Bandes beschränkt sich auf die 2 ersten Abschnitte der 1. Auflage: das Ordensleben vor dem hl. Benedikt und der vom hl. Benedikt gestiftete Orden mit den seiner Regel folgenden Ordensfamilien und Kongregationen. Die Darstellung beginnt nicht erst mit den ägyptischen Einsiedlern, sondern mit den christlichen Aszeten der ersten Jahrhunderte. Der zweite Abschnitt macht bei der Darstellung der Benediktinerreformen ausgiebigsten Gebrauch von den Ergebnissen

neuerer Forschung. Der Überblick über die Entwicklung des Ordens in Deutschland ist jetzt viel vollständiger. Karthäuser werden nicht mehr in einer Linie mit den Orden der Benediktinerregel aufgezählt, sondern in einem Anhang behandelt. — So wird das Werk in der auf 3 Bände berechneten Neuauflage noch lieber und öfter zu Rate gezogen werden. —ö—

2. In der Verlagshandlung vorm. G. J. Manz in Regensburg ist die vierte Auflage des Werkes ‚Das Leben im Ordensstande. Von P. J. B. Saint Jure S. J.' erschienen. Die neue Auflage wurde von P. Jos. Mathis S. J. durchgesehen und mit Zusätzen vermehrt, um mißverständliche Stellen zu erläutern und manche Übertreibungen auf das rechte Maß zurückzuführen. Das Werk teilt die Vorzüge und Mängel, die man öfter an älteren aszetischen Werken wahrnimmt: Einerseits sachliche Korrektheit, Übersichtlichkeit, Klarheit, andererseits umständliche, wenig anziehende Darstellung, triviale Gleichnisse, ermüdendes Ausspinnen selbstverständlicher Dinge. In den Schriften Saint Jures (1588—1657) überwiegen indes die Vorzüge durchaus; sie sind mit Recht sehr geschätzt und namentlich das vorliegende Werk kann wegen seiner vorzüglichen Brauchbarkeit Mitgliedern religiöser Genossenschaften aufs wärmste empfohlen werden. Der erste Band (8°, VIII + 386) handelt von den Regeln und Ordensgelübden, der zweite (VI + 265) von den Tugenden, die den inneren Frieden der Ordensperson begründen. —r.

3. Ein auch für den Theologen nicht uninteressantes Werk ist die Sammlung von Gelegenheitsreden, die den Titel trägt: Lectures on the Holy Eucharist by Charles Coupe S. J., M. A. (London), Edited by Hatherley More (London 1906, R & T. Wastbourne. 8. XIV + 248). Der Verf. behandelt zuerst die alttestamentlichen Prophezeiungen, die sich auf die hl. Eucharistie beziehen, dann das Versprechen des Herrn selbst und endlich die wirkliche Einsetzung des Sakramentes, das er in seinem Wesen erklärt. Reichliche Zeugnisse der Väter belegen ihre Auffassung der Transsubstantiation und der wirklichen Gegenwart des Heilandes. Es findet auch die protestantische Lehre Berücksichtigung, wenngleich die Vorträge nicht eigentlich apologetischen Zwecken dienen. T.

4. Angesichts der Tatsache, daß Newmans Grammar of Assent die Aufmerksamkeit weiter Kreise auf sich zieht, kommt John Toohey's S. J. Versuch einer synoptischen Darstellung der Newmanschen Philosophie sehr willkommen (An indexed Synopsis of an essay in aid

of a Grammar of Assent. London, Longmans). In alphabetischer Reihenfolge gibt T. die philosophischen Stichworte der Grammar mit Newmans eigenen Erklärungen und mit den entsprechenden Hinweisen auf die Parallelstellen. Das Buch ist ein guter Schlüssel zum leichteren Verständnis der Grammar. C.

5. Aus Zeitschriften. Der eben genannte Autor behandelt im Oktoberheft der Zeitschrift The Irish Theological Quarterly die Frage, ob Newman in seiner Grammar of Assent eine Philosophie vortrage, die mit der Scholastik im Widerspruch stehe. An der Hand ausführlicher Zitate gibt er die wichtigsten Lehren N.s wieder, erklärt sie und deckt ihr Verhältnis zum scholastischen System auf. Er kommt zu dem Ergebnis, ‚daß die allgemeinen Grundzüge der Lehre Newmans ... alle in wesentlicher Übereinstimmung mit den Folgerungen der Scholastik sind', daß in den meisten Fällen die Verschiedenheit der Anschauungen ‚in Fragen geringerer Folgewichtigkeit und .. in Nebenbemerkungen oder Illustrationen liege'. B.

— In der römischen Zeitschrift Analecta ecclesiastica (1907, 411—426) bespricht W. Arendt S. J. einige Punkte des Bücherverbotes mit Rücksicht auf den bekannten Kommentar des P. Vermeersch. Er sucht folgendes darzutun: a. Wenn ein in Rom lebender Schriftsteller ein Buch außer Rom drucken lassen will, bedarf das Buch der Approbation der römischen Behörde. Eine andere Approbation genügt nicht und ist auch nicht erforderlich (n. 37). b. Durch das neue Bücherverbot wird jedes gegenteilige vorher bestehende Gewohnheitsrecht aufgehoben, auch das besondere, an einzelnen Orten bestehende. c. Das Verbot, das die Lesung jener Bücher untersagt, die ohne Approbation veröffentlicht werden (n. 13. 20), bezieht sich auch auf die Bücher, die vor der neuen Konstitution gedruckt wurden. d. Zu den Akatholiken, deren Bücher in n. 3 des neuen Index verboten werden, sind alle zu rechnen, die nicht zur katholischen Kirche gehören: die Häretiker, Schismatiker, Ungläubigen (Juden, Heiden) und Apostaten.

— Im Novemberheft (1907) der Nouvelle Revue theologique beginnt P. Besson einen eingehenden weit angelegten Kommentar zum neuen Ehedekret *Ne temere* vom 2. August 1907. Er ist der Ansicht, daß der Pfarrer zur Zeugenschaft beim Verlobungsabschluß einen anderen Priester an seiner statt delegieren kann. — Auch die in Paris (Lethielleux) erscheinende Monatsschrift Le Canoniste contemporain hat in der Sept.-Nummer (1907) eine sehr weitläufige Erklärung des neuen Ehedekretes aus der Feder des Redakteurs Boudinhon angefangen. N.

— War Gregor der Große ein Hymnendichter? Dr. Dreves führt in der Theol. Quartalschr. von Tübingen 1907 S. 548—62 den Nachweis, daß man erst im sechzehnten Jahrhundert angefangen hat, einige Hymnen auf Gregor den Großen zurückzuführen. Ältere Zeugnisse haben wir keine dafür. Es könne somit nicht bewiesen werden, daß der große Papst auch Hymnendichter war.

— Was ist von dem Reformplane des Papstes Alexander VI. zu halten? Nach Léonce Celier (Mélanges-d'archéologie et d'histoire XXVII. 65 ff.) entsprang dieser Reformplan zwar nicht dem Eindrucke eines unerwarteten furchtbaren Ereignisses, sondern steht im Zusammenhange mit der allgemeinen Ansicht, daß eine Reform der Kirche notwendig sei. Der Papst hat aber die Beschlüsse der Reformkommission niemals unterschrieben. Es kann somit von einem Versuche zur Ausführung dieser Beschlüsse nicht gesprochen werden. C. entwickelt in diesem Artikel sehr eingehend die Entstehung, den Inhalt und das Ziel dieser Reform und teilt aus der Handschrift noch einige ungedruckte Stücke mit. —ö—

— In der christlichen Literatur des Mittelalters findet man oft Zitate aus dem ‚*Liber sive definitio ecclesiasticorum dogmatum*'. Der Text war bis jetzt sehr unzuverlässig. Im Jahre 1905 hat Turner eine neue kritische Auflage besorgt (Journal of theol. studies VII, 1905, 78—99), dann die Meinung geäußert, der ‚Liber' wäre wahrscheinlich einem Schriftsteller von Süd-Frankreich, und zwar Gennadius zuzuschreiben (ebd. VIII, 1906, 103—114). Neulich hat der Benediktiner Morin G. diese Meinung vollständig bewiesen (Revue Bénédictine, XXIV, 1907, 445—456). G.

— Sylv. Créteur zeigt in der Revue Augustinienne (15. Nov. 562—77), daß auch heute noch die scholastische Doktrin der harmonischen Verbindung des aktiven und passiven Elementes im Intellekt — die einzig befriedigende Erklärung des intellektuellen Erkennens ist, indem sie allein die richtige Mitte hält zwischen dem in objektschöpferische Tätigkeit ausartenden Relativismus Kants und der puren Passivität des Ontologismus, Richtungen, die beide, wiewohl auf ganz verschiedenen Wegen, in den nämlichen großen Endirrtum, den Pantheismus, logisch auslaufen. S.

6. Biblische Preisfrage. Aus der Lackenbacherschen Stiftung an der Wiener Universität ist eine Prämie von 800 Kronen für die beste Lösung nachstehender biblischer Preisfrage zu vergeben: ‚Religionsgeschichte der im Pentateuch erscheinenden Völker, dargelegt aus den darin

vorkommenden Eigennamen'. Beizufügen ist ein genaues Verzeichnis der benützten literarischen Hilfsmittel und ein alphabetisches Sachregister. Die Bedingungen zur Erlangung dieser Prämie sind folgende: 1. Diejenige konkurrierende Arbeit hat keinen Anspruch auf den Preis, welche sich nicht im Sinne der Enzyklika ‚Providentissimus Deus' als gediegen erweist und zum Fortschritte der wissenschaftlichen Forschung beiträgt. Auch wird jene Arbeit nicht zur Preiskonkurrenz zugelassen, aus welcher nicht zu ersehen ist, ob der Verfasser in jenen Sprachen versier ist, deren Kenntnis zu einem gedeihlichen Bibelstudium unerläßlich ist und zu deren Erlernung der Lackenbacherische Stiftbrief aneifern will. 2. Die Sprache der um den Lackenbacherschen biblischen Preis konkurrrierenden Arbeiten ist die lateinische oder die deutsche; jedoch wird den in lateinischer Sprache abgefaßten Arbeiten bei sonstiger vollkommener Gleichwertigkeit der Vorzug gegeben. 3. Die Bewerbung um obige Prämie steht jedem ordentlichen Hörer der vier beteiligten theologischen Fakultäten (Universität Wien, deutsche und böhmische Universität Prag und Universität Budapest) und jedem römisch-katholischen Priester in Österreich-Ungarn offen mit Ausschluß der Universitätsprofessoren. 4. Die mit der Lösung der Preisaufgabe sich beschäftigenden Konkurrenzarbeiten sind an das Dekanat der theologischen Fakultät der k. k. Wiener Universität spätestens bis zum 15. Mai 1909 einzusenden. 5. Diese Elaborate dürfen bei sonstiger Ausschließung vom Konkurse weder außen noch innen irgendwie den Namen des Autors verraten, sondern sind mit einem Motto zu versehen und in Begleitung eines versiegelten Kuverts einzureichen, welches auf der Außenseite das gleiche Motto, im Innern aber den Namen und den Wohnort des Verfassers angibt. Die von der Zensurkommission preisgekrönte Arbeit ist mit den Änderungen, Zusätzen und Verbesserungen, welche die Zensurkommission nahegelegt oder bestimmt hat, in Druck zu legen. (Pauschalsumme 400 Kronen ö. W.) Anmerkung: Es ist daher erwünscht, daß die Arbeiten nicht gebunden und nur auf einer Blattseite geschrieben, eingereicht werden.

Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates von Brixen und Erlaubnis der Ordensobern.

Abhandlungen.

Über geistliche Baumeister im Mittelalter.

Von Emil Michael S. J.

Daß ein Mann, der einem bestimmten Berufe angehört, auch die Pflichten eines anderen Berufes erfüllt, ist an sich möglich. Daß ein Geistlicher auch Bildhauer, Maler, Musiker sein kann, bezweifelt niemand. Warum sollte er nicht Baumeister sein können? Wer Lust und Liebe zu einem Fache hat, wem Zeit und Gelegenheit zur Ausbildung des Talents gegeben ist, leistet nicht selten mehr, als ein anderer, der den schulgerechten Gang zur Erlernung seines Faches durchgemacht hat.

Indes Tatsachen werden nicht durch Möglichkeiten bewiesen; ein geschichtlicher Nachweis wird aus den Quellen geführt. Hat es wirklich Baumeister gegeben, die dem geistlichen Stande angehörten?

Für die neuere Zeit ist es unzweifelhaft[1]). Unter den Laienbrüdern der Gesellschaft Jesu in Belgien gab es Architekten, z. B. Heinrich Hoeimaker, Johannes du Blocq, Peter Huyssens. Der letztere, welcher im Jahre 1577 als Mauermeister in den Orden eintrat, hat sich zu einem solchen Grade der Vollkommenheit entwickelt, daß

[1]) Vergl. J. B. Nordhoff, Einheimische Kloster- und süddeutsche Laienbaumeister in Westfalen während der letztvergangenen Jahrhunderte, in der Westdeutschen Zeitschrift VIII, Trier 1889, 220 ff.

er den allererſten Baumeiſtern des damaligen Belgiens beigezählt werden muß[1]). In Tirol hat Pfarrer Penz, gleichfalls Autodidakt, mehr als ein Dutzend Barockkirchen gebaut, darunter die Wiltener Pfarrkirche mit ihren prächtigen Stuckarbeiten und Fresken.

Der Geſchichtsforſcher befindet ſich, wenn es ſich um die letzten Jahrhunderte handelt, in einer weſentlich leichteren Lage. Die techniſchen Ausdrücke ſind in dieſer Zeit ſchärfer geprägt, daher der Mißdeutung nicht ſo fähig wie im Mittelalter. In den mittelalterlichen Quellen heißt der Baumeiſter oft magister operis. Aber magister operis kann auch den ökonomiſchen Leiter des Baues bezeichnen. Fabrica heißt ſowohl Bau als Baukaſſe. Magister fabricae kann alſo wiederum den techniſchen und den finanziellen Leiter eines baulichen Unternehmens bedeuten[2]). Aus der Benennung gubernator fabricae würde niemand berechtigt ſein, den, der ſie führt, für den Architekten zu halten. Und doch heißt ſo der berühmte Meiſter der Faſſade des Straßburger Münſters. Der Ausdruck bedeutet mithin in dieſem Zuſammenhang ſicher ‚Baumeiſter'.

Eine andere Schwierigkeit kommt hinzu. Man ſagt zwar nicht und pflegte auch früher nicht zu ſagen: Biſchof N. N., der eine Statue anfertigen ließ, hat ſie gemeißelt; Abt N. N. hat dieſes oder jenes Bild gemalt, ſondern man ſagte: Biſchof oder Abt haben dieſe Kunſtwerke machen laſſen. Anders, wenn es ſich um einen Bau handelt. Da ſagte man und ſagt heute noch: Dieſes Palais hat der Kaiſer gebaut; jene Kirche iſt von dieſem oder jenem Biſchof errichtet worden.

Die mittelalterlichen Schriftſteller haben ſich dieſer Ausdrucksweiſe ſehr häufig bedient. Der engliſche Mönch Matthäus Paris, † 1259, iſt ſogar der Anſicht, daß ein ſolcher Sprachgebrauch im Grunde der richtige ſei. Er meldet, daß mehrfache bauliche Arbeiten an der Kirche und im Kloſter St. Alban, dem er angehörte, durch den Mönch Richard von Thydenhanger ausgeführt worden ſeien. Doch müßten ſie, meint Matthäus Paris, dem Abte zugeſchrieben werden; denn dieſer habe durch ſeine Autorität ihr Zuſtandekommen veranlaßt,

---

[1]) Vergl. Joſeph Braun S. J., Die belgiſchen Jeſuitenkirchen. Ein Beitrag zur Geſchichte des Kampfes zwiſchen Gotik und Renaiſſance. Freiburg i. Br. 1907.

[2]) Vergl. die Geſchichtsblätter für die mittelrheiniſchen Bistümer I, Mainz 1884, 96.

sei mithin der eigentliche Schöpfer[1]). Infolge dieser Redeweise sind manche Prälaten unverdient zu dem Ruhm großer Architekten gelangt.

Gibt es nun gar kein sicheres Mittel, zu erkennen, ob ein Geistlicher, der von einer mittelalterlichen Quelle als Baumeister eingeführt zu sein scheint, auch wirklich Baumeister war? Mit andern Worten: Läßt sich die Zweideutigkeit der Ausdrücke nie beseitigen? Bieten sich keinerlei Anhaltspunkte, auf Grund deren wenigstens in gewissen Fällen mit voller Sicherheit zu schließen ist, daß in der Tat ein Bischof Architekt gewesen ist? — Gewiß. So war Bischof Benno von Osnabrück nach dem Quellenbericht bestimmt Architekt. Denn hier redet die Quelle so ausführlich und so deutlich, daß kein begründeter Zweifel bestehen kann.

Oft werden indes nicht Prälaten als die Erbauer bezeichnet, sondern untergeordnete Personen. In diesem Falle ist die Klärung der Schwierigkeit bedeutend leichter. Wenn ein Laienbruder als der genannt wird, der einen Bau ausgeführt hat, so wird man nicht daran denken, daß er es als Bauherr tat. Er muß der Architekt gewesen sein, nicht bloß der disziplinäre oder ökonomische, sondern der technische Bauleiter. Nur lasse man sich bei der Deutung der Monumente und der Dokumente nicht von irgendwelcher Voreingenommenheit leiten, sondern wende die gleiche Kritik an, ob nun die Quelle zugunsten eines weltlichen oder eines geistlichen Künstlers spricht.

Ein Beispiel. An der Nordwand des nördlichen Seitenschiffes der Dominikanerkirche St. Blasius zu Regensburg fallen 3 Konsolen auf: 2 stellen die Figuren von Männern dar, die unter der Last erliegen, die 3. Figur hält in der rechten Hand den Zirkel, die Linke ist seitwärts an das ruhig visierende Auge gelegt[2]). Der Beschauer erkennt in dieser Gestalt auf den ersten Blick den Baumeister. Es würde auch niemand daran zweifeln, daß hier der Architekt wenigstens

[1]) Vitae viginti trium sancti Albani Abbatum, ed. Wats, Paris 1644, nach der Hist. Angl. mit eigener Paginierung, S. 79: Quae tamen Abbati ob reverentiam sunt ascribenda. Ille enim facit, cujus auctoritate quippiam fieri dignoscitur.

[2]) Die Abbildungen bei Hugo Graf von Walderdorff, Regensburg in seiner Vergangenheit und Gegenwart, 4. Aufl., Regensburg 1896, 380 ff. Daß die Figur auf S. 385 einen Mönch vorstellt, wie der Verfasser sagt, ist nicht wahrscheinlich. Eher könnte man dies von der Figur am Magdeburger Domportal glauben; sicher ist aber auch das nicht. Die Abbildung bei Heinrich Otte, Handbuch der kirchlichen Kunst-Archäologie II[5], Leipzig 1885, 25.

jenes Teiles der Kirche, in welchem die Figur sich findet, abgebildet ist, wenn sie einen Laien vorstellte. Die Figur stellt aber keinen Laien vor, sondern einen Ordensmann, einen Dominikaner mit Tonsur und Ordenskleid. Bei den Renovationsarbeiten des Jahres 1869 kam auch der übertünchte Name des Mannes zum Vorschein: er hieß Bruder Diemar. Bruder Diemar aus dem Orden der Dominikaner war also ein Baumeister. Eine genauere Zeitbestimmung ist nicht möglich. Urkundlich steht fest, daß im Jahre 1230 die Brüder zu Regensburg ‚im Begriffe standen, eine Kirche samt Kloster zu bauen'[1]).

Die Gestalt eines Baumeisters findet sich sodann in der Zisterzienserkirche zu Maulbronn, und zwar als erste Konsole des nördlichen Seitenschiffes[2]). Es ist die kauernde Figur eines kräftigen Zisterzienser-Laienbruders, eines conversus oder barbatus, keines Mönches — den Mönch macht das beschauliche Leben — wohl aber eines Ordensmannes[3]). In der rechten Hand hält er einen Spitzhammer. Daß bei dem Bau der Kirche sicher ein Laienbruder als Architekt beteiligt war, wird auch inschriftlich bezeugt; selbst der Name des Meisters ist überliefert. Er heißt Berthold. Die Inschrift steht über dem südlichen Rundbogen der Vierung. Es sind 20 Verse, teils Hexameter, teils Pentameter. Die ersten 12 Verse verbreiten sich über den Ursprung des Ordens. Dann folgen die 3 Distychen:

Denique milleno tetra C duo X quater uno
Patre sub Alberto pingitur hic paries.
Per quem testudo precelsior et laterales
Sunt quoque perfecte taliter ecclesie
Conversis operis Berthold Ulrichque magistris.
Alter depictat, sed prior edificat[4]).

---

[1]) Ferdinand Janner, Geschichte der Bischöfe von Regensburg II, Regensburg 1884, 349.

[2]) Abbildung bei Eduard Paulus, Die Zisterzienser-Abtei Maulbronn. 3. Aufl., Stuttgart 1890, 71.

[3]) Verschieden von den Laienbrüdern sind die Oblaten, Donaten oder Familiaren, mit denen die Laienbrüder als wahre geistliche Personen nichts zu tun haben. Von den genannten Oblaten sind übrigens auch die pueri oblati zu unterscheiden. Vergl. Joh. Nep. Seidl, Die Gott-Verlobung von Kindern in Mönchs- und Nonnen-Klöstern oder De Pueris Oblatis. München 1872. Eberhard Hoffmann, Das Konverseninstitut des Zisterzienserordens in seinem Ursprung und seiner Organisation, Freiburg in der Schweiz 1906, 9.

[4]) Paulus, Maulbronn 70 f.

Unter Abt Albert wurde also im Jahre 1424 die Wand, an der die Verse stehen, von dem Laienbruder Ulrich gemalt. Baumeister war Bruder Berthold, welcher die bis dahin außer Chor und Querschiff flachgedeckte Basilika mit Rippengewölben, die er durch Strebebögen stützte, überspannt und an das südliche Seitenschiff eine Reihe von 10 Kapellen gelegt hat[1]).

Ein glücklicher Zufall hat es gefügt, daß sich in der trefflich erhaltenen Abtei Maulbronn noch einige andere Namen von geistlichen Baumeistern ausfindig machen lassen. Verträge allerdings zwischen dem Abte und seinen Untergebenen wie zwischen einem geistlichen Bauherrn und einem Laienbaumeister wird man billigerweise nicht verlangen. Solche Verträge wurden eben nicht abgeschlossen. Aber es gibt Beweise, die nicht minder wirksam sind.

In dem frühgotischen westlichen Flügel des Kreuzgangs ruhen die Gewölberippen an der Rückwand auf Konsolen von reicher Meißelarbeit. Die zweite zeigt das von Wasserlaub umgebene Brustbild nicht eines bärtigen, sondern eines glattrasierten Ordensmannes; es ist kein Laienbruder, sondern ein Zisterziensermönch. Darüber liest man die Worte:

HIE SOL MIT REHTER ANDAHT DES PRIOLES WALTER
WERDEN GEDAHT
WAN ER HAT DISEN BU VOLEBRAHT
VALETE IN DOMINO[2]).

Prior Walter ist als Zeuge beglaubigt in einer Urkunde vom 21. Februar 1303 im k. Staatsarchiv zu Stuttgart[3]).

Man könnte sagen: Wenn von einem Prior ausgesagt wird, daß er einen Bau vollbracht habe, so folgt daraus noch nicht, daß er der Baumeister gewesen ist, sondern zunächst nur, daß er den Bau veranlaßt hat. Antwort: In Maulbronn, das kein Priorat war, ist das Oberhaupt nicht der Prior, sondern der Abt. Wenn daher in der Inschrift als Grund, weshalb des Priors Walter ‚mit rechter Andacht gedacht' werden soll, von ihm selbst angegeben wird: Er hat diesen Bau ‚vollbracht', so kann in dem wohlgeordneten Stift keine andere ‚Vollbringung' zu verstehen sein, als die eines Architekten.

---

[1]) Paulus a. a. O. Taf. I. III. und S. 68.

[2]) Bei Paulus a. a. O. 60; Abb. S. 59.

[3]) Karl Klunzinger, Urkundliche Geschichte der vormaligen Zisterzienser-Abtei Maulbronn, Stuttgart und Wildbad 1854, in der Regesten-Beilage 25.

Dazu kommt, daß die 4. Konsole an der Rückwand desselben Kreuzgangflügels das Brustbild eines zweiten Mönches[1]) in der nämlichen Umrahmung enthält, darüber drei Rosen und den Namen

ROSEN SCHÖPHELIN.

Mit Recht wird man den Schluß ziehen, daß Rosen Schöphelin in ähnlicher Weise am Bau beteiligt war, wie der Prior Walter, selbstredend nicht durch einen Befehl, sondern durch tätige Mitwirkung als ‚Vollbringer', als Architekt. Vielleicht ist den beiden auch noch Gotschlag beizuzählen[1]).

Die causa efficiens und die causa moralis des Baues sind klar unterschieden in der nächsten Inschrift. Sie steht auf einer Tafel des steinernen Türmchens, in welchem eine schön gearbeitete Wendeltreppe von der Südwestecke des Sprechsaals hinauf in das Oratorium führt, und lautet:

Divae virgini Mariae ac posteritati bene merenti
Johannes Burrus de Brethen
Abbas per F(ratrem) Conrad Conversum de Schmye
hoc opus erigens
a fundamentis consummavit.
Anno domini MCCCCLXXXXIII L(aus) O(ptimo) D(eo)[2]).

Abt Johannes VI. Burrus von Bretten war mithin der Auftraggeber, Bruder Konrad von Schmye der ausführende Baumeister.

Eine zweite prächtige Wendeltreppe mit hohler Spindel hat sich erhalten in der Ecke, welche der Sprechsaal mit dem nordöstlich anstoßenden Herrenhause bildet. Auch diese Treppe ist das Werk eines Ordensbruders. Die in der Inschrift ausgedrückte Beziehung zum Bauherrn, Abt Johannes VIII. Entenfuß von Unterövisheim, ist lediglich eine chronologische. Der Text ist folgender:

Anno domini MCCCCCXVII sub venerabili Domino
Domino Johanne Entenfus Abbate arte et ingenio fratris Augustini hoc opus erigitur[3]).

Der Laienbruder Augustin ist mithin im Kloster Maulbronn Architekt gewesen.

---

[1]) Abb. bei Paulus a. a. O. 60.
[2]) A. a. O. 76 und Taf. IV.
[3]) A. a. O. 77 und Taf. IV.

Etwa ein Jahrhundert früher war ein Fachgenosse Augustins im Stift Bebenhausen tätig: Laienbruder Georg aus dem Stift Salem oder Salmansweiler, der Meister des durchbrochenen Glockenturms auf der Kirche und des Dachreiters auf dem Sommerrefektorium, 1407—1410. Es ist in Bebenhausen der erste Bau, dessen Architekt urkundlich genannt wird[1]).

Daß es im Zisterzienserstift Ebrach in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts einen Baumeister gegeben hat, ist nahe gelegt durch den Stiftungsbrief für die sog. Fuchsenkapelle. In diesem erklären die Aussteller, der Ritter Eberhard, genannt Fuchs, und seine Gemahlin Felicitas, daß sie zum Heil ihrer Seelen dem Ebracher Kloster gewisse Güter geschenkt hätten, ‚damit am Klostertor eine schöne Kapelle durch die Brüder des Klosters errichtet und zu Ehren der seligsten Jungfrau geweiht werde'[2]). Daß der Schluß zutrifft, dafür bürgt die Inschrift im Bogenfeld des Portals:

Fratris Johannis lapicidae mementote.

Der Laienbruder Johannes war also Baumeister, war der Leiter der beim Bau beteiligten Ordensbrüder und hat wahrscheinlich auch die Darstellung der Himmelfahrt Mariä in jenem Bogenfelde gearbeitet. Denn unmittelbar auf das Wort mementote folgt:

Assumptio gloriosissimae virginis Mariae matris Domini nostri Jesu Christi.

Die Architekten des Mittelalters waren nicht selten auch Bildhauer.

Derselbe Laienbruder Johannes war auf Grund der handschriftlichen Stiftschronik des Priors Josephus Agricola beim Bau der Ebracher Basilika, der sich etwa 80 Jahre hinzog, tätig, ja der Chronist hält es für wahrscheinlich, daß sich bei diesem Bau Laienbrüder als Baumeister abgelöst haben: Conversos Conversis operum magistris invicim successisse.

Das Zeugnis gehört dem 17. Jahrhundert an, aber es behält deshalb doch eine starke Beweiskraft. Es widerlegt die Behauptung,

---

[1]) Heinrich Lelbnitz, Die Zisterzienser-Abtei Bebenhausen, in: C. Heideloff, Die Kunst des Mittelalters in Schwaben, Stuttgart 1855, 75. Eduard Paulus, Die Zisterzienser-Abtei Bebenhausen, Stuttgart 1886, 90 ff.

[2]) Ut in porta monasterii capella honesta construatur per fratres monasterii et in honore beatae virginis consecretur. Bei Johannes Jäger, Die Klosterkirche zu Ebrach, Würzburg 1903, 25*.

daß Ordensleute sich niemals selbst ein Kloster, eine Kirche gebaut haben. Wäre dem wirklich so, so würde ein Prior, der im 17. Jahrhundert die Geschichte seines Stiftes schrieb, also mit der Tradition seines Hauses und den Gepflogenheiten seines Ordens vertraut sein mußte, gar nicht auf den Gedanken gekommen sein, daß Mitglieder des Klosters die Bau- und Werkmeister der Kirche gewesen sein könnten. In anschaulichster Weise wird der Kirchenbaubetrieb durch Zisterzienser-Laienbrüder dargestellt auf einer im Germanischen Museum zu Nürnberg aufbewahrten Handzeichnung aus dem Anfang des 16. Jahrhunderts mit dem Distychon:

Construxere domum Conversi Sehoenaviensem,
Quos pius induxit religionis amor[1]).

Dieselbe Überzeugung wie der Prior Josephus Agricola hat mehr als 150 Jahre früher der gelehrte Abt Trithemius geteilt, der in seinen Hirsauer Annalen die Tätigkeit des großen Abtes Wilhelm O. s. B. in einer Weise schildert, daß der Leser notwendig den Eindruck erhält: Wilhelm ist nach Trithemius sicher ein Architekt gewesen. Nach Trithemius war es Abt Wilhelm, der namentlich mit Hilfe seiner geschickten Laienbrüder nicht bloß das Kloster und die Kirche in Hirsau als Baumeister ausgeführt, sondern auch mehrere andere Klöster errichtet hat. Für bauliche Zwecke berufen, begab er sich persönlich auf den Platz, der für ein neues Kloster in Aussicht genommen war, und waltete als Baumeister seines Amtes: Formam et modum construendi monasterii praescripsit[2]).

Mögen manche Einzelheiten, die Trithemius in seine Erzählung über weit abliegende Zeiten eingeflochten hat, nicht als genügend beglaubigt erscheinen, so ändert dies an der Hauptsache nichts. Diese aber liegt darin, daß am Ende des Mittelalters nach der Auffassung eines urteilsfähigen Geschichtsschreibers ein mittelalterlicher Abt als Architekt zum mindesten nichts Unmögliches gewesen ist.

Nach dem Briefe, den der Mönch Ermenrich an den Abt Grimold von St. Gallen, 841—872, gerichtet hat, gebührt den künstlerisch gebildeten Mönchen dieses Stiftes ein hervorragender Anteil an dem Bau ihres Klosters und ihrer Kirche. Darum konnte Er-

[1]) Wiedergegeben im Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit N. F. VIII, Nürnberg 1861, zu Nr. 11 und XXIX, 1882, zu Nr. 8.

[2]) Trithemius, Annales Hirsaugienses I, S. Galli 1690, 265; vergl. 228. 254 f.

menrich schreiben: ‚An dem Neste erkennt man, welche Vögel darin wohnen. Betrachte die Kirche samt dem Kloster und du wirst dich über meine Worte nicht wundern'[1]). An der Spitze der technischen Bauleitung aber standen Winihard, Isenrich und Ratger[2]).

Als einer der besten Architekten von Clairvaux galt der Mönch Gottfried von Aimai, magnus ille Gaufridus, wie er damals genannt wurde, dessen sich der hl. Bernhard wiederholt beim Bau neuer Klöster bediente[3]). Im Auftrag dieses Heiligen ist ein anderer Mönch von Clairvaux, Achard, gleichfalls der Erbauer mehrerer Klöster geworden[4]). Von ihm heißt es ausdrücklich, daß er eine Reihe von Klöstern in Deutschland und in Frankreich nicht bloß ins Leben gerufen, sondern im eigentlichen Sinne des Wortes gebaut habe. Der Bauherr war St. Bernhard.

Architekt ist im Benediktinerkloster St. Peter zu Erfurt der Laienbruder Ditmar gewesen, welcher nach dem Zeugnis des Nekrologs unter Abt Burchard, 1101—1116, die Annenkapelle, nördlich vom Chor der Klosterkirche, gebaut hat. Die Einweihung der Kapelle erfolgte im Jahre 1117[5]).

---

[1]) Der Brief ist mit andern Schriftstücken veröffentlicht worden unter dem Titel ‚St. Gallische Denkmale der karolingischen Zeit' in den Mitteilungen der antiquarischen Gesellschaft in Zürich XII Heft 6, Zürich 1859. Obiger Text steht S. 209.

[2]) Et ne de omnibus sileam, quid est Winihartus nisi ipse Dedalus vel quis Isenricus nisi Beseleel secundus, in cujus manu semper versatur dolabrum, excepto quando stat ad altaris ministerium. Bei Dümmler a. a. O.

[3]) Vita prima s. Bernardi lib. IV cap. 2 n. 10, bei Migne P. L. 185, 327 C. Leopoldus Januschek, Originum Cisterciensium tom. I, Wien 1877, S. 37. Vergl. Vacandard, Vie de s. Bernard, II[2], Paris, 1902, 403 f., mit Literatur.

[4]) Acardus venerabili Patre Nostro jubente et mittente plurimorum in partibus Germaniae et Galliae monasteriorum initiator et extructor, und bald danach: Acardus, quem s. Bernardus construendi hujus claustri [Hemmerodensis, Himmenrode im Trierschen] gratia destinarat. Nicolaus Heesius, Manipulus rerum memorabilium claustri Hemmerodensis Ord. Cist., Coloniae Agripp. 1641, S. 21; im Anhang zu Gaspar Jongelinus, Notitia abbatiarum Ord. Cist. Ibid. 1640. Vergl. Fragmenta ex Herberti libris de miraculis Cisterciensium monachorum, bei Migne P. L. 185, 453 C.

[5]) Rud. Böckner, Das Petriskloster in Erfurt. Separatabdruck aus

Einen interessanten Fall erzählt der Mönch Gervasius († c. 1200) aus dem Trinitätskloster zu Canterbury. Hier war die alte Kathedrale 1174 durch eine Feuersbrunst zerstört worden. Die Mönche, welche das Domkapitel bildeten, beriefen für den Neubau einen Architekten, der sich als Künstler des besten Rufs erfreute, Wilhelm von Sens[1]). Die Triforien und die Oberfenster waren fertig gestellt und es sollte zu Beginn des 5. Jahres das Hauptgewölbe in Angriff genommen werden. Da traf den Meister bei den vorbereitenden Arbeiten ein schweres Unglück. Die Balken brachen unter seinen Füßen zusammen. Er stürzte in eine Tiefe von 50 Fuß und ward derartig verletzt, daß er die Fortsetzung des Baues nicht mehr persönlich leiten konnte. Aber der Winter stand vor der Tür und das Werk sollte vollendet werden.

Während der 4 vorausgehenden Jahre hatte Wilhelm die Fähigkeiten und die Leistungen der Bauleute zu beobachten Gelegenheit gehabt. Als sein geeignetster Stellvertreter erschien ihm jetzt ein Mönch, der bisher den Bauhandwerkern vorgestanden, und dem er nun für die Zeit vor der hereinbrechenden Kälte die Fortsetzung des verantwortungsvollen Baues übertrug. Die Quelle nennt den Mönch industrius und ingeniosus. Indes er war jung und darob entstand böse Eifersucht. Nicht als ob man ihn für unfähig gehalten hätte; an seiner Tüchtigkeit zweifelte niemand. Nur das quälte viele, daß der jugendliche Ordensmann klüger sein sollte, als Leute, die Geld hatten und einflußreicher waren als er. Meister Wilhelm ließ sich jedoch durch diese Intriguen nicht beirren. Der Mönch hatte auf dem Bau die Stelle des Meisters zu vertreten, mit dem er begreiflicherweise in Fühlung blieb. Wilhelm bestimmte von seinem Bett aus, ‚was früher und was später zu geschehen habe'[2]). So ward unter der Leitung des Religiosen die Vierung überwölbt, so

---

den Mitteilungen des Vereins für die Geschichte und Altertumskunde in Erfurt. Erfurt 1881, 131. 187. 223.

[1]) Gervasii Cantuariensis tractatus de combustione et reparatione Cantuariensis ecclesiae, aus Twysden, Historiae Anglicae Scriptores abgedruckt bei Julius von Schlosser, Quellenbuch zur Kunstgeschichte des abendländischen Mittelalters, Wien 1896. Wilhelm von Sens heißt S. 253 vir admodum strenuus, in ligno et lapide artifex subtilissimus. Hunc ceteris omissis propter vivacitatem ingenii et bonam famam in opus susceperunt.

[2]) A. a. O. 262.

wurden vor dem Winter auch noch ein nördliches und ein südliches Querschiffjoch angefügt.

Aus dieser Erzählung folgt, daß der junge Mönch, auf den die Wahl des Meisters Wilhelm für die Fortsetzung des Kathedralbaues gefallen war, nicht nur ein begabter Mann, sondern auch ein Architekt von bedeutendem Können gewesen ist. Wer im Gewölbebau der Kathedrale von Canterbury einen Künstler wie Wilhelm von Sens vertreten konnte und trotz heftigen Widerspruchs der Übergangenen, die sich wenigstens ebenso gescheit dünkten, von Wilhelm selbst für seine Vertretung gefordert wurde, war nach dem sachverständigen Urteil des Meisters gleichfalls ein Architekt.

Um das Jahr 1150 wird in Regensburg ein Emmeramer Mönch Ascricus erwähnt, der die Quellen auf den Winzerer Bergen zusammengefaßt hat, um in der Tiefe eine Mühle zu treiben, die noch im Gebrauch steht: ein opus artificiosum et laboriosum. Ascricus heißt magister operis[1]).

Daß die bisher genannten Männer, sämtlich Ordensleute, ausübende Baumeister waren, wurde nicht aus einem Titel, den sie führten, bewiesen, sondern aus ihrer Tätigkeit. Zweifelhaft ist die Sache meist, wenn die Beschäftigung einer Person lediglich durch die Bezeichnung magister operis charakterisiert wird, da unter diesem Ausdruck auch derjenige verstanden werden kann, welchem die Finanzgebarung oblag und der dafür zu sorgen hatte, daß bei dem Bau alles nach den Ordensregeln vor sich ging[2]). Oft wird der Baumeister, der Oberaufseher und der Verwaltungsbeamte ein und dieselbe Person gewesen sein.

Magistri operis waren die Zisterzienser-Mönche Dietrich in Arnsburg 1215[3]), Rother 1243, Siegebod 1257, Ludolf 1282

---

[1]) Janner, Geschichte der Bischöfe von Regensburg II, 57[1], J. Kreuser, Der christliche Kirchenbau, I[2], Regensburg 1860, 465.

[2]) Vergl. R. Dohme, Die Kirchen des Zisterzienserordens in Deutschland während des Mittelalters, Leipzig 1869, 107.

[3]) Urkundenbuch des Klosters Arnsburg in der Wetterau, bearbeitet und herausgegeben von Ludwig Baur, Darmstadt 1849, Nr. 8. Daß Ditericus magister operis gewiß kein Laie, sondern ein Religiose war, geht aus der Zeugenfolge mit aller Bestimmtheit hervor. Die seinem Namen vorausgehenden sind Mönche, die ihm nachgesetzten sind Konversen (s. Nr. 4. 5). Mithin ist er selbst entweder Mönch oder Konverse, wahrscheinlich Mönch gewesen und identisch mit Ditericus portarius in Nr. 4, 5 und 6

und Heinrich 1298 in Doberan[1]), Bernhard 1280 in Eldena[2]) und Konrad 1260 in Lehnin[3]). Magister lapidum wird im Jahre 1246 ein Mönch Wiegand im Zisterzienserstift Georgental genannt[4]). Endlich sei eines Mönches Heinrich im Kloster Marienfeld gedacht, der im Jahre 1248 als magister operis urkundlich bezeugt ist[5]).

Das also steht über jeden Zweifel fest: Es gab im Mittelalter geistliche Personen, die im wahren Sinne des Wortes Architekten genannt werden müssen. Woher sie ihre Kunst hatten, das zu untersuchen gehört nicht hierher. Es genügt zunächst zu wissen, daß die Existenz geistlicher Baumeister im Mittelalter unleugbar ist. In welchem Umfange Männer des geistlichen Standes sich als Architekten betätigt haben, darüber sind die Akten noch nicht geschlossen. Trotz mehrfacher Anläufe befindet sich die Untersuchung über diesen Punkt noch in den Anfangsstadien.

Es lohnt sich der Mühe, einen Blick zu werfen auf die wenig umfangreiche Literatur, welche sich mit geistlichen oder mit geistlichen und weltlichen Baumeistern im Mittelalter eingehender beschäftigt.

Den bedeutendsten Künstlern des Dominikanerordens hat Vincenzo Marchese ein zweibändiges Werk gewidmet[6]), in welchem den beiden Laienbrüdern und großen Architekten Fra Sisto und Fra Ristoro, den ersten Baumeistern von Santa Maria Novella in Florenz, gebührende Aufmerksamkeit geschenkt wird[7]). Ihr Charakter als Baumeister ist bezeugt durch das Nekrologium ihres Klosters bei der genannten Kirche. Auf Marchese fußt, soweit die Dominikanerkunst

---

[1]) Mecklenburgisches Urkundenbuch I n. 550. II n. 793. III n. 1618. IV n. 2512.

[2]) Theodor Pyl, Geschichte des Zisterzienserklosters Eldena II, Greifswald 1882, 604.

[3]) G. Sello, Lehnin, Berlin 1881, 18.

[4]) Bernhard Stark, Die Zisterzienserabtei Georgental und die neuen Ausgrabungen daselbst, in der Zeitschrift des Vereins für thüringische Geschichte und Altertumskunde I, Jena 1854, 331.

[5]) Osnabrücker Urkundenbuch II n. 517.

[6]) Memorie dei più insigni pittori, scultori e architetti Domenicani. 4. Aufl. Bologna 1878 f.

[7]) Vergl. auch M. Tangl, Zur Baugeschichte des Vatikans, in den Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung X, Innsbruck 1889, 431 f.

in Betracht kommt, Sebastian Brunner, Die Kunstgenossen der Klosterzelle, Wien, 1863.

Eine stattliche Liste weltlicher und geistlicher Baumeister findet sich bei Otte, Handbuch der kirchlichen Kunst-Archäologie II^5, 495–525. Doch ist zu bedauern, daß jeder Quellenbeleg fehlt.

Merkwürdig ist der Standpunkt, den Viollet-le-Duc vertritt in seinem zehnbändigen **Dictionnaire raisonné de l'architecture française**, Paris 1854 ff. Die Baumeisterfrage hängt bei ihm innigst zusammen mit seiner Auffassung von dem Verhältnis zwischen romanischem und gotischem Stil. Nach Viollet-le-Duc ist die romanische Kunst Mönchskunst. Die Mönche sollen damals nicht bloß die Kirchen geschaffen haben, sondern die Allerweltsbaumeister gewesen sein. ‚Die großen Ordenshäuser', sagt Viollet-le-Duc, ‚die bis gegen Ende des 12. Jahrhunderts in ihrem Schoße alles bargen, was im Abendlande literarisch gebildet, gelehrt, den wissenschaftlichen Studien ergeben war, lieferten sehr wahrscheinlich die Architekten, welche nicht allein die Klosterbauten leiteten, sondern auch die bürgerlichen und vielleicht selbst die militärischen . . . Zweifellos lieferte Cluny dem abendländischen Europa Architekten, wie es reformatorische Geistliche, Professoren für die Schulen, Maler, Gelehrte, Ärzte, Gesandte, Bischöfe, Fürsten und Päpste geliefert hat; denn streiche Cluny aus dem 11. Jahrhundert, und man findet nur Finsternis, grobe Unwissenheit und scheußliche Mißbräuche'[1]).

Noch bestimmter spricht sich der Verfasser etwas später über diesen Gegenstand aus. Die innere und äußere Tätigkeit des Klosters mußte, wie immer, den Künsten und im besondern der Baukunst einen großen Aufschwung geben, und gerade im Schoß der Abteien selbst bildeten sich die Meister, welche im 11. Jahrhundert ihnen [den Künsten] eine materielle Bedeutung verschaffen sollten, die ihrem religiösen und moralischen Übergewicht in der Christenheit gleich kam. Der erste Architekt, welcher die Fundamente des großen und wunderbaren, heut fast ganz zerstörten Klosters Cluny legt, ist ein Cluniazenser, Gauzon mit Namen, zuvor Abt von Baume. Derjenige, welcher die große Kirche vollendet, ist ein flämischer Religiose, Hezelon, der vor seinem Eintritt in Cluny zu Lüttich lehrte'[2]).

[1]) In dem genannten Dictionnaire I, 107 f.

[2]) A. a. O. I, 125 f.; vergl. 258.

Doch die vorherrschende Stellung der Klöster hatte, so führt Viollet-le-Duc weiter aus, im 12. Jahrhundert ein Ende. Zwar seien die Äbte ebenso wie die Bischöfe feudale Gewalten gewesen. Aber es habe zwischen ihnen der bedeutende Unterschied bestanden, daß sich die Vorstände der großen Ordenshäuser außergewöhnlicher Privilegien erfreuten, deren die Bischöfe als Vasallen der Könige entbehrten. Als dann die Monarchie ihre Absicht verriet, die feudalen Gewalten zu bändigen, begriff der Weltklerus leicht, daß in dem drohenden Kampfe die feudalen Herren unterliegen würden. Jetzt brach er mit diesen, trennte seine Sache von der ihrigen und wetteiferte mit der Krone, die großen Herren ihrer Vorrechte zu berauben. Unterstützt durch die schon erstarkte Monarchie und begünstigt durch die Sympathien der niederen Volksschichten, die in dem Wandel der Dinge Hoffnung schöpften auf Erlangung ihrer Freiheit, wollten damals die Bischöfe sichtbare Form einer Gewalt geben, die ihnen für die Zukunft auf unerschütterlichen Grundfesten zu ruhen schien. Sie brachten enorme Summen auf, rissen die alten, zu klein gewordenen Kathedralen nieder und benützten sie sofort zur Errichtung ungeheurer Bauwerke, die dazu gemacht waren, für immer um ihren Bischofssitz die Leute zu vereinigen, welche sich nach der Befreiung vom Feudaljoch sehnten.

Das sei unter König Philipp Augustus geschehen, und in der Tat seien unter der Regierung dieses Fürsten begonnen und hochgeführt worden die großen Kathedralen von Soissons, von Paris, von Bourges, von Laon, von Amiens, von Chartres, von Reims. ‚Damals hat sich auch die religiöse Architektur von ihren mönchischen Windeln befreit. Nicht aus den Klöstern holen die Bischöfe ihre Baumeister, sondern aus jenen Laienbevölkerungen, die ihre Schätze mit Begeisterung herbeitragen und mithelfen, das erste wahrhaft populäre Gebäude zu errichten angesichts des Feudalschlosses, das ihm schließlich erliegen wird'. ‚Gewiß, die Kathedralen sind Denkmäler, aber sie sind vor allem nationale Gebäude. An dem Tage, als die französische Gesellschaft ihre Arme dazu geliehen und ihre Schätze hergegeben hat, um sie zu errichten, hat sie sich konstituieren wollen und sie hat sich konstituiert. Die Kathedralen des 12. u. 13. Jahrhunderts sind also nach unserer Auffassung das Symbol der französischen Nationalität, der erste und mächtigste Versuch zur Einheit. Wenn sie im Jahre 1793 mit sehr seltenen Ausnahmen verschont wurden, so geschah es, weil diese Überzeugung in dem Herzen der

Bevölkerung geblieben ist trotz allem, was man getan hat, um sie auszureißen'.

Daß nach der fieberhaften Bautätigkeit in der 2. Hälfte des 12. und in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts, also nach reichlicher Deckung des Bedürfnisses, eine Zeit größerer Ruhe eintrat, versteht man leicht. Viollet-le-Duc hat indes auch hier eine tiefer liegende Ursache entdeckt. Um 1250, sagt er, war der Feudalismus gebrochen. Das Volk erkannte in dem Könige seinen einzigen starken Herrn und hatte keine Lust mehr, den Bischöfen Geld zu geben für große Kathedralen[1]).

Der eminente Künstler Viollet-le-Duc hat in diesen ohne jeden Beweis aufgestellten Behauptungen der Phantasie allzu freies Spiel gestattet. Wenn er glaubte[2]), daß er damit einen geschichtlichen Überblick des französischen Kathedralbaues gegeben hat, so war das eine Selbsttäuschung. Viollet-le-Duc wird gerade durch die Geschichte bündigst widerlegt. Die Helden der großen Revolution haben zerstört, was ihnen unter die Fäuste kam, ohne Unterschied, ob sie es mit einer Kathedrale oder mit einer Klosterkirche zu tun hatten, und wenn es ihnen zu beschwerlich oder zu gefährlich schien, eine mächtige Kathedrale zu zertrümmern, so schlugen sie wenigstens den Heiligenfiguren an den Portalen die Köpfe ab. Ungeschichtlich ist sodann der von Viollet-le-Duc so überaus künstlich ersonnene Gegensatz zwischen romanischer und gotischer Baukunst. Tatsache ist, daß die Gotik gerade durch Zisterzienserkirchen, also durch Ordenskirchen, sehr bedeutend vorbereitet worden ist. Sie mußte kommen und war gekommen, als sich die wesentlichen Merkmale der neuen Kunst in einem Bau vereinigten. Dieser Bau war aber keine Kathedrale, sondern die Abteikirche zu St. Denis bei Paris. Die Entstehung der Gotik hat in der von Viollet-le-Duc behaupteten Weise mit dem Feudalismus nichts zu schaffen. Sie war bedingt durch die Fortschritte des Gewölbebaues.

Viollet-le-Duc hat den schweren Fehler begangen, das, was die friedliche Wirkung einer historischen Entwicklung war, in bewußten und gewollten Gegensatz zum früheren Zustand gestellt zu haben. Wer hat je daran gedacht, durch die Kathedralen gegen den Feudalismus zu protestieren? Oder sind die Eisenbahnen ein Protest gegen den Wagenverkehr?

---

[1]) A. a. O. II, 281 ff.

[2]) A. a. O. II, 285.

Mit der irrigen Auffassung von dem Verhältnis zwischen Gotik und romanischer Kunst hängt endlich die Behauptung Viollet-le-Ducs zusammen, daß die Träger dieser letzteren die Mönche waren: die Baumeister der romanischen Periode sind nach Viollet-le-Duc Mönche gewesen, die Architekten der aus der Feindschaft gegen die Mönche und gegen die romanische Kunst entstandenen Gotik waren indes Laien.

Nun, daß auch in romanischer Zeit viele Baumeister Laien waren, ist wiederholt quellenmäßig nachgewiesen worden[1]). Ebenso sicher ist, wie oben gezeigt wurde, daß es in gotischer Zeit geistliche Baumeister gegeben hat. Diese Tatsachen allein genügen, um die Ansicht Viollet-le-Ducs von den Beziehungen zwischen romanischer und gotischer Baukunst zu widerlegen.

Mit Viollet-le-Duc stimmt bezüglich der Baumeisterfrage im wesentlichen überein sein Gegner Anthyme Saint Paul in der Schrift Viollet-le-Duc et son Système archéologique. Extrait du Bulletin Monumental, Tours 1880—1881, 231 ff.

Die am weitesten ausgreifende und inhaltsreichste Abhandlung über ‚die Künstlermönche des Mittelalters' ist von Anton Springer. Sie erschien zuerst lateinisch, Bonn 1861, dann deutsch in den Mitteilungen der k. k. Zentralkommission VII, Wien 1862, I ff. 36 ff. und im Text erweitert, aber mit Weglassung der meisten Belege in den ‚Bildern aus der neueren Kunstgeschichte', 2. Auflage 1886, S. 41 ff. unter dem Titel: ‚Klosterleben und Klosterkunst im Mittelalter'. Das Verdienst Springers besteht darin, daß er eine bedeutende Anzahl von Architekten durch Inschriften und durch Urkunden belegt hat, womit indes nicht gesagt sein soll, daß jeder einzelne Text beweiskräftig ist. Aber so dankenswert diese Partie des Aufsatzes auch ist, leidet sie doch an einem sehr erheblichen Mangel. Springer will nachweisen, daß ‚die Kunstpflege [im Mittelalter] nicht ausschließlich in geistlichen Händen ruhte, daß am wenigsten Gründe vorliegen, die ausübende und ausführende Tätigkeit den Klerikern und Mönchen allein oder auch nur als Regel zuzuschreiben'.

Gegen eine derartige Aufstellung wäre an sich gar nichts zu bemerken, wenn sie einwandfrei bewiesen würde. Indes wie kommt Springer zu seinem Ergebnis, soweit es die Baukünstler betrifft? — Am Schluß der Zusammenstellung aus den Urkunden sagt er: ‚Unter

[1]) z. B. von Max Hasak, Der Kirchenbau (im Handbuch der Architektur 2. Teil, 4. Band, 3. Heft Stuttgart 1902) I, 224 ff.

75 Namen von Bauleuten gehören 20 dem geistlichen Stande an'. Sieht man näher zu, so findet man, daß die 75 ‚Bauleute' zum größten Teile Bauhandwerker und daß diese Bauhandwerker sämtlich Laien waren. Baukünstler bleiben etwa 30 übrig und unter diesen entfallen 20, also zwei Dritteile auf den geistlichen Stand!

Beweisführungen wie diese Springersche sind nicht geeignet, ein Resultat als wissenschaftlich zu empfehlen.

Ob übrigens die mittelalterliche Kunst mehr von Laien oder von Geistlichen ausgeübt wurde, ist zwar eine interessante, aber doch schließlich eine untergeordnete Frage. Weit wichtiger ist die Tatsache, daß die mittelalterliche Kunst ein durchaus religiöses Gepräge trägt: ihre großartigsten Schöpfungen nicht bloß in der Bildhauerei und in der Malerei, sondern auch auf dem Gebiete der Baukunst dienten religiösen Zwecken und diese ihre Bestimmung erhielten sie nicht durch die Künstler, insofern sie Künstler waren und sonst nichts, sondern durch deren Auftraggeber. Auftraggeber aber waren die Organe der Kirche oder doch Personen, die im Geiste der Kirche handelten.

Der Durchzug der Israeliten durch das Rote Meer.

Ein Beitrag zu Exod. 14, 21. 22. 29.

Von **Ladislaus Szczepański** S. J.

Die verwickelte Exodusfrage ist noch immer weit von ihrer endgültigen Lösung entfernt. Trotz der reichen und fast erdrückenden Literatur des vorigen Jahrhunderts (die Zahl der mir bekannten Autorennamen übersteigt 140) ist der biblische Auszug noch heute in vielen Punkten nicht bestimmt oder vielleicht überhaupt nicht bestimmbar. Besondere Schwierigkeiten bieten die Geschichte, die Chronologie, die Topographie und die Kritik des biblischen Berichtes und noch manches andere.

All diese Probleme haben auch wieder im XX. Jahrhundert das Interesse zahlreicher Bibelforscher in Anspruch genommen. Ich mache nur einige hier namhaft. Eine glückliche, wenn auch in manchen Punkten noch nicht völlig sichere Lösung vieler topographischer Schwierigkeiten verdanken wir der gründlichen Arbeit von Lagrange[1]). In ähnlicher Weise haben zwei Werke von Prof. Flinders Petrie[2]) die Geschichte, Archäologie und wohl auch die Geographie des Exodus nicht unerheblich bereichert. Selbst die überaus schwierige Frage nach

[1]) *Revue biblique* IX (1900) 63—86; 273—287; 443—449, vgl. daneben *Revue bibl.* V (1896) 440—451; 618—643; VI (1897) 107—130; 605—625; VII (1898) 112—115; VIII (1899) 369—392.

[2]) Researches in Sinai, London 1906; Hyksos and Israelite cities, London 1906.

dem Pharao des Auszuges hat in Prof. Karl Miketta[1]) einen sehr ernsten und tüchtigen Bearbeiter gefunden — ein endgültig sicheres Resultat wird allerdings noch nicht geboten. Dagegen bemüht sich Prof. Schoenfeld[2]) in seinem erst 1907 veröffentlichten Werke über den Sinai — es enthält ja viele richtige Bemerkungen und Gedanken[3]) — in ultrakonservativer Art und ohne neue schlagende Beweise die bereits widerlegten und vergessenen Hypothesen von Brugsch und Schleiden wieder zu Ehren zu bringen und sucht trotz der fast sicheren Ergebnisse der Ausgrabungen von Naville und Petrie die Orte Pi-Ramses und Sukkoth noch immer bei Tanis.

Möge es darum auch mir gestattet sein, mein kleines Scherflein zur Lösung der Exodusfrage beizutragen. Ich möchte mich hier ausschließlich mit Exod. 14, 21. 22. 29 beschäftigen, da ich meine Erlebnisse auf der Sinai-Reise (1906) in einem separaten Buche zu veröffentlichen gedenke und dort auch manche Exodusfragen berühren will.

Die Aufgabe, die ich mir gegenwärtig stelle, wird eine dreifache sein.

A. Die kritische Untersuchung der in Frage kommenden Textstelle Ex. 14, 21. 22. 29.

B. Eine durch die Eigenart und den Charakter des Berichtes bedingte Auslegung des Textes.

C. Soweit möglich, die geographisch-topographische Lokalisation des Durchzuges.

A.

Vom Durchzug der Hebräer durch das Rote Meer sprechen die hl. Bücher des Alten wie des Neuen Testamentes an zahlreichen Stellen, im ganzen über zwanzigmal[4]). Wir können unter diesen Texten, ohne gerade eine völlig adäquate Einteilung zu geben, füglich drei Gruppen unterscheiden. Die Tatsache des Durchzuges wird entweder

[1]) Der Pharao des Auszuges, Biblische Studien VIII (1903) 2.

[2]) E. Dagobert Schoenfeld, Die Halbinsel des Sinai in ihrer Bedeutung, Berlin 1907.

[3]) Zu solchen rechne ich z. B. die Auseinandersetzungen p. 169—177.

[4]) Exod. 14, 21—31; 15, 8. — Num. 33, 8. — Jos. 2, 10; 4, 23; 24, 7. — Nehem. 9, 9—11. — Is. 43, 16; 51, 10; 63, 11—14. — Ps. (hebr.) 66, 6; 77, 17. 20. 21; 78, 13; 106, 9. 22; 114, 3. 5; 136, 13. 14. — Sap. 10, 18; 19, 5. 7. 8. — Act. 7, 36. — 1 Cor. 10, 1. 2. — Hebr. 11, 29.

a) bloß erwähnt, oder
b) in poetischen, aber doch nur allgemeinen Ausdrücken geschildert, oder
c) das Ereignis wird uns geschichtlich und umständlich berichtet.

Besehen wir die Textgruppen im einzelnen etwas näher. Dabei sollen die Schriftstellen in möglichst wörtlicher Übersetzung nach den Urtexten zitiert werden.

Ad a) Folgende 12 Stellen der Bibel erwähnen einfach das wunderbare Ereignis des Durchzuges:

‚Unsere Väter ... zogen alle durch das Meer hindurch' (1 Cor. 10, 1) und zwar

‚Durch den Glauben gingen sie durch das Rote Meer wie über trockenes Land' (Hebr. 11, 29).

‚Sie gingen mitten durch das Meer der Wüste zu' (Num. 33, 8), denn Jahve

‚Tat ... Wunder am Schilfmeere' (Ps. 106, 21. 22);

‚Er bahnte im Meer einen Weg' (Is. 43, 16);

‚Er spaltete die Gewässer vor ihnen ... führte sie heraus durch Abgründe' (Is. 63, 12. 13). Seine Weisheit aber

‚Brachte sie durchs Rote Meer hindurch und führte sie durch viel Gewässer' (Sap. 10, 18),

‚Wirkend Wunder und Zeichen ... im Roten Meere' (Act. 7, 36).

‚Er teilte das Schilfmeer ... und führte so Israel mitten durch dasselbe' (Ps. 136, 13. 14); denn der Herr

‚Stellte die Finsternis zwischen euch und die Ägypter' (Jos. 24, 7),

‚Verwandelte das Meer in trockenes Land' (Ps. 66, 6), und

‚Legte (es) trocken vor uns, bis wir durchgezogen wären' (Jos. 2, 23 cf. 2, 10).

Ad b) Eine etwas bestimmtere Vorstellung vom Durchzug erhalten wir aus acht weiteren Schrifttexten, die den Vorgang in poetischer, noch ziemlich allgemein gehaltener Sprache schildern:

‚Der Herr bedrohte das Schilfmeer, so daß es austrocknete, und er führte sie durch die Fluten wie auf einer Steppe' (Ps. 106, 9)

‚Er spaltete das Meer ... und stellte die Gewässer auf wie einen Damm' (Ps. 78, 13)

(Den Herrn) ‚sah das Meer und entfloh ..; was ist dir, o Meer, daß du fliehest?' (Ps. 114, 3. 5)

‚O Arm des Herrn, ... hast nicht du das Meer ausgetrocknet, die

Gewässer der weiten Flut ... hast nicht du die Tiefen des Meeres in Weg verwandelt, damit die Erlösten (?) durchschritten?' (Is. 51, 10)

‚Unserer Väter ... Geschrei hörtest du am Schilfmeer ... und das Meer zerteiltest du vor ihnen, so daß sie mitten durchs Meer auf dem Trockenen durchzogen' (Nehem. 9, 9. 11).

‚Durch dein zorniges Schnauben (= durch deinen Zorn) wurden fest die unstäten Gewässer, sie standen wie ein Damm, geronnen waren die Wogen mitten im Meere' (Exod. 15, 8); — denn

‚Es sahen dich die Gewässer, Gott, es sahen dich die Gewässer, sie bebten; ja es zitterten sogar die Fluten ... durchs Meer ging dein Weg und dein Pfad durch große Gewässer, aber deine Fersen wurden nicht sichtbar; du führtest dein Volk wie Schafe durch Mōše und 'Aharôn' (Ps. 77, 17. 20. 21).

‚Damit dein Volk eine ganz unerwartete Wanderung erführe, ...
Sah man ... das Auftauchen trockenen Landes aus vorher dort stehendem [Gewässer,
Aus dem Roten Meere einen unversperrten Weg hinaus
Und grünendes Feld (emporsteigend) aus mächtiger Flut,
Durch welches dein ganzes Volk[1]) hindurchzog, die von deiner Hand Be- [schützten,
Bewunderungswürdige Zeichen schauend' (Sap. 19, 5. 7. 8).

So erfahren wir denn aus den beiden bisher vorgeführten Textreihen, daß die Israeliten auf eine wunderbare Weise durch das Rote Meer gezogen sind, weil der Herr dasselbe bedroht, zerteilt, gespalten und trocken gelegt hatte.

Ad c) Es erübrigt uns noch die Besprechung der letzten Bibelstelle, des Grundtextes aller zitierten Parallelstellen, der einerseits allen übrigen als Quelle diente, andrerseits in geschichtlich genauer Weise das Ereignis des Durchzuges darlegt. Es sind dies eben unsere Exodusverse 14, 21. 22. 29, denen die vorliegende Arbeit gewidmet ist. Um die kritische Untersuchung dieser Stelle zu erleichtern, wollen wir den Originaltext und die ältesten Übersetzungen[2]) in übersichtlicher Weise nach einander abdrucken; so wird ersichtlich werden, was die verschiedenen Versionen hinzufügen oder weglassen. Wir fügen auch jedem Texte die deutsche Übersetzung bei.

---

[1]) Mit Codd. B (δ 1) und ℵ (δ 2) πᾶν ἔθνος zu lesen.

[2]) Den unten folgenden Zitaten liegen folgende Textausgaben zugrunde: Hebräisch: Kittel; griech. Sweete; Vulgata: Hetzenauer; syrische Übers.: PP. Dominikaner in Mossul; Targum: Berliner; äthiop. Übers.: Dillmann; kopt. Übers.: de Lagarde.

Exod. hebr. 14, 21. 22. 29:

(21) וַיֵּט מֹשֶׁה אֶת־יָדוֹ עַל־הַיָּם וַיּוֹלֶךְ יְהוָה אֶת־הַיָּם בְּרוּחַ קָדִים עַזָּה
כָּל־הַלַּיְלָה וַיָּשֶׂם אֶת־הַיָּם לֶחָרָבָה וַיִּבָּקְעוּ הַמָּיִם׃
(22) וַיָּבֹאוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּתוֹךְ הַיָּם בַּיַּבָּשָׁה וְהַמַּיִם לָהֶם חוֹמָה מִימִינָם וּמִשְּׂמֹאלָם׃
(29) וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל הָלְכוּ בַיַּבָּשָׁה בְּתוֹךְ הַיָּם וְהַמַּיִם לָהֶם חֹמָה מִימִינָם וּמִשְּׂמֹאלָם׃

LXX:

(21) Ἐξέτεινεν δὲ Μωυσῆς τὴν χεῖρα ἐπὶ τὴν θάλασσαν· καὶ ὑπήγαγεν Κύριος τὴν θάλασσαν ἐν ἀνέμῳ νότῳ βιαίῳ ὅλην τὴν νύκτα, καὶ ἐποίησεν τὴν θάλασσαν ξηράν, καὶ ἐσχίσθη[1]) τὸ ὕδωρ. (22) καὶ εἰσῆλθον οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ εἰς μέσον τῆς θαλάσσης κατὰ τὸ ξηρόν, καὶ τὸ ὕδωρ αὐτοῖς τεῖχος ἐκ δεξιῶν καὶ τεῖχος ἐξ εὐωνύμων . . . (29) οἱ δὲ υἱοὶ Ἰσραὴλ ἐπορεύθησαν διὰ ξηρᾶς ἐν μέσῳ τῆς θαλάσσης, τὸ δὲ ὕδωρ αὐτοῖς τεῖχος ἐκ δεξιῶν καὶ τεῖχος ἐξ εὐωνύμων.

Vulgata:

(21) Cumqu. extendisset Moyses manum super mare, abstulit illud Dominus flante vento vehementi & vrente tota nocte, & vertit in siccum: diuisaqu. est aqua. (22) Et ingressi sunt filij Israel per medium sicci maris: erat enim aqua quasi murus a dextra eorum & laeua . . . (29) Filij autem Israel perrexerunt per medium sicci maris, & aquae eis erant quasi pro muro a dextris & a sinistris:

Peŝiṭṭâ:

(21) w'arîm Mûŝê 'îḏeh 'al jammâ: weḏaβreh marjâ lejammâ βerûḥâ deŝaubâ 'aziztâ χolleh lêljâ: weŝâmeh lejammâ βejaβšâ weθpallaγ(û) majâ: (22) we'all(û) benai 'Israjēl beγau jammâ βejaβšâ; wemajâ h(w)ā(w) lehôn 'a(i)χ šûrâ men jamînehôn wemen semâlehôn . . . (29) waβenai 'Israjēl hallex(û) bejammâ 'a(i)χ daβejaβšâ: wemajâ h(w)ā(w) lehôn 'a(i)χ šûrâ men jamînehôn wemen semâlehôn.

[1]) Codd. AF: διεσχίσθη.

Im **Exodus hebr.** 14, 21. 22 lesen wir:

(21) Und Möse streckte seine Hand über das Meer aus, Jahve aber trieb durch einen starken Ostwind während der ganzen Nacht das Meer zurück und legte das Meer trocken, sodaß die Gewässer auseinandertraten. (22) Und es zogen die Söhne Israels mitten durch das Meer auf trockenem Boden und die Gewässer (bildeten) für sie eine Mauer zu ihrer Rechten und zu ihrer Linken ... (29) Und die Söhne Israels wandelten auf trockenem Boden mitten im Meere dahin und die Gewässer (bildeten) ihnen eine Mauer zu ihrer Rechten und zu ihrer Linken.

Die **LXX** übersetzt:

(21) Moyses aber streckte die Hand über das Meer aus, und der Herr führte das Meer durch einen gewaltigen Südwind zurück die ganze Nacht hindurch und machte das Meer trocken und das Gewässer spaltete sich. (22) Und die Söhne Israels schritten hinein mitten ins Meer über den trockenen Boden hin und das Wasser (bildete) für sie eine Mauer rechts und eine Mauer links ... (29) Die Söhne Israels aber marschierten auf trockenem (Wege) mitten im Meere, das Wasser aber (bildete) für sie eine Mauer rechts und eine Mauer links.

Vulgata:

(21) Und als Moyses die Hand ausgestreckt hatte über das Meer, schaffte der Herr es hinweg beim Wehen eines heftigen und sengenden Windes und verwandelte (es) in trockenes Land und das Gewässer teilte sich. (22) Und die Söhne Israels schritten hinein mitten durch das trockene Meer, denn das Wasser war wie eine Mauer zu ihrer Rechten und Linken .. (29) Die Söhne Israels aber zogen weiter durch das trockene Meer und die Gewässer waren ihnen gleichsam an Stelle einer Mauer rechts und links.

Pešiṭṭâ:

(21) Und Mûšê erhob seine Hand über das Meer und der Herr führte das Meer fort durch einen heftigen Wind von großer Hitze während der ganzen Nacht, und legte das Meer trocken und die Wasser wurden zerteilt. (22) Und die Söhne Israels schritten hinein mitten durchs Meer auf trockenem Boden und das Gewässer war ihnen wie eine Mauer zu ihrer Rechten und zu ihrer Linken.... (29) Und die Söhne Israels wandelten im Meere dahin wie auf trockenem Lande und das Gewässer war ihnen wie eine Mauer zu ihrer Rechten und zu ihrer Linken.

Targûm 'Onḳelôs:

(21) וְאַרִים מֹשֶׁה יַת יְדֵיהּ עַל יַמָּא וְדַבַּר יְיָ יַת יַמָּא בְּרוּחַ קִידוּמָא
תַּקִיף כָּל לֵילְיָא וְשַׁוִי יַת יַמָּא לְיַבֶּשְׁתָּא וְאִתְבְּזָעוּ מַיָּא׃
(22) וְעָלוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּגוֹ יַמָּא בְּיַבֶּשְׁתָּא וּמַיָּא לְהוֹן שׁוּרִין מִימִינְהוֹן וּמִשְּׂמָאלְהוֹן׃
(29) וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל הַלִיכוּ בְּיַבֶּשְׁתָּא בְּגוֹ יַמָּא וּמַיָּא לְהוֹן שׁוּרִין מִימִינְהוֹן וּמִשְּׂמָאלְהוֹן׃

Aethiop.:

(21) wasafḥa Mûsē 'edêhû dîba baḥer, wa'amṣe'a la'ela bāḥer nafâsa 'azêb [la'ela bāḥer] ṣenû'a kᵘelô lêlîta wagabrâ labāḥer jabsa, wašaṭaṭô lamāj. (22) wabô'û daḳiḳa 'Esrā'ēl mā'ekala bāḥer lā'ela jabs, wamajsa kôna 'arafta bajamânômū wa'arafta baḍagâmômū . . . (29) wawelûda 'Esrā'ēl ḥôrû westa jebest bāḥer, wabāḥer 'arafta kônômū 'emjemn wa'emḍegm.

Ḳopt. boḥair.[1]):

(21) afsuten tefžiž ebol ᵉnže Môysês eže̱n φiom, uoh a Pčois ini ᵉmφiom ḫen urês ᵉnžons ḫen piežôrh têrf, uoh afᵒre φiom šôui, uoh afφôrž ᵉnže pimôu. (22) uoh aui eḫun ᵉnže nenšêri ᵉmpisraêl eᵒmêti ᵉmφiom epetšnôu, uoh nare pimôu oi ᵉnusobt sa uinam nem sa žačê ᵉmmôu . . . (29) nenšêri de ᵉmpisraêl aumôši hiten petšnôu ḫen ᵒmêti ᵉmφiom, pimôu de nafoi ᵉnusobt nôu sa uinam nem usobt sa žačê.

Aus der Vergleichung des Urtextes mit den Überſetzungen geht hervor:

1. daß keine weſentliche Abweichung in den verſchiedenen Berichten vorliegt;

2. daß die kleineren vorkommenden Verſchiedenheiten auf zwei Klaſſen zurückgeführt werden können:

a) einige Zuſätze und Auslaſſungen,

b) eine gewiſſe Verſchiedenheit von Begriffen.

[1]) Borgiana ‚Fragmenta copto-sahidica' (von Ciasca) enthalten Exod. 14 nicht.

Targûm 'Onḳelôs:

(21) Und Môše erhob seine Hand über das Meer, und Jahve führte das Meer durch einen starken Ostwind fort während der ganzen Nacht und legte das Meer trocken, und die Gewässer wurden (gewaltsam) gespalten. (22) Und die Söhne Israels schritten hinein mitten durch das Meer auf trockenem Boden, und die Gewässer waren ihnen Mauern zu ihrer Rechten und zu ihrer Linken ... (29) Und die Söhne Israels wandelten dahin über das Trockene mitten im Meere, und die Gewässer (bildeten) für sie Mauern zu ihrer Rechten und zu ihrer Linken.

Aethiopische Übersetzung:

(21) Und Mûsē streckte seine Hand über das Meer aus und führte über das Meer her einen starken Wind von Süden [über das Meer her] die ganze Nacht hindurch und machte das Meer trocken und spaltete die Gewässer. (22) Und die Kinder Israels schritten hinein mitten durchs Meer über trockenen Boden; das Wasser aber war eine Mauer rechts von ihnen und eine Mauer links von ihnen ... (29) Und die Söhne Israels zogen dahin im trockengelegten Meere und das Meer bildete eine Mauer für sie zur Rechten und zur Linken.

Koptische Übersetzung:

(21) Es streckte Moyses seine Hand über das Meer aus und der Herr schaffte das Meer hinweg vermittelst eines heftigen Südwindes während der ganzen Nacht und trocknete das Meer aus und schied die Gewässer. (22) Und die Söhne Israels schritten hinein mitten ins Meer auf trockenem Boden und die Gewässer waren eine Mauer rechts und links von ihnen ... (29) Die Söhne Israels aber wandelten auf trockenem (Wege) inmitten des Meeres dahin, das Gewässer aber bildete eine Mauer für sie rechts und eine Mauer links.

Ad a) v. 21: wajjeṭ Vulg.: cumque extendisset.
'eϑ-jâdô LXX u. Vulg. fehlt: suam.
Jahve Aeth. fehlt: ‚'egzî'abeḥêr' (= Herr Gott[1]) u. Sinn etwas verändert.
α) 'eϑ-hajjâm Vulg.: illud.
β) 'eϑ-hajjam Vulg.: fehlt.
wajjibbaḳe'û hammāim Aeth. u. Ḳopt.: u. er teilte das Gewässer.
v. 22: beϑôχ hajjam bajjabbāša Vulg.: per medium sicci maris.
lahem Vulg., Pešiṭtâ, Aeth. u. Ḳopt. ergänzen: erat.

[1] Cod. Francofurt. Rüpp. (C) hat: ‚'egzi'abeḥêr'.

	mîmînām umiśśᵉmôlam	LXX: ἐκ δεξιῶν καὶ ἐξ εὐωνύμων.
	nach: mîmînam	LXX u. Aeth. Zusatz: τεῖχος.
v. 29:	uβᵉnê	LXX, Vulg. u. Ḳopt.: filii autem.
	bajjabbāšа βᵉθôχ hajjām	Vulg.: per medium sicci maris. Pešiṭtâ: im Meere wie auf trock. Lande. Aeth.: im trocken gelegten Meere.
	wᵉhammaim	LXX: τὸ δὲ ὕδωρ.
	nach: wᵉhammaim	Vulg., Pešiṭtâ, Aeth. u. Ḳopt. ergänzen: erat.
	mîmînām umiśśᵉmôlam	LXX, Vulg., Aeth. u. Ḳopt.: a dextris et a sinistris.
	nach: mîmînām	LXX u. Ḳopt. ergänzen: τεῖχος.

Ad b) Eine gewisse Verschiedenheit der Vorstellungen äußert sich
α) in Bezug auf die Richtung des Windes,
β) betreffend die Wirkung desselben, verbunden mit dem Wirken des Herrn.

Den in Rede stehenden Wind nennt der Urtext einen östlichen (קָדִים) und starken (עַזָּה);

die LXX nennt ihn Südwind = Africus (νότῳ) und heftig (βιαίῳ);

die Vulgata: sengend und heftig (vehementi & urente);

die Pešiṭtâ: einen starken Wind von großer Hitze (rûḥâ dᵉšaubâ 'azîztâ);

Targûm 'Onḳelôs: einen östlichen (קִידוּמָא) und starken (תַּקִּיף);

die äthiop. Übers.: einen von Süden kommenden (nafâs 'azêb) und starken (ṣᵉnû') Wind;

die kopt. Übers.: einen von Süden kommenden (urês) und heftigen (žons) Wind.

Da also der Originaltext von einem Ostwinde spricht, während fast alle Übersetzungen einen Südwind voraussetzen, fehlt den verschiedenen Berichten, wie es den Anschein hat, die nötige Übereinstimmung. Es genügt jedoch, darauf hinzuweisen, daß das hebräische קָדִים auch ohne den Zusatz רוּחַ in der hl. Schrift einen von der Wüste kommenden, heftigen und sengenden Wind[1]) bezeichnet, der heute bei den Arabern sammûn (der giftige) heißt und aus der arabischen Wüste von Südosten weht.

Die Tätigkeit Jahves vermittelst des Windes schildern die Texte verschieden:

---

[1]) Cf. Gesenius-Buhl[14] p. 639 קָדִים 3); und Gesenius-Brown, p. 870 קָדִים 1° („wind from desert on SE' . . .).

Hebr.: Jahve trieb zurück (וַיּוֹלֶךְ) das Meer vermittelst des Windes;
LXX: Der Herr führte zurück (ὑπήγαγεν) das Meer durch den Wind;
Vulgata: Der Herr schaffte es hinweg (abstulit) durch den Wind;
Pešîṭtâ: Der Herr führte fort (daβreh) das Meer durch den Wind;
Targûm: Jahve führte fort (דַּבַּר) das Meer durch den Wind;
Aethiop.: Moses (!) . . . führte herbei ('amṣe'a) über das Meer einen heftigen Südwind;
Ḳopt.: Der Herr schaffte fort (a . . iui) das Meer durch den Wind.

Aus allen diesen Ausdrücken geht klar hervor, daß der Wind dem Herrn bei der Zerteilung und Austrocknung des Meeres als Instrumentalursache gedient hat. Es war dies ein Wunder praeter naturam, quoad modum, d. h. infolge einer besonderen göttlichen Anordnung besaß der Wind eine mehr als natürliche Heftigkeit und wehte zudem gerade zu der Zeit und solange, als es der Durchzug der Israeliten durchs Meer erforderte. Die Wirkung dieses heftigen und sengenden Windes war eine doppelte: die Scheidung[1]) der Gewässer in zwei Teile und die Trockenlegung des Meeresgrundes[2]), auf dem die Juden durchziehen sollten. So hatte ihnen Gottes gütige Vorsehung einen Weg geöffnet und bereitet: das Volk Israel betrat — wie Vers 22 erzählt und Vers 29, der eine Rekapitulation des ganzen Vorganges enthält, wiederholt, — den Meeresgrund und zog mitten durchs Meer, wie über trockenes Land, und die Gewässer bildeten für sie eine Mauer rechts und links von ihnen. So der hebräische Text; alle anderen Berichte bestätigen dasselbe, nämlich die Gewässer hätten für die Israeliten zur Rechten und zur Linken eine Art Mauer gebildet.

Hebr.: חוֹמָה; Targum: שׁוּרִין;
LXX: τεῖχος; Aethiop.: 'araft:
Vulgata: quasi murus [v. 29 quasi pro muro]; Ḳopt.: sobt.
Pešîṭtâ: 'a(i)χ šûrâ.

---

[1]) Hebr.: וַיִּבָּקְעוּ הַמָּיִם Targûm: אִיתְבְּזָעוּ מַיָא;
LXX: ἐσχίσθη τὸ ὕδωρ· Aethiop.: šaṭaṭô lamāj;
Vulgata: diuisa est aqua; Ḳopt.: afφôrž ᵉnže pimôu.
Pešîṭtâ: eϑpallaγ(û) majâ.

[2]) Hebr.: וַיָּשֶׂם אֶת־הַיָּם לֶחָרָבָה; Targûm: וְשַׁוִּי יַת־יַמָּא לְיַבַּשְׁתָּא;
LXX: ἐποίησεν τὴν θάλασσαν ξηράν· Aethiop.: gabrâ labāḥᵉr jabsa;
Vulgata: vertit in siccum; Ḳopt.: afϑre φiom šôui;
Pešîṭtâ: sâmeh lᵉjammâ βᵉjaβšâ.

Die modernen Kritiker, welche den ganzen Hexateuch auf vier bis fünf Hauptquellen zurückführen, aus denen nach ihnen das ganze Werk wie eine Art Mosaik zusammengesetzt ist, wenden ihre Theorie auch auf die vorliegende Erzählung an und stützen ihre Behauptung auf die Verschiedenheit der Ausdrücke und auf einen scheinbaren Widerspruch im Berichte. Merkwürdig und sehr lehrreich ist die Uneinigkeit, die in der Verteilung der einzelnen kleinsten Versteile unserer Erzählung auf die verschiedenen Quellen zu Tage tritt. Eine kleine Tabelle mag uns beispielshalber die verschiedenen Ansichten von nur sechs Autoren veranschaulichen:

	Driver	Prokſch	Kautzſch	Bäntſch	Dillmann	Kuenen
v.	21a P	21aα E' 21aβγ J	21a E	21a P	21aαA (=P) 21aβγC(=J)	21aα E (P?) 21aβ J
	21b J	21b P	21b PJ.	21b J	21b A(=P)	21b E (P?)
	21c P	?	21c EP	22c P	21c. A(=P)	21c P?
v.	22 P	22a E' 22b P	22 EP	22 P	22 A(=P)	22 P

Einigkeit, wiewohl nicht ganz vollständige, herrscht bloß in Bezug auf Vers 22, der fast ganz und von allen sechs Kritikern dem Priesterkodex (P) zugeschrieben wird.

Schon dieses Auseinandergehen der Ansichten muß uns die Behauptung der Kritiker zweifelhaft erscheinen lassen; die Argumente aber, die sie vorbringen, beweisen wenig. Oder beweist es z. B. wirklich viel, daß der Verfasser in Vers 21 b, um das trockene Land zu bezeichnen, das Wort חָרָבָה gebraucht und Vers 22 a zum Ausdruck der nämlichen Vorstellung sich des Wortes יַבָּשָׁה bedient? Oder könnte der Autor im Laufe der Darstellung nicht zwei Synonyme zur Wiedergabe des gleichen Gedankens in zwei aufeinanderfolgenden Versen anwenden? Mir wenigstens möchte scheinen, daß dies nicht nur angeht, sondern im modernen Stil zur Vermeidung der Wiederholung sogar gefordert ist. Was vom Widerspruch im Berichte zu halten sei, wollen wir gleich sehen.

B.

An zweiter Stelle haben wir uns eine Untersuchung über den Charakter und die Eigenart des Erzählten vorgenommen, um daraus eine befriedigende Erklärung des Textes abzuleiten.

I. Vor allem kann dem Ereignis der geschichtliche Charakter nicht abgesprochen werden.

a) Die rationalistisch angehauchten Erklärer leugnen diesen Charakter oder schwächen ihn ab. Die radikalsten[1]) unter ihnen, die Babylon in allem wittern, sehen natürlich im Durchzug durchs Rote Meer nichts anderes als den Niederschlag einer babylonischen Sage, der Mythe vom Kampfe des **Marduk** mit dem Seeungeheuer **Tiâmat**; die Teilung des Meeres ist die Zerspaltung jenes Ungeheuers in zwei Hälften, wie die nämliche Sage berichtet.

b) Andere lassen zwar den Auszug der Israeliten als historisch gelten, verweisen aber mit Spiegelberg alle Einzelheiten des Berichtes, insbesondere den wunderbaren Durchzug durch das Rote Meer, ins Gebiet des Sagenhaften oder geben noch großmütig etwa folgendes zu: ‚Wer durchaus eine historische Erklärung dieses Sagenmotives haben will, der mag annehmen, daß einmal hier am Schilfmeer ein Heer seinen Untergang fand und die Erinnerung an ein solches Ereignis auf die Ausgestaltung der israelitischen Sage einwirkte'[2]).

Trotz solcher Hyperkritik muß die Tatsache des Durchzuges von allen katholischen Exegeten als geschichtlich feststehend angenommen werden. Die vielen Hinweise der verschiedenen Bücher des Alten wie des Neuen Testamentes sind, wie wir oben gesehen, so klar und bestimmt, daß jeder Zweifel ausgeschlossen bleibt für einen Erklärer, der die Inspiration der hl. Schriften und ihre Geschichtlichkeit wenigstens in in dem, was behauptet wird, anerkennt und annimmt. Man könnte hinzufügen, daß dem hl. Paulus[3]) und nach ihm mehreren hl. Vätern[4]) der Durchzug durch das Rote Meer als Vorbild der Taufe galt und ihnen demnach das Ereignis als solches zweifellos feststehen mußte.

II. Ferner muß bemerkt werden, daß der erzählte Vorgang den Charakter des Wunders an sich trägt, wenigstens eines Wunders ‚**praeter naturam**'. Gegen diese Erklärung treten die gemäßigten

---

[1]) Vgl. bei Jeremias, Das alte Testament im Lichte des alten Orientes [2], p. 179, Note 2; pp. 180, 410.

[2]) Spiegelberg, Der Aufenthalt Israels in Ägypten, p. 45 f.

[3]) 1 Cor. 10, 2.

[4]) Vgl. bei: *R. Cornely*, Commentarius in I Cor. p. 270—273 und *Cornelius a Lapide*, Comment. in Script. Sacram. (Paris 1868) XVIII p. 338—339.

Rationaliſten[1]) auf; da ſie nämlich einerſeits die geſchichtliche Tatſache des Durchzuges durch das Rote Meer nicht in Abrede ſtellen, andererſeits aber ein Wunder nicht zugeben wollen, ſuchen ſie den ganzen Vorgang natürlich zu erklären: ein außerordentlicher Wind bewirkte zur Zeit der Ebbe einen außerordentlichen Tiefſtand des Meeres und ſo ward der Durchzug ermöglicht.

Ein auf wunderbare Weiſe erhöhtes Zurücktreten des Meeres (Ebbe) haben auch manche katholiſche Schriftausleger zur Erklärung des Durchzuges angenommen, beſonders einige von jenen, die um jeden Preis den Übergang bei Suês ſtattfinden laſſen. Die geringe Wahrſcheinlichkeit dieſer letzteren Annahme wollen wir weiter unten zeigen. Über den wunderbaren Charakter des Ereigniſſes ſind jedoch die Katholiken einig. Laſſen wir wenigſtens zwei derſelben zu Worte kommen.

‚Die Scheidung der Gewäſſer', ſagt Kardinal Newman[2]), ‚war ein Wunder, wenn auch bewirkt durch eine natürliche Urſache, die zwar nach ihrer Eigenart, aber doch über ihre ordentliche Wirkungsfähigkeit hinaus tätig war'. Man könnte hinzufügen: eine Urſache, die in dem von Gott vorhergeſehenen und vorhergewollten Zeitpunkte wirkſam war.

Denſelben Gedanken ſpricht Lagrange[3]) aus: ‚Il est vrai que Dieu fit un miracle', und fügt bei: ‚il n'est pas moins funeste à l'exégèse d'aimer à grossir les miracles que d'en avoir peur; il faut tenir compte des causes secondes indiquées par la Bible: elle assigne le vent d'est'.

Jener außergewöhnlich heftige und ſengende Wind רוּחַ קָדִים (Südoſtwind) treibt die allerdings nicht ſehr tiefen Gewäſſer des Meeres zurück — über die Tiefenverhältniſſe ſagt die Schrift nichts — und trocknet den Meeresgrund aus. Dieſen Vorgang begreift man ohne Schwierigkeit. Bedeutend ſchwieriger jedoch iſt das Verſtändnis des folgenden Satzes (V. 22), der etwas ſpäter (V. 29) in derſelben Schilderung wiederholt wird: ‚Und die Söhne Israels zogen mitten durch das Meer auf trockenem Boden und die Gewäſſer bildeten für ſie eine Mauer zu ihrer Rechten und zu ihrer Linken'. Wie kann

[1]) Vgl. bei *Vigouroux*, La Bible et les découvertes modernes, II. p. 427—432.

[2]) Anrede bei der Verſammlung der ‚Catholic Union of Great Britain' in Freeman's journal 13. mai 1880.

[3]) Revue biblique IX (1900) p. 79.

ohne ein neues erstaunliches Wunder der bloße Wind, der von Südosten kommt, auf beiden Seiten die Gewässer auftürmen und aus ihnen gleichsam eine Mauer, rechts und links vom ausgetrockneten Grunde, aufführen? Diese Schwierigkeit scheint eine sehr ernste zu sein, so ernst, daß sie einigen Kritikern zur Behauptung Anlaß gegeben hat, wir hätten es hier mit einer von zwei verschiedenen Autoren herrührenden zweifachen Erzählung desselben Ereignisses zu tun. ‚Daß dies nicht vom gleichen Verfasser sein kann', sagt Dillmann, ‚zeigt einfaches Nachdenken: ein Wind wirkt nicht wie ein Keil. Und schon darum ist dieses Glied von C (= J) abzuleiten'[1]).

Aber wir dürfen mit Recht fragen: ist denn diese Schwierigkeit überhaupt vorhanden? soll denn der Text wirklich das sagen wollen, was so viele Erklärer annehmen und was einige neuere Übersetzungen zum Ausdruck bringen, als hätten sich die Gewässer zur Rechten und Linken der durchziehenden Israeliten wie Mauern emporgerichtet? Nach meiner Ansicht wenigstens ist dieser Sinn nicht notwendig im Texte enthalten[2]).

Die fragliche Stelle scheint eigentlich nur zu behaupten, daß nach geschehener Teilung des Meeres die Israeliten bei ihrem Durchzuge auf dem wunderbar geöffneten und trocken gelegten Meeresboden zu ihrer Rechten und Linken, d. i. gegen Süden und Norden, schützende Gewässer hatten; diese leisteten ihnen den gleichen Dienst und deckten sie in ähnlicher Weise vor ihren Feinden, wie eine Verteidigungsmauer die eingeschlossenen Stadtbewohner gegen die Belagerer schützt.

Diese Auslegung kann sich wenigstens auf einige Wahrscheinlichkeitsgründe stützen. Solche sind:

1. Der Ausdruck חוֹמָה, der in der Schrift ungefähr 125 mal wiederkehrt, bezeichnet nicht bloß (Stadt)mauern [חֵיר ist jede beliebige Mauer], ferner Tempelmauern[3]), befestigte Stadt[4]), sondern auch alles, was, gleich einer befestigten Stadt, stark und widerstandsfähig ist[5]). חוֹמָה bedeutet also auch — ganz im Sinne der von uns vorgeschlagenen Erklärung — jede Art von Schutzwehr[6]).

[1]) Die Bücher Exodus und Leviticus[2] (1880) 150 f.

[2]) Die Annahme eines Auftürmens der Gewässer hält auch v. Hummelauer nicht für nötig (Comment. in Exod. 149).

[3]) Ez. 40, 5; 42, 20. Thr. 2, 7.

[4]) Lev. 25, 29.

[5]) Jer. 1, 18; 15, 20.

[6]) 1 Sam. 25, 16. Zach. 2, 9 (hebr.). Isai. 6, 1.

Von den alten Übersetzungen gilt dasselbe: die griechische, die Pešiṭṭâ, die äthiopische und koptische Übersetzung bedienen sich zur Wiedergabe des hebräischen חוֹמָה solcher Ausdrücke, die in den betreffenden Sprachen zunächst wirkliche (Stadt)mauer, dann aber in figürlichem Sinne: Bollwerk, Schutzwehr, Verteidigungs(vorrichtung), Barrikade[1]) u. s. w. bedeuten.

3. Eine Stütze findet unsere Ansicht auch in der Ethymologie des Wortes חוֹמָה von der Wurzel חמה, welche im Arabischen (ḥama[j]) und im Neusyrischen (ḥemê) die Bedeutung von ‚beschützen, bewachen' hat; im Assyrischen ist dieselbe Wurzel (e$_3$mû) dem englischen ‚protect, surround' gleichwertig[2]).

4. Es erübrigt noch eine Bibelstelle, die wohl am meisten zugunsten dieser Erklärung spricht. Beim Propheten Naḥûm 3, 8 lesen wir, wie folgt:

הֲתֵיטִבִי מִנָּא אָמוֹן הַיֹּשָׁבָה בִּיְאֹרִים׃

מַיִם סָבִיב לָהּ אֲשֶׁר־חַיִל(ה) יָם מַיִם חוֹמָתָהּ[3]

‚Bist etwa du (Ninive) besser als Nô-'Amôn (Theben), welches an den Nilarmen thronte,
rings von Wasser umgeben, dessen Bollwerk das Meer[4]) und dessen Mauern die Gewässer sind'.

Hier sagt also der Prophet ausdrücklich, daß die Gewässer des Stromes (= Meer) für Theben wie eine Art Mauer waren, indem sie dasselbe vor den Feinden beschützten wie eine Stadtmauer die belagerte Stadt.

5. Endlich ist auch nicht zu übersehen, daß für diese augenblickliche Emportürmung der Gewässer, wodurch auf beiden Seiten eine Wassermauer entstanden wäre, gar keine Instrumentalursache angegeben ist. Der erwähnte Wind konnte wohl das Werkzeug für die

[1]) Vgl. die entsprechenden Wörterbücher zu τεῖχος, šûrâ, 'araft, sobt.

[2]) Vgl. *Muss-Arnolt*, A concise Dictionary of the assyrian language, p. 55, 4°.

[3]) Ich lese mit Kittel חֵילָהּ (analog zu חוֹמָתָהּ) anstatt massor. חֵיל; und מַיִם anstatt massor. מַיִם, das sonst für meine Erklärung auch sehr gut paßt.

[4]) Der Nil wird hier Meer (יָם) genannt, wie heute noch die großen Ströme Nil und Euphrat bei den Arabern al baḥr d. i. ‚das Meer' heißen.

wunderbare Scheidung der Gewässer bilden; in keinem Falle jedoch vermochte er, wie sehr man sich auch seine wunderbare Gewalt erhöht denken mag, die Wirkung hervorbringen, daß die aus dem beweglichen Elemente gebauten Mauern auf beiden Seiten in lotrechter Richtung stehen blieben; ein neues, direktes Eingreifen von Seite Gottes oder der Engel wäre gefordert; davon aber sagt die Bibel keine Silbe. Also brauchen wir ein so staunenerregendes Wunder nicht anzunehmen bloß deshalb, weil viele Erklärer, ohne dem Texte eine tiefergehende Aufmerksamkeit gewidmet zu haben, sich eine derartige Vorstellung von dem Ereignis gebildet. Ein Katholik braucht die Wunder, die verbürgt sind, nicht zu fürchten oder zu leugnen, soll aber auch ohne triftigen Grund und evidente Notwendigkeit keines behaupten.

Gegen die in Vorschlag gebrachte Auffassung könnte man wohl eine Einwendung aus Exod. 15, 8 machen und aus dem von der zitierten Stelle logisch und stilistisch abhängigen Psalmverse Ps. 78, 13, wo es von den Gewässern heißt, daß sie aufrecht ‚dagestanden seien wie ein Damm'.

Exod. 15, 8 מַיִם נִצְּבוּ כְמוֹ נֵד

Ps. 78, 13 וַיִּצֶּב־מַיִם כְּמוֹ נֵד[1])

‚Die Gewässer standen wie ein Damm'.
‚und er stellte die Gewässer auf wie einen Damm'.

Indes die Schwierigkeit ist nicht sehr ernst. An beiden Stellen handelt es sich nämlich um eine poetische Schilderung des Wunders, wobei natürlich die Vergleiche, die metaphorischen und figürlichen Redewendungen nicht fehlen dürfen und tatsächlich nicht fehlen; das ganze Kapitel Exod. 15 und Ps. 78 atmen die Sprache der Poesie. Die nüchterne Schriftauslegung aber gestattet nicht, daß man poetische Bilder allzu wörtlich erkläre; man würde ja gerade bei unseren zwei Bibelstellen zu ganz wunderlichen Vorstellungen und Resultaten gelangen. Z. B. in Exod. 15, 8 heißt es vom Herrn: ‚Im Schnauben deiner Nasenlöcher, standen die Gewässer wie ein Damm' oder Exod. 15, 12: ‚Du hast deine Rechte ausgestreckt und verschlungen hat sie die Erde', während doch in Wirklichkeit nicht die Erde, sondern das Meer die Ägypter begraben und verschlungen hat. Ganz Ähnliches ließe sich

[1]) Ich lese mit der Massôra נֵד (Damm), wiewohl die LXX, Peŝittâ und Targûm נוֹד (unstetes Leben, Elend) haben.

von Ps. 78 sagen, denn der ganze Psalm ist nichts anderes als ein aus dankbarem Herzen in dichterischer Sprache hervorquellender Lob- und Dankhymnus für die unzähligen Wohltaten, die der Herr dem Volke Israel auf seiner ganzen Wanderung erwiesen.

Aus diesen Erwägungen geht hervor, daß man mit einiger Wahrscheinlichkeit in Exod. 14, 22. 29 das hebr. חוֹמָה in übertragener Bedeutung als Schutzwehr auffassen kann. So schwindet jegliche Schwierigkeit. Man begreift unschwer, wie die Israeliten auf allen Seiten ausgezeichnet gedeckt waren: die Wolkensäule mit dem Engel deckte sie im Rücken, rechts und links lagen schützend die Gewässer des geteilten Meeres[1]), vor ihnen endlich breitete sich auf der sinaitischen Halbinsel die Wüste aus. Jene Wasser also, welche den Streitwagen der Ägypter einen Seitenangriff auf die Hebräer unmöglich machten, waren für letztere eine wahre Schutzwehr wie wirkliche Mauern. Hält man sich das vor Augen, so dürfte wohl auch jeder Widerspruch im Texte wegfallen und es wird unnötig sein, bei dieser Stelle an eine Verschiedenheit der Quellen zu appellieren. Außerdem wird die Aufstellung eines ganz außerordentlichen, in der Schrift weder behaupteten noch begründeten Wunders vermieden.

C.

Im dritten Teile will ich noch kurz die Frage über den Ort des Durchzuges berühren, ohne jedoch in diesem Punkte etwas vollständig Neues bieten zu können und ohne etwaige Vollständigkeit zu beabsichtigen. Diese heikle Frage wurde ja schon so oft und von so vielen Gelehrten diskutiert, daß das Hauptproblem jedem Bibelfreunde bekannt ist.

Es wird nicht nötig sein, hier an die veralteten und heute mit Recht aufgegebenen Hypothesen von Richter[2]), Thierbach[3]), Schleiden[4]) und Brugsch[5]) zu erinnern, für welche erst kürzlich Schoenfeld[6]) wieder eingetreten ist; nach diesen Forschern wären

[1]) Wie wir uns das vorstellen können, will ich weiter unten erklären.

[2]) Geographische Untersuchungen ... Leipzig 1778.

[3]) Osterprogramm des Gymnasiums zu Erfurt 1830.

[4]) Die Landenge von Suês. Leipzig 1858 p. 180 ff.

[5]) L'exode et les monuments égyptiens, Leipzig 1875. p. 25—28.

[6]) In seinem Werke: Die Halbinsel des Sinai in ihrer Bedeutung. Berlin (1907) 147—153.

die Juden zwischen dem Mittelmeer und den Sirbonis-Seen hindurchgezogen[1]). Ähnlich unhaltbar ist eine zweite, der genannten geradezu entgegengesetzte Ansicht, vertreten von P. Siccard (und zum Teil von Flavius Josephus), welche die Israeliten von Besatîn ausziehen und viele Meilen südlich von Suês mitten durchs Rote Meer marschieren lassen.

Diejenigen, welche gegenwärtig topographische Untersuchungen über den Exodus und den יַם־סוּף (Schilfmeer?) anstellen, bilden in der Durchzugsfrage zwei Hauptgruppen: es handelt sich nur mehr um den Busen des jetzigen Roten Meeres bei Suês oder um die sogenannten Bitterseen (Lacus Amari, Salsi) im weiteren Sinn, insofern sie nämlich den Timsâḥ-See einschließen. Der Kürze halber muß ich die positiven Gründe, die für beide Meinungen angeführt werden, beiseite lassen; ich werde aber wenigstens die Schwierigkeiten, deren die zwei Hypothesen nicht entbehren, kurz erwähnen. Für den Meerbusen von Suês entschieden sich z. B. Leon de Laborde[2]), Tischendorf[3]), Keil[4]), Ebers[5]), Jullien[6]), Scholz[7]), v. Rieß[8]), Bigouroux[9]). Für die zweite Ansicht (Bitterseen), welche gegenwärtig die vorwiegende ist, treten ein: de Lesseps[10]), Lecointre[11]),

---

[1]) Gründliche Widerlegung findet die erstgenannte Hypothese bei *Vigouroux*, La bible et les découvertes modernes. II. p. 370—382 und bei Scholz, Ägyptologie und die Bücher Moses p. 116—126.

[2]) ‚Voyage de l'Arabie Petrée' 79—81.

[3]) ‚Reise in dem Oriente' (1846) I. 169 ff.; vgl. auch seine Schrift: ‚De Israelitarum per mare Rubrum transitu' 1847.

[4]) Bei Dillmanns: ‚Die Bücher Exodus und Leviticus'[2] 142—143.

[5]) Durch Gosen zum Sinai (1868) 509—512.

[6]) In seinem letzten Werke: ‚Sinai et Syrie' (1893); vorher hatte er sich für die Bitterseen erklärt (so z. B. in der Broschüre: ‚Une Excursion dans la Terre de Gessen' 42—54 und in ‚L'Egypte, souvenirs bibliques et chrétiens' 115 ff.).

[7]) Die Ägyptologie und die Bücher Moses' (1878) 127—138.

[8]) ‚Atlas Scripturae S.' (1906) tab. II.

[9]) L. c. II. 411—426.

[10]) In den: ‚Comptes rendus de l'Academie des sciences' (1874) 1743—1744.

[11]) ‚Du passage de la mer Rouge par les Hebreux' in den ‚Études religieuses' Paris (1869. IV) 557—582; (1873. III) 31—59, 195—229.

Stuart Poole[1]), von Hummelauer[2]), Naville[3]), Lagrange[4]), Petrie[5]) und viele andere.

Allerdings, sobald es sich um genauere Fixierung der einzelnen Stationen des Auszuges handelt, gehen die Meinungen oft weit auseinander; es existieren da keine entscheidenden geschichtlichen und archäologischen Denkmäler, die uns mit Bestimmtheit diese oder jene Stelle bezeichneten.

Gleichwohl haben die Ausgrabungen von Naville und Flinders Petrie über die topographische Lage der Stationen Ra'meses und Sukkôṯ beinahe sichere Ergebnisse geliefert. Es ist das ein großer Fortschritt, der den Ausgangspunkt des Zuges näher zu bestimmen gestattet. Ra'meses muß nämlich, wie die Ausgrabungen von Petrie nahelegen, im Wâdi Tûmîlât bei Tell Rotâb[6]), etwa 30 km westlich von Isma'îlîa, gesucht werden. Dadurch käme die Hypothese Lagrange[7]) zum Falle, nach welcher Ra'meses in Eṣ-Ṣâliḥîje zwischen Tanis und Tell-el-Maškûṭah anzusetzen wäre. — Kein Zweifel kann gegenwärtig mehr sein über die Lage der zweiten Station, Sukkôṯ, welches in Tell-el-Maškûṭah, 16 km westlich von Isma'îlîa, gesucht werden muß. Nach Naville (l. c. 7) war Sukkôṯ (סְכוֹת = Gezelte) nicht eine Stadt oder ein Flecken, sondern die ganze Gegend um Pithom herum und trug in der Profansprache der Ägypter den Namen T(w?)ku (= bibl. סְכוֹת); in ihrer heiligen Sprache aber hieß es P'r-it(u)m (das biblische Piṯom פִּתֹם), was zu übersetzen ist mit: Haus des (Gottes) Atum. Es befand sich nämlich dort ein kleines Heiligtum des Sonnengottes Atum und rund herum lagen große Getreidespeicher, die sehr stark befestigt waren und dem ägyptischen Heere auf seinem Marsche nach Syrien zur Verfügung stehen sollten. So kam es, daß der nämliche Ort sogar noch eine dritte Benennung erhielt, nämlich 'eru (bibl. הוּרוֹת(?) Gen. 46,28), was in der ägyptischen Sprache (öffentlicher) ‚Speicher' bedeutet. Dieser dritte Name war der Anlaß, daß man später den ganzen Meerbusen um Suês, Busen von Heroopolis nannte.

Leider konnte bisher in der entscheidenden Frage, nämlich in der Bestimmung der Station Pî-haḥîrôṯ bei Migdôl und Ba'al-ṣeφôn

[1]) In ‚Smith's: Dictionary of the Bible' III 1016; vgl. auch ‚Hastings: Dictionary of the Bible' I (1898) 803 Karte.

[2]) ‚Die Auszugsroute der Israeliten' (Z. f. k. Theolog. X (1886) 350—355); auch in: ‚Commentarius in Exodum' 149.

[3]) ‚The Store-city of Pithom'[2] p. 23.

[4]) Revue biblique IX (1900) 79, 80.

[5]) ‚Researches in Sinai' (1906).

[6]) Vgl. *Flinders Petrie* ‚Hyksos and Israelite cities' 1906.

[7]) ‚Revue biblique' IX (1900) 73.

kein sicheres Resultat erzielt werden; und doch würde uns gerade die Kenntnis dieser Orte die Stelle des Durchzuges verraten.

Die Gründe, die man gewöhnlich für den Durchzug bei Suês anführt, hat Vigouroux sehr vollständig und genau zusammengestellt[1]). Alle diese Gründe haben vielleicht einige Wahrscheinlichkeit für sich, beweisen aber jedenfalls die Sache nicht völlig. Außerdem bietet die Suêshypothese große Schwierigkeiten; manche von den letzteren werde ich unten berühren.

Dagegen hat die Bitterseenhypothese, obgleich sie auch für sich keine peremptorischen Gründe anführen kann[2]) — in dieser ganzen topographischen Frage kann man ja bis jetzt leider nur die Wahrscheinlichkeiten abwägen — keine so große Schwierigkeiten gegen sich.

Das Hauptbedenken gegen sie ergibt sich aus einer geringen zwischen den Bitterseen und Suês gelegenen Bodenanschwellung, Šalûf et-Ṭerâbe genannt, über deren geologischen Charakter die Forscher nicht einig sind; einige nennen den Šalûf ein tertiäres Gebilde, andere widersprechen. Aber was man auch vom tertiären Ursprung dieses Terrains halten mag, eine eingehende Untersuchung des Šalûf auf meiner Sinai-Reise] hat mich zur subjektiven Überzeugung gebracht, daß auch noch in historischer Zeit die Bitterseen mit dem Meerbusen von Suês und dem Roten Meere ganz gut in Verbindung stehen konnten, zwar nicht direkt durch den Šalûf, sondern durch einen mehr westlich gelegenen Landstrich, der am Šalûf sich hinzieht und wo auch der von König Seti I. erbaute Kanal[3]) gegen das Rote Meer verlief. In dieser Hypothese könnte man die geologische Frage ruhig bei Seite lassen.—Aber nehmen wir sogar als sicher an, daß in der Zeit des Auszuges das Rote Meer gänzlich von den Bitterseen getrennt war; könnte ein Durchzug durch die Bitterseen (die mit dem heutigen Timsâḥ damals verbunden waren) nicht als Durchgang durch das יַם־סוּף gelten? — Ist es denn schon philologisch und exegetisch ganz sicher und klar, was eigentlich יַם־סוּף bedeuten soll? Daß es den Sinus Heroopolitanus oder Aelaniticus an allen Stellen bezeichnet, ist nur sehr wahrscheinlich[4]); ganz sicher ist es nicht. Manche Gelehrten sind eben der Meinung, daß die Bitterseen anfangs יַם־סוּף hießen und daß erst von ihnen dieser Name auf den Suês- und 'Aḳaba-Busen übergegangen ist[5]). Und würde sogar

[1]) La bible et les découvertes modernes II. p. 411—426.

[2]) Die Gründe findet man z. B. bei *Lecointre* l. c.

[3]) *Maspéro*, Histoire ancienne II p. 228.

[4]) Vgl. die Autoren bei Gesenius-Buhl[14] p. 489.

[5]) W. Max Müller, Asien und Europa, p. 42 sqq., auch *Gesenius-Brown*, Hebrew and english Lexicon p. 693.

auch das nicht genügen, so könnte man darauf aufmerksam machen, daß doch in Exod. 14 die Rede nur von einem יַם im allgemeinen sei; im Hebräischen aber bedeutet das einfache יָם auch die Landseen (vgl. Hiob 14, 11). Daß יַם in Exod. 14 mit dem יַם־סוּף identisch ist, geht erst aus anderen Stellen hervor, aber das entkräftigt die Argumentation nicht. Auf diese Weise könnte die Šalûf-Schwierigkeit wohl überwunden werden.

Wenden wir jetzt unsere Aufmerksamkeit auf manche von den Schwierigkeiten, welche die Suêshypothese bietet.

1. Zunächst wäre der Marsch von ʾEθām (wahrscheinlich bei Ismaʿîlîa gelegen) bis Pi-haḥîrôθ (bei Suês), falls nur ein Tag zur Verfügung stand, entschieden zu lang; denn ein ganzes Volk, das seine Frauen und Kinder, Herden und Habseligkeiten mitschleppt, kann an einem Tage unmöglich 70—80 km zurücklegen.

2. Wollen wir aber, weil Exod. 14 und Num. 33, 7 die Annahme mehrerer Tagesmärsche nicht absolut ausschließen, die erste Schwierigkeit nicht gelten lassen, so bleibt eine andere größere bestehen: Die Zwecklosigkeit eines solchen Marsches. Zur Zeit des Auszuges erstreckte sich sehr wahrscheinlich das Rote Meer bis Ismaʿîlîa, so daß vom Timsâḥ-See an über die Bitterseen eine ununterbrochene bis Suês reichende Meeresverbindung hergestellt war[1]). Der Wasserarm war wohl nicht breit und auch nicht sehr tief, nichtsdestoweniger mußte das dort befindliche Meerwasser jede Flucht nach der sinaitischen Wüste zu Fuß unmöglich machen. — Was aber, wenn vielleicht zur Zeit des Auszuges die Bitterseen von dem Roten Meere nördlich von Suês getrennt waren? Es bleibt dieselbe Zwecklosigkeit eines so weiten Vordringens nach Süden. Denn aus den ägyptischen Denkmälern weiß man jetzt ganz sicher, daß an der Ostgrenze Ägyptens von Suês gegen Norden bis zu Magdolo (Miγdôl?) gegen die Einfälle der asiatischen Nomadenhorden eine Bastionenlinie, ein System von Befestigungen, ägyptisch ḫatem(w) genannt, sich erstreckte, besonders dort, wo das Meer, bezw. die Bitterseen, keine natürliche Schutzwehr bildeten[2]). Die ungeheure Schwierigkeit eines Durch-

[1]) Vgl. H. Guthe, Zeitschr. d. deutschen Palästina-Vereins VIII, 219; *Lagrange*, Revue biblique IX (1900) 77; *Vigouroux* l. c. 402 note, und *Brugsch*, Die Aegyptologie (1897) 38, 268.

[2]) Belege bei Ebers, Ägypten und die Bücher Moses 1868, 78—84; Durch Gosen zum Sinai (1872) 507—508, auch *G. Maspéro*, Histoire ancienne des peuples de l'orient classique I (1895) 349 und H. J. Heyes, Bibel und Ägypten (1904) 2—7.

zuges war auch in dieser Hypothese vorauszusehen. Ein von Moses geplanter Marsch bis nach Suês hinunter, wie ihn die Suêshypothese dem ortskundigen israelitischen Gesetzgeber zumutet, wäre also — da die Unmöglichkeit eines natürlichen Überganges auf der Hand lag — unnütz und in hohem Grade unklug gewesen. Um aber Gottes Macht und Vorsehung für sein Volk zu beweisen — worauf sich einige berufen — genügte das Meerwasser der Bitterseen vollauf.

3. Außerdem nehmen nicht wenige Erklärer an, die erste Station nach dem Durchzug durchs Rote Meer, der Ort Mâra, zu dessen Erreichung ein dreitägiger Marsch durch die Wüste nötig war (Exod. 15, 22), liege bei ʿUjûn Mûsâ; letzteres ist aber kaum 2 km von der Stelle entfernt, wo nach der Suês-Hypothese die Israeliten aus dem Roten Meere heraustraten. Wie konnten sie also, um diese 2 km zurückzulegen, drei volle Tage durch die Wüste marschieren? Man kann darauf nicht erwidern, wie es einige versuchen, Mara sei im heutigen Wâdî ʿAmâra zu suchen; in diesem Falle wird nämlich wieder die Entfernung von der folgenden Station Êlim = Ḳarandel zu gering ausfallen. — Ich will jedoch auf diese Schwierigkeit nicht zu großes Gewicht legen, da dieselbe teilweise auf verschiedenen, nicht ganz sicheren Voraussetzungen beruht.

4. Schließlich hat mir, selbst ohne Rücksicht auf andere Argumente, die sorgfältige Untersuchung des ganzen Meerbusens von Suês diese sogenannte Suês-Hypothese sehr unwahrscheinlich erscheinen lassen. Wenn nämlich die Israeliten nicht auf irgendeiner Sandbank, wie einige behaupten, sondern auf dem Meeresgrunde vom Gebirge ʿAtâḳa (bei den heutigen Steinbrüchen) bis zu dem Meeresufer bei den Mosesquellen hinübergezogen wären, dann hätten sie in den ganz wenigen Nachtstunden einen Weg von etwa 20 km zurücklegen müssen, eine Entfernung, für die unser Segelboot bei günstigem Winde $2^1/_2$ Stunden nötig hatte. Dazu kommt, daß die Meerestiefen dieses Gebietes an manchen Punkten bis gegen 22 m betragen; solche Wassermassen wird selbst ein mit wunderbarer Kraft ausgestatteter Wind nur schwer bewältigen können. Eine andere Instrumentalursache des Wunders aber erwähnt die Schrift nirgends; wir sind also zum mindesten nicht berechtigt, ein solches zu fordern. Endlich wehte jener heftige Wind, wie der biblische Bericht erzählt, von Südosten her; nun aber ist bei einer derartigen Windrichtung, auch wenn dem Winde eine außernatürliche Heftigkeit zugeschrieben wird, nicht nur eine Zerteilung des Meeres absolut nicht vorstellbar, sondern es mußten noch viel mach-

tigere Wasserfluten in der Richtung auf Suês gegen die Israeliten herangetrieben werden. Um an dieser Schwierigkeit vorbeizukommen, nehmen manche Verteidiger der Suês-Hypothese einen Nord- oder Nordostwind oder sogar einen Nordwestwind an, was jedoch dem Texte nicht entspricht.

Aus diesen Gründen kommt mir also ein Durchzug bei Suês nicht sehr wahrscheinlich vor. Wo aber soll dann der Übergang stattgefunden haben? Verschiedene Hypothesen, aber auch nur Hypothesen, wurden aufgestellt: der See Timsâḥ, einer der beiden Bitterseen, die Meerenge, welche die beiden letzteren verbindet, endlich auch der Meeresarm zwischen den Bitterseen und dem Timsâḥ. Jede dieser Hypothesen hat einige Wahrscheinlichkeitsgründe für sich, für keine sind überzeugende Argumente vorgebracht worden. Die sichere Antwort hängt ganz und gar davon ab, an welcher Stelle man das biblische Miγdôl[1]) sucht. Wenn die Hypothese Maspéros[2]), welcher Miγdôl in die Nähe von Serapeum versetzt, sich durch die Ausgrabungen bestätigen sollte, so wird kein Zweifel mehr bestehen, daß der Durchzug der Juden zwischen dem See Timsâḥ und den Bitterseen stattgefunden hat[3]). Bis jetzt ist dieses nur sehr wahrscheinlich.

Geben wir zum Schlusse dieser Untersuchung noch ein anschauliches Bild des ganzen in Exod. 14 erzählten Ereignisses. Wir können uns den Vorgang gleichsam dramatisch in drei Akten vor Augen führen.

Erster Akt. Beginn der Nacht. Die Israeliten sind bei Serapeum (Miγdôl?) in ihrem Lager versammelt; sie sehen von Ferne die Ägypter zur Verfolgung heranrücken. Furchtbare Panik und betäubendes Geschrei bei den Hebräern. Jahve tröstet Moses und befiehlt dem Engel, sich mit der Wolken- und Feuersäule zwischen die Israeliten und Ägypter zu stellen; die Ägypter sind von der Wolke in Finsternis gehüllt, die Juden erhalten das volle Licht [Exod. 14, 9—20].

Zweiter Akt. Auf Jahves Befehl streckt Moses seine Hand aus über den Meeresarm, welcher die Bitterseen mit dem Timsâḥ verbindet. Nun sendet Jahve einen heftigen, sengenden Südostwind (קָדִים); dieser gewaltige Sturmwind treibt zuerst das Meerwasser, das hier verschiedene Tiefen besitzt, gegen den Timsâḥ zurück,

[1]) Exod. 14, 2. 9. [2]) L. c. I, p. 75, Karte.
[3]) Vgl. *Lagrange*, Revue bibl. IX. (1900) p. 80.

sodann macht er eine verhältnismäßig seichte Stelle ganz wasserfrei — er scheidet die Gewässer — und trocknet endlich den bloßgelegten Meeresgrund mit seiner sengenden Hitze aus. Zu beiden Seiten des trockenen Pfades bleiben an den tieferen Stellen die Gewässer stehen; sie bilden zur Rechten und zur Linken eine Schutzmauer für das Volk Israel und wehren jeden Seitenangriff ab. Gegen Mitternacht beschreiten die Juden die von Jahve ihnen bereitete Straße mitten durchs Meer, im Rücken folgt ihnen die Säule von Feuer und Rauch, sie von den Ägyptern trennend und gegen ihren Angriff deckend. Denn auch die Verfolger haben nach den Israeliten den trockengelegten Meeresspfad betreten (Exod. 14, 21—23).

Dritter Akt. Beim Herannahen der ‚Morgenwache' (um die dritte Stunde nach Mitternacht) erschreckt Jahve aus der Wolkensäule die Ägypter und bringt Verwirrung (hebr. וַיָּהָם) unter sie; ihr Marsch auf dem Meeresgrunde wird langsamer und schwieriger, und sie denken ernstlich an die Flucht: ‚Laßt uns fliehen vor Israel, denn Jahve kämpft für sie gegen die Ägypter'. Aber es ist zu spät. Die Israeliten haben das andere Ufer erreicht, sie sind gerettet. Moses streckt auf Jahves Befehl wieder seine Hand über das Meer aus; der Südostwind läßt sofort ab, die Wassermassen kehren zurück und ergießen sich, erst nur langsam, dann mit stets wachsender Gewalt über die Stellen, die sie verlassen hatten; ‚beim ersten Morgengrauen ist das Meer an seinen früheren Ort zurückgekehrt'. Die Ägypter können nicht mehr fliehen und finden ihr Grab in den Fluten: und ‚alle Streitwagen und Krieger . . ., welche das Meer (den Meeresgrund) betreten hatten', fanden den Tod, so daß ‚kein einziger von ihnen am Leben blieb'; von jenen — ich wiederhole es — die zur Verfolgung der Israeliten das Meer betraten[1]). ‚Also befreite der Herr an jenem Tage Israel aus der Hand der Ägypter' (Exod. 14, 24—30).

---

[1]) Über Pharao und dessen übriges Heer sagt die Schrift nichts die Worte des Ps. 136, 15

נִעֵר פַּרְעֹה וְחֵילוֹ בְּיַם־סוּף

Jahve ‚warf (schüttete aus) Pharao und seine Streitmacht in das Schilfmeer' bedeuten, wie die Exegeten annehmen (vgl. Vigouroux l. c. p. 424; von Hummelauer, Comm. in Exod. p. 151) nicht den Tod des Königs selbst; denn außer anderen Gründen zeigt schon die Prosodie des Verses, daß im Text ein Wort hinzugefügt wurde, wahrscheinlich וְחֵילוֹ (und seine Streitmacht), so daß hier Pharao metonymisch, d. i. Pharaos Heer, zu verstehen ist.

Die Gewalt der Kirche bezüglich der Sakramente.

Von Dr. Franz Schmid.

II. Die Materie der Sakramente.

18. Nun gehen wir zu den eigentlichen und inneren Bestandteilen der Sakramente über. Wir beginnen mit der Materie der Sakramente. Hiermit sind wir beim Kernpunkte der ganzen Untersuchung angelangt. Die entscheidende Frage lautet: Ist es vollständig oder wenigstens annähernd gewiß, daß die Kirche bei keinem einzigen der sieben Sakramente bezüglich der Materie irgend eine Abänderung oder nähere Bestimmung zu treffen befugt ist, von der neben der Erlaubtheit der Spendung auch die Gültigkeit des betreffenden Sakramentes abhängt? — Näherhin kommen hier, wie wir gelegentlich Pohle bemerken hörten, besonders die Firmung und das Weihesakrament in Betracht.

19. Über die Materie der Firmung d. h. über die Frage, welche Handlungen oder Zeremonien der Bischof oder der zur Spendung der Firmung bevollmächtigte Priester vorzunehmen habe, damit dieses Sakrament nicht bloß zum Scheine, sondern wirklich und wahrhaft zustande komme, besteht bekanntlich eine vielgestaltige Kontroverse. Diesbezüglich berichtet Pohle[1]), wie folgt: ‚Eine erste Meinung hält einzig und allein die bischöfliche Handauflegung (manuum impositio,

[1]) Lehrbuch der Dogmatik III S. 149 ff. (1. u. 2. Aufl.). In Zukunft geben wir regelmäßig die Seiten der zweiten Auflage an.

χειροθεσία) für die wesentliche Firmmaterie, wie z. B. die meisten älteren Kanonisten und von den Theologen Aureolus, Isaak Habert, Petavius, Sirmond'. — ‚Eine zweite Theorie vertritt mit dem hl. Thomas, Bellarmin, Gregor von Valencia, Estius, Maldonat u. a. das entgegengesetzte Extrem, indem sie in der Salbung mit Chrisam die einzige Firmmaterie erblickt'. — ‚Eine dritte Auffassung stellt sich als Kombination der zwei ersten Ansichten dar und fordert demgemäß zum Wesen der Materie sowohl die Handauflegung als die Salbung in einheitlicher Zusammenfassung. Weil jedoch im lateinischen Firmritus zwei bischöfliche Handauflegungen vorkommen — zuerst eine allgemeine Handausstreckung (**extensio manuum**, χειροτονία) über alle Firmlinge zumal und sodann eine individuelle Handauflegung unter gleichzeitiger Stirnsalbung (**chrismatio**), so erblicken fast alle Vertreter der dritten Theorie mit wenigen Ausnahmen (z. B. Tournely) in diesem zweiten Ritus die wesentliche Firmmaterie'. — ‚Eine vierte Meinung endlich hält mit Morinus, Tapper u. a. dafür, daß Handauflegung und Salbung zwar beide wesentliche Materie der Firmung seien, aber nicht kopulativ, sondern disjunktiv'. Zur allseitigen Beleuchtung des ganzen Tatbestandes dient folgendes. Die namhaftesten Vertreter der letzten Ansicht behaupten und glauben historisch nachweisen zu können, daß die Praxis der Kirche bezüglich der Firmung zu verschiedenen Zeiten eine verschiedene gewesen sei, indem, bestimmter gesprochen, in den ersten christlichen Jahrhunderten bloß die Handauflegung ohne jede Salbung im Gebrauch war, in späterer Zeit hingegen auf die Salbung allein ohne Rücksicht auf irgendwelche Handauflegung Gewicht gelegt wurde, wie es heutzutage noch der Fall zu sein scheint und der Wortlaut der einschlägigen Lehrbestimmung Eugens IV. nahelegt. — Dies vorausgesetzt, erscheint es nicht ganz zutreffend, mit Pohle zu behaupten, daß die Ansicht Morinis gar keinen beachtenswerten Grund für sich habe.

20. Unter der Aufschrift ‚Epikrise' sagt Pohle[1]): ‚Unter der selbstverständlichen Verwahrung, daß der Ausspender der Firmung sich auf alle Fälle strenge an das **Pontificale Romanum** zu halten hat, läßt sich nach Ausschaltung der vierten Ansicht ein moralisch sicheres Schlußurteil unter der Bedingung gewinnen, daß man mit der dritten Theorie vor allem die Salbung mit Chrisam für ebenso wesentlich erklärt, wie die Handauflegung. Denn wenn die Argu-

[1]) A. a. O. S. 151.

mente der ersten Meinung auf Grund der hl. Schrift die Notwendigkeit der Handauflegung beweisen, so tun diejenigen der zweiten nach der ebenso sicheren Lehre der Kirchenväter die Unentbehrlichkeit der Salbung mit Chrisam dar: Folglich gehören beide Riten sicher zum Wesen der Materie ... Weil jedoch die Griechen außer der mit der Stirnsalbung verbundenen Handauflegung keine andere χειροθεσία besitzen und die anfängliche ‚Handausstreckung' der Lateiner sicher unwesentlich ist, so folgt mit fast zwingender Logik, daß in beiden Kirchen die **impositio manus cum chrismatione conjuncta** die wesentliche Materie der Firmung ausmacht'. — Ähnlich Benedikt XIV. und die meisten namhaften Dogmatiker unserer Zeit.

21. Auf unseren Fragepunkt eingehend, sagen wir: Ist diese Lehre über die Firmung und zugleich die allgemeinere Lehre, daß für alle sieben Sakramente die Materie oder der Ritus ganz im einzelnen von Christus selbst bestimmt und eingesetzt worden ist, vollständig oder doch annähernd gewiß; so muß es also als ebenso gewiß gelten, daß für das Firmungssakrament neben der Handauflegung auch die Salbung von Christus selbst angeordnet wurde, daß somit die Firmung nie und nimmer ohne Salbung gültig gespendet werden konnte, daß somit auch Petrus und Johannes, als sie nach dem Berichte der Apostelgeschichte und der allgemeinen Auffassung der Theologen in Samaria dieses Sakrament spendeten, neben der Handauflegung auch eine Salbung anwendeten, beziehungsweise mit der Handauflegung eine Salbung verbanden. Nun setzen wir bei: Diese Annahme hat ihre Schwierigkeiten oder ist wenigstens nicht so leicht glaublich. So wäre man nämlich gezwungen, in den einschlägigen Bericht der Apostelgeschichte einen ganz fremden Nebenumstand gewaltsam hineinzulesen. Milde gesprochen ist es wenigstens weit natürlicher anzunehmen, die Apostel hätten bei jener Gelegenheit und vielleicht noch mehrere Jahre durch einfache Handauflegung den Gläubigen oder Täuflingen den Heiligen Geist mitgeteilt und so das Firmungssakrament gespendet; die Salbung mit Öl oder mit Chrysam sei von den Aposteln oder ihren Amtsnachfolgern erst später auf Grund des Bewußtseins der von Christus verliehenen Machtfülle als ergänzendes und für die Zukunft notwendiges Nebenmoment des Firmungsritus der ursprünglichen Handauflegung beigefügt worden[1]).

[1]) Vgl. Dölger, Das Sakrament der Firmung S. 90 ff.

22. Das in Angriff genommene Argument ist hiemit nicht erschöpft. Selbst angenommen, die Salbung mit Öl und näherhin mit Olivenöl sei von Christus selbst als Ergänzungsmoment der Handauflegung beigegeben worden und die Apostel hätten vom ersten Anfang an bei Spendung dieses Sakramentes neben der Handauflegung auch die Salbung angewendet, so bleibt hier immer noch ein weiterer Fragepunkt, nämlich die Vorweihe des nötigen Salböls oder näherhin deren Ursprung und Notwendigkeit zu erwägen. Diesbezüglich schreibt Pohle[1]: ‚Sobald feststeht, daß die (mit der Handauflegung zusammenfallende, ja identische) Salbung mit Chrisam die nächste Materie der Firmung ist, wissen wir auch, daß der Chrisam (chrisma, μύρον) als materia remota zu gelten hat ... An den Chrisam knüpfen sich zwei Kontroversfragen: die eine bezüglich des Zusatzes von Balsam und die andere hinsichtlich der bischöflichen Vorweihe. In der ersten Frage, ob der Zusatz von Balsam zur Gültigkeit des Sakramentes erforderlich sei, besteht unter den Theologen keine Einigkeit. Während die Thomisten mit der Majorität der übrigen Theologen den Beisatz von Balsam für wesentlich ansehen, da nach der biblischen, patristischen und Kirchensprache das reine Olivenöl nicht chrisma (μύρον), sondern oleum (ἔλαιον) heiße, fordern hingegen viele Skotisten und neuerdings Vitasse, Oswald, Simar u. a. den Balsam lediglich zur Erlaubtheit, nicht zur Gültigkeit der Materie ... Nicht minder unentschieden ist die zweite Frage: Muß der Chrisam die bischöfliche Vorweihe (consecratio chrismatis) erhalten, um gültige Materie zu sein? Als Leitsatz darf man den Ausspruch des Papstes Benedikt XIV. aufstellen (Encycl. Ex quo primum d. 1. Mart. 1756 § 52): Quod itaque extra controversiam est, hoc dicatur: nimirum in Ecclesia latina confirmationis sacramentum conferri adhibito sacro chrismate sive oleo olivarum balsamo mixto et ab Episcopo benedicto ductoque signo crucis per sacramenti ministrum in fronte suscipientis, dum idem minister formae verba pronuntiat. Als wesentlich erklärt wird die Vorweihe vom hl. Thomas und seiner Schule, von Suarez und den meisten neueren Theologen mit der Begründung, daß nicht nur viele Kirchenväter (z. B. Basilius, Cyrillus von Jerusalem, Leo d. Gr.) bloß von „geweihtem Salböl“ sprechen,

[1]) A. a. O. S. 152.

sondern auch Päpste und Synoden die Vorweihe durch den Bischof auf das peinlichste vorschreiben'.

23. Hier sagen wir wieder: Hält man an dem doppelten Lehrpunkte: 1. zur gültigen Spendung der Firmung ist die Vorweihe des Chrisam mit Einschluß der entsprechenden Beimischung unerläßlich notwendig; 2. die nötige Qualifikation der Materie des genannten Sakramentes ist von Christus selbst ein für allemale genauestens festgestellt worden, unverbrüchlich fest; so muß man zugleich annehmen, Petrus und Johannes hätten bei dem bekannten Vorgang in Samaria neben der Handauflegung eigens geweihtes und mit Balsam gemischtes Salböl angewendet und derartiges Öl vielleicht gar eigens aus Jerusalem mitgebracht. Da fragen wir: Wer möchte sich leichten Kaufes zu einer solchen Annahme verstehen? Wäre der oben angedeutete Ausweg d. i. die Annahme, daß der Gottmensch seiner Kirche bezüglich solcher Nebenmomente des Firmungsritus eine wirksame Machtbefugnis hinterlassen und daß die Kirche in diesem Machtbewußtsein zu gegebener Zeit die Vorweihe des einschlägigen Salböls in gedachtem Sinne angeordnet hat, nicht weit einfacher und natürlicher? Ja, die Gegner dieses Ausweges, die zugleich an der Notwendigkeit der Salbung festhalten wollen, werden schließlich, um vollständig konsequent zu sein, auch noch die bei der Weihe des Chrisam angewendeten Gebetsformeln der Hauptsache nach auf Christus selbst zurückführen müssen.

24. Nicht genug. ‚Eine andere Frage ist — so fährt Pohle fort[1]) — ob der Papst einen einfachen Priester wie zur außerordentlichen Spendung des Firmsakramentes, so auch zur feierlichen Weihe des Chrisams bevollmächtigen könne, wie Cajetan und Soto annehmen. Wirklich soll Papst Eugen IV. im Jahre 1444 den lateinischen Missionären in Indien eine solche Vollmacht erteilt haben. Allein wie immer es sich mit dieser nicht unwidersprochen gebliebenen Behauptung verhalten mag, sicher ist, daß nach Ausweis aller Ritualien nur der Bischof, im Morgenlande sogar nur der Patriarch oder Katholikos das Firmsakrament zu konsekrieren imstande ist, eine Tatsache, aus der man die gegründete Vermutung schöpft, daß die Chrisamweihe durch den Bischof nicht zur Erlaubtheit, sondern auch zur Gültigkeit der Materie gehört'. Für unsere Zwecke sind in dieser dunklen Sache zwei Gedanken genau auseinander zu halten. 1. Daß im allgemeinen nur der Bischof das Chrisam gültig zu weihen ver-

[1]) A. a. O. S. 153.

mag und daß deshalb die von einem einfachen und vom Papste in gewöhnlicher Weise bevollmächtigten Priester ohne Anwendung des vom Bischof geweihten Chrisam gespendete Firmung im allgemeinen ungültig wäre, ist nicht zu bestreiten. 2. Aber desgleichen ist nicht so leicht einzusehen, warum der Papst, der den einfachen Priester zur Spendung der Firmung bevollmächtigen kann, vermöge seiner Vollgewalt denselben aus dringenden Gründen nicht auch zur Weihe des Chrisam bevollmächtigen könnte[1]). Die endliche Folgerung aus diesem Tatbestande für unsere Untersuchung liegt auf der Hand. — Bei der Krankenölung tritt dieses Beweismoment, wie sich später zeigen wird, mit erneutem Gewichte auf. Zum Schlusse sei noch bemerkt, daß hier die Frage nach der Tragweite der kirchlichen Gewalt bezüglich des Spenders der Sakramente mit der Frage der kirchlichen Gewalt über die ‚materia remota' der zwei vorbezeichneten Sakramente (Firmung und Krankenölung) in eigentümlicher und in unserer Untersuchung nicht zu übersehender Weise verwachsen erscheint.

25. Ähnlich wie mit der Materie oder mit dem Ritus der Firmung steht es mit dem Ritus oder mit der Materie der Priesterweihe. Bei Pohle[2]) findet sich diesbezüglich folgendes: ‚Die Feststellung der Materie (des Weihesakramentes) wird erheblich durch den Umstand erschwert, daß im Morgenlande von jeher nur die Handauflegung (impositio manus), dagegen im Abendlande seit langem außerdem die „Überreichung der Instrumente" (traditio instrumentorum) gebräuchlich ist. Da wir die Sakramentalität bloß vom Weiheritus der drei obersten Stufen (Episkopat, Presbyterat, Diakonat) behaupten, so hat die Frage nach Materie und Form auch nur für diese dogmatische Bedeutung. In diesem Stücke sind unter den Theologen drei Ansichten im Schwange. — Eine erste, schon von Bonaventura und Petrus Soto, sodann von Morinus, Goar, Martene, Tournely und fast allen neueren Dogmatikern (Perrone, Franzelin, Schwetz, Oswald, Christ. Pesch, Tepe u. s. w.) vertretene Meinung verlegt die Materie ausschließlich in die Handauflegung und erblickt folgerecht in der porrectio instrumentorum eine unwesentliche Zutat der Kirche. — Eine zweite, jetzt veraltete Ansicht suchte mit

[1]) Vgl. Benedict. XIV., De synodo dioeces. l. 7. c. 8. n. 1 et 2; Ballerini-Palmieri, Opus theol. moral. tr. 10 sect. 3 n. 7; Lehmkuhl, Theol. moral. II. n. 93; Dölger a. a. O. S. 108 ff.

[2]) A. a. O. S. 548 f.

Dominikus Soto, Capreolus, Gregor von Valencia, Gonet, Estius u. a. die sakramentale Materie auch der höheren Weihestufen lediglich in der Überreichung der Instrumente und drückte so die Handauflegung auf etwas Unwesentliches (**materia integrans**) herab. — Eine dritte und letzte Meinung, welche von Bellarmin, de Lugo, Hallier, Vasquez, Maldonat, Ledesma, Billuart, Berti, Gotti und neuestens von Billot und Gutberlet verteidigt wird, läßt das Wesen der Materie sowohl in der Handauflegung als auch in der Überreichung der Instrumente bestehen, womit die Wesentlichkeit der Handauflegung anerkannt und die Einseitigkeit der zweiten Ansicht glücklich vermieden wird. Indem sie sich die Argumente beider Theorien zunutze macht, beruft sie sich bezüglich der Handauflegung auf Schrift und Tradition, bezüglich der **traditio instrumentorum** aber auf die lateinische Praxis und das Dekret Eugen IV. Mit der von uns zurückgewiesenen Auffassung liebäugelnd, daß Christus beim Weihesakrament sich mit einer bloß generischen Determination von Materie und Form begnügt und deren spezifische Bestimmung ganz dem Belieben der Kirche anheimgegeben habe, erblickt sie in der **traditio** mehr als eine bloße Veranschaulichung der durch die **impositio** mitgeteilten Weihegnade, nämlich einen wesentlichen Faktor, welcher mit der Handauflegung zu einem moralischen Ganzen sich zusammensetzt'.

26. Als Grundlage für unsere Untersuchung oder für die Argumentation zugunsten der in Frage stehenden Gewalt der Kirche über die Materie der Sakramente dienen auf diesem Gebiete folgende Tatsachen. Der Gebrauch, den Kandidaten des Priestertums bei der Weihe Hostie und Kelch zu überreichen, ist selbst in der lateinischen Kirche, wo er seit langem allgemein in Übung ist, anerkanntermaßen nachapostolischen Ursprungs. In der griechischen Kirche ist dieser Ritus nicht in Übung. Dennoch hat man die Priesterweihe immer, also auch im apostolischen Zeitalter in gültiger Weise vorgenommen; dennoch wird die Priesterweihe der Griechen allgemein als gültig anerkannt. Nie hat der Römische Stuhl oder ein allgemeines Konzil den schismatischen Griechen bei gelegentlichen Verhandlungen über die Wiedervereinigung, ähnlich wie den Anglikanern, eine Wiederholung der Weihen, sei es in absoluter oder in bedingter Weise, nahegelegt oder zugemutet.

27. Angesichts dieser Tatsachen sagen wir: Wer an der Lehre, daß bei allen sieben Sakramenten die gültige Materie von Christus selbst bis ins einzelne genau und unabänderlich festgesetzt worden ist,

unverbrüchlich festhält, der muß allen Widersachern gegenüber in siegreichem Kampfe darauf bestehen, daß nicht etwa bloß in den ersten Jahrhunderten allgemein und in der griechischen Kirche bis heute zur gültigen Priesterweihe die Handauflegung allein hinreichend erscheint, sondern daß auch in der lateinischen Kirche bis auf unsere Zeit herab die Gültigkeit der Priesterweihe durch das Weglassen der Überreichung von Hostie und Kelch nicht ernstlich in Frage gestellt wird. — Sehen wir also zu, mit welchen Mitteln und mit welchem Erfolge man dieser Aufgabe gerecht wird.

28. Pohle[1]) schreibt: ‚Das Hauptargument (für die zweite Ansicht) entnahm man dem Decretum pro Armenis Eugens IV., welches in der Tat lehrt: Sextum sacramentum est ordinis, cujus materia est illud, per cujus traditionem confertur ordo, sicut presbyteratus traditur per calicis cum vino et patenae cum pane porrectionem; diaconatus vero per libri evangeliorum dationem; subdiaconatus vero per calicis vacui cum patena vacua superposita traditionem: et similiter de aliis etc. Wenn zwar dem (unter wörtlicher Verwertung des Opusculum de fidei articulis et septem sacramentis des hl. Thomas verfaßten) Dekrete eine hohe dogmatische Bedeutung zukommt, so darf diese dennoch nicht bis zum Werte einer päpstlichen Kathedralentscheidung überspannt werden, da dasselbe nichts anderes sein will als eine päpstliche Instruktion zur Herbeiführung einer größtmöglichen Konformität des armenischen mit dem römischen Ritus. Daher der bezeichnende Hinweis Eugens IV. auf das römische Rituale, welches doch ebenfalls die von den Armeniern längst geübte Handauflegung vorschreibt (l. c.): Et sic de aliorum ordinum formis, prout in Pontificali Romano late continetur. Schon Benedikt XIV. hatte die Bedeutung der päpstlichen Kundgebung richtig eingeschätzt, wenn er schrieb (De synod. dioeces. VIII. 10. 8.): Necesse est igitur fateri, Eugenium locutum esse de materia et forma integrante, quam optavit ab Armenis superaddi manuum impositioni, jam diu ab illis adhibitae, ut Ecclesiae latinae moribus se accommodarent'[2]).

---

[1]) A. a. O. S. 549.

[2]) Anderweitige und in gewissem Sinne stärkere Gründe für die Abschwächung der Tragweite des fraglichen Erlasses sind beispielsweise bei Alphons Liguori (Theol. moral. l. 6 n. 12) angedeutet.

29. Wir fragen: Ist diese Lösung der vorliegenden Schwierigkeit vollkommen befriedigend? Es steigen ihr gegenüber folgende Bedenken auf. 1. Mit der Bemerkung, es liege hier keine päpstliche Kathedralentscheidung und keine von einem allgemeinen Konzil vollgültig adoptierte Lehrnorm vor, ist die Sache inbetreff gegenwärtiger Untersuchung wahrhaftig nicht ganz abgetan. Muß ja Pohle selbst gestehen, daß dem fraglichen Dekrete eine hohe dogmatische Bedeutung zukommt. 2. Der gelegentliche Hinweis unseres Dekretes auf das **Pontificale Romanum** mag immerhin zu verstehen geben, daß bei dem Presbyterat neben der Überreichung der Opferelemente auch die Handauflegung als notwendiger oder, wenn man will, als grundlegender Bestandteil des fraglichen Weiheritus anzusehen ist. Aber es ist damit bei weitem nicht erwiesen, daß die früher so betonte Überreichung der Instrumente zu einem nebensächlichen Momente herabgedrückt werden dürfe. Warum sollte man nicht die zwei in Frage stehenden Bestandteile des Gesamtritus, wie bei der Firmung Handauflegung und Salbung, als sich gegenseitig ergänzende Wesensteile auffassen können? Es ist, gelinde gesprochen, sehr gezwungen, in einem Dokumente, das, wie das unsrige, ausdrücklich die Lehre von der Materie und Form aller sieben Sakramente besprechen will, bei einem derselben anstatt der wesentlichen Materie nur ein nebensächliches und an sich entbehrliches Moment vorgeführt zu sehen[1]). — Bezüglich des **Pontificale Romanum** mag man immerhin annehmen, daß in demselben neben der Überreichung der Instrumente auch die Handauflegung als wesentlicher Bestandteil und vielleicht als Grundstock des Weiheritus angesehen wird. Aber als alleinwesentlich oder alleingenügend erscheint die Handauflegung dort nicht, denn die Weihekandidaten werden dort offenbar mit Vorbedacht auch zwischen der

---

[1]) Die Theologen, welche den Wert und die Bedeutung des an die Armenier gerichteten Erlasses bezüglich der Kontroverse über die Priesterweihe stark abschwächen, geraten auch mit sich selbst in eine Art Widerspruch. Denn in den Erörterungen über die Sakramente im allgemeinen und über die meisten Sakramente im einzelnen sehen wir bei diesen Theologen ebensogut wie bei den andern dieses Dokument Schritt für Schritt angezogen und zum Beweise für ihre Aufstellungen verwendet. — Auch Klemens VIII. beruft sich in einem Erlasse vom Jahr 1595 über die wesentliche Form der sakramentalen Lossprechung mit Nachdruck auf unser Dekret.

Handauflegung und der Überreichung der Instrumente noch ‚ordinandi', nach letzterer aber sofort ‚ordinati' genannt[1]).

30. Dazu kommt die Praxis, welche in der lateinischen Kirche und namentlich in Rom bei mangelhafter Erteilung der Priesterweihe vorschriftsgemäß eingehalten wird. P. Gottfried von Graun[2]) sagt: A s. Congregatione Rituum sancitum est, si secunda manuum impositio in presbyteratu esset omissa, totam ordinationem sub conditione esse iterandam; si cetera essent omissa, ea suppleri debere. Dabei beruft er sich auf Benedikt XIV.[3]) und dieser verweist in vorliegender Sache auf Gregor IX. (cap. Presbyter)[4]). — Wir sind uns, offen gestanden, über die Bedeutung des Caput ‚Presbyter', sowie über die darauf fußende Praxis und deren Begründung nicht allseitig klar geworden[5]). Pohle weist das dieser Praxis entnommene Gegenargument mit folgenden Worten[6]) ab: ‚Weil jedoch in der Sakramentenspendung unter allen Umständen der Tutiorismus zu befolgen ist, so muß die Kirche bei ihren Weihen praktisch in Gemäßheit der dritten Ansicht verfahren, woraus sich erklärt, daß die etwa ausgelassene traditio instrumentorum nachträglich suppliert, ja unter Umständen die ganze Weihe

[1]) Gutberlet zieht in gegenwärtiger Untersuchung neben den Bestandteilen des Ritus auch die begleitenden Worte und Gebete mitherein und findet darin neue Beweismomente, daß nach dem Pontificale Romanum mit der Handauflegung die Priesterweihe noch nicht abgeschlossen ist. (Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theologie X. S. 290 ff.)

[2]) Institutiones theologiae dogmaticae specialis III. p. 289.

[3]) De synodo dioeces. l. 8 c. 10 n. 13.

[4]) X. l. 1 tit. 16. — Benedikt XIV. rechtfertigt die oben angerufene Bestimmung der Riten-Kongregation also: Quia nonnulli non infimi theologi dixerunt, impositionem manuum, praeambulam porrectioni instrumentorum, simul cum hac in unam coalescere materiam, qua una cum verbis ab Episcopo instrumenta exhibente prolatis, prima confertur sacerdotalis potestatis pars, conficiendi nimirum Corpus Christi; idcirco sacra Congregatio, scite animadvertens, praeviam illam manuum impositionem jam diu antea peractam, non posse moraliter conjungi cum traditione instrumentorum, quae postmodum fieret, ut etiam hujus opinionis in re tanti momenti, rationem aliquam haberet, totam ordinationem sub conditione iterandam praecepit.

[5]) Weitläufiger besprechen diese Praxis Gasparri, De sacra ordinatione n. 1050 n. 1080 seqq.; Ballerini l. c. tract. 10 sect. 7 n. 25 seqq.

[6]) A. a. O. S. 550.

(bedingt oder unbedingt) wiederholt werden muß'. — Wir bemerken zum Ganzen: Eines ist gewiß, wäre der Ritus der Priesterweihe im übrigen noch so genau vollzogen worden, aber eine Überreichung von Hostie und Kelch hätte dabei nicht stattgefunden, so besteht man in Rom auf alle Fälle mit Entschiedenheit auf der Supplierung des vorgenannten Teilritus. Mit dem bloßen Hinweis auf den einschlägigen Tutiorismus läßt sich diese Schwierigkeit nicht gründlich oder allseitig befriedigend beseitigen. Es gibt namhafte Theologen, welche beim Firmungsritus die erste Handauflegung für wesentlich erklären. Dennoch dringt die Römische Praxis im Unterlassungsfalle in keiner Weise auf eine Supplierung dieses Teilritus. Woher das gegenteilige Verhalten bei der Unterlassung der Überreichung von Brot und Wein im Ritus der Priesterweihe?

31. Nun laden wir den Leser zu einem Rückblick ein. Pohle[1]) schreibt: ‚Wenn man diese Argumente (zugunsten der Notwendigkeit der traditio instrumentorum) an der Hand der ersten Theorie prüft, so wird man sich unverholen eingestehen, daß sie auf schwachen Füßen ruhen'. — Wir fragen: Sind denn die in obigen Ausführungen angedeuteten Argumente gar so schwach? Beruht das Vorgehen Pohles und seiner Meinungsgenossen nicht vielfältig auf der Voraussetzung, daß die Kirche durch ihre Anordnungen die Gültigkeit oder Ungültigkeit der Sakramente in keiner Weise zu beeinflussen vermag? Dieses Vorgehen wird aber in gegenwärtiger Untersuchung offenbar zu einer unzulässigen Erschleichung (petitio principii). — Benedikt XIV. macht als Privatgelehrter gelegentlich[2]) die Bemerkung: Haec doctrina (quod Christus materiam et formam Ordinationis non determinavit in specie infima, sed reliquit Ecclesiae illas pro suo lubitu determinare) duas gravissimas offendit difficultates. Primo quippe non satis probatur, quod Christus Dominus praedictam potestatem fecerit Ecclesiae . . . Deinde data Ecclesiae facultate, de qua est sermo, gratis omnino et arbitrario fingitur, quod Ecclesia ea usa fuerit. Dicant enim, ubi et quando, quo seculo, in quo concilio, a quo Pontifice facta sit ejusmodi mutatio. — Auf die letzterhobene Frage antworten wir zunächst: steht es fest, daß die Priesterweihe in den ersten Jahr-

[1]) A. a. O. S. 550.

[2]) De synodo dioeces. l. 8 c. 10 n. 10.

hunderten einzig durch Handauflegung erteilt wurde, so ist die fragliche Veränderung, der zufolge die bloße Handauflegung nicht mehr ausreichend ist, von jenem Träger der kirchlichen Vollgewalt eingeführt worden, der zunächst zur Handauflegung die Überreichung der Instrumente beifügte und dann im Unterlassungsfalle der letzteren eine Wiederholung oder die Supplierung des Unterlassenen unverbrüchlich anordnete. Im übrigen weiß jeder Theologe, daß in der Kirche viele hochwichtige Einrichtungen zurecht bestehen, deren Ursprung in großes Dunkel gehüllt ist. Was sodann den vorgeblichen Mangel an tauglichen Beweisen betrifft, so warnen wir nochmals vor leichtfertiger Unterschätzung des auf den Erlaß Eugens IV. gestützten Argumentes und der Winke, welche das Pontificale Romanum und die Römische Praxis an die Hand gibt.

32. Neben der Firmung und dem Weihesakramente verdient in unserer Frage auch das Sakrament der Krankenölung ernste Aufmerksamkeit. Über die Materie dieses Sakramentes finden sich bei Pohle [1]) folgende Ausführungen. ‚Als „entfernte Materie" der Krankenölung ist reines, vom Bischof geweihtes Olivenöl, als „nächste Materie" die Salbung der Sinne anzusehen . . . Eine nicht unwichtige Frage ist, ob die bischöfliche Vorweihe bloß auf kirchlicher Vorschrift beruht oder nach göttlichem Rechte die Gültigkeit der Materie mitbedingt. Die Beobachtung, daß die kirchliche Tradition von Papst Innozenz I. bis heute in Übereinstimmung mit der einstimmigen Lehre aller Theologen die Ölweihe durch den Bischof fordert, läßt schon erraten, daß die Gültigkeit des Sakramentes selbst auf dem Spiele steht. Vgl. Trid. sess. 14 cap. 1: Intellexit enim Ecclesia, materiam esse oleum ab Episcopo benedictum. Obschon die Frage eine lehramtliche Entscheidung bis jetzt nicht gefunden hat, so dürfte man dennoch in der Praxis wegen Gefahr der Ungültigkeit nur bischöflich geweihtes Krankenöl gebrauchen. Hiemit steht eine Entscheidung Pauls V. (1611) im Einklang, welche die Meinung als temeraria et errori proxima verpönt (Denz. n. 786): quod nempe sacramentum extremae unctionis oleo episcopali benedictione non consecrato ministrari valide possit; eine Bestimmung, nach der die Pfarrer zufolge einer neuen Bestätigung obigen Dekretes durch das hl. Offizium am 14. Sept. 1842 auch im Notfalle sich zu richten haben (Denzinger

[1]) A. a. O. S. 528 ff.

n. 1495). Wenngleich die Ölweihe allen Theologen als ein bischöfliches Vorrecht gilt, so geben sie dennoch mit wenigen Ausnahmen, wie z. B. Suarez (disp. 40 sect. 1 n. 8) zu, daß auch der einfache Priester mit päpstlicher Bevollmächtigung die Weihung gültig vornehmen kann, wie denn die griechischen Presbyter seit unvordenklichen Zeiten mit stillschweigender Zustimmung des Römischen Stuhles das Krankenöl selber weihen. Dies bestätigte ausdrücklich eine Konstitution Klemens VIII. vom 30. August 1595, worin es heißt: Non sunt cogendi presbyteri graeci, olea sancta praeter chrisma ab Episcopis latinis dioecesanis accipere, cum hujusmodi olea ab eis in ipsa oleorum et sacramentorum exhibitione ex veteri ritu conficiantur seu benedicentur'.

33. Dem forschenden Dogmatiker, der entschieden an der Lehre festhält: ‚Die von einem Pfarrer des lateinischen Ritus mit ungeweihtem oder bloß von ihm selbst ohne besondere Bevollmächtigung geweihtem Öl ist nach dem tatsächlichen Bestande der Dinge ungültig; anders steht die Sache beim Pfarrer griechischen Ritus'; kommen unwillkürlich folgende Gedanken. Schreibt man der Kirche oder näherhin dem Oberhaupte der Kirche bezüglich einzelner Sakramente und namentlich auch bezüglich der dabei zu verwendenden Materie innerhalb gewisser Schranken eine über Gültigkeit oder Ungültigkeit entscheidende Dispositionsgewalt zu, so finden alle Zweifel, welche dem Forscher bezüglich der Gültigkeit oder Ungültigkeit der materia remota der Krankenölung auftauchen, eine leichte und naturgemäße Erledigung. Von diesem Standpunkte aus genügt es zu bemerken: Kraft der vorgedachten Dispositionsgewalt fordert die Kirche seit undenklichen Zeiten oder, wenn man will, seit dem apostolischen Zeitalter zur gültigen Spendung dieses Sakramentes eine Vorweihe des zu verwendenden Olivenöls; zugleich hat sie die Form oder die Gebete für diese Vorweihe mit genügender Bestimmtheit angeordnet; im Morgenlande hat sie des weiteren allgemein gestattet, daß diese Vorweihe anstatt vom Bischof vom einfachen Priester vorgenommen werden kann; in der lateinischen Kirche wurde das Recht dieser Vorweihe dem Bischof vorbehalten; allein durch päpstliche Vollmacht kann dieses Recht auch hier dem Priester eingeräumt werden.

34. Wer hingegen die fragliche Dispositionsgewalt über die Sakramente der Kirche allseitig oder vollständig abspricht, der kommt den vorgeführten Fragepunkten gegenüber in mehrfache Verlegenheit. Sollten wirklich alle Punkte, die hier ernstlich in Betracht kommen,

von Christus selbst ganz bestimmt und unveränderlich angeordnet worden sein? Bezüglich der Bevollmächtigung des einfachen Priesters zur gültigen Vorweihe des Krankenöls kehren im Grunde alle Erwägungen oder Schwierigkeiten wieder, die oben bezüglich des ordentlichen und außerordentlichen Spenders der Firmung vorgelegt wurden. Hier ist und bleibt man nach unserem Urteil gezwungen, entweder die Notwendigkeit der ganzen Vorweihe aufzugeben oder dem Oberhaupte der Kirche einen Eingriff in die Bestimmung der **materia remota** einzuräumen, von dem die Gültigkeit des fraglichen Sakramentes abhängt. Mit einem Worte: Ob neben dem ‚vom Bischof geweihten Öl' auch ‚von einem einfachen Priester mit besonderer Bevollmächtigung geweihtes Öl' gegebenen Falles die notwendige und einzig gültige Materie der Krankenölung bildet, ist dem Gutbefinden der Kirche oder des Papstes überlassen[1]).

---

[1]) J. Kern (De sacramento extremae unctionis p. 122) scheint der vorliegenden Schwierigkeit ausweichen zu wollen, indem er auch die von einem einfachen Priester mit besonderer Bevollmächtigung vollzogene Weihe des Krankenöls ‚benedictio episcopalis' nennt. Dies heißt nach unserer Meinung den wahren Tatbestand verhüllen, anstatt demselben offen ins Auge zu sehen. Zudem gebrauchen die authentischen Quellen anstatt der Benennung ‚benedictio episcopalis' mit Vorliebe die Redeform ‚oleum ab Episcopo benedictum', die auf die einschlägige Praxis der Griechen oder auf den betreffenden Ausnahmsfall bei den Lateinern gar nicht anwendbar erscheint. — Mit der offenen Anerkennung des vorliegenden Tatbestandes beseitiget sich auch das von Kern erhobene Bedenken, daß die Kirche der vorgeblichen Dispositionsgewalt über die Sakramente sich in keiner Weise bewußt sei (vgl. Zeitschrift für kathol. Theologie 1907 S. 505). Wie wir gesehen haben, erkennen die Erlässe und die tägliche Praxis der Römischen Kirche auf der einen Seite die von Pfarrern des Griechischen Ritus mit selbstgeweihtem Öl gespendete Krankenölung offen als gültig an und verwerfen ebenso offen die Gültigkeit dieses Sakramentes, wenn es von einem Pfarrer des lateinischen Ritus auf diese Weise gespendet wurde. Wir fragen: Tritt hier das gesuchte Bewußtsein bei den Trägern der obersten Kirchengewalt nicht offen genug zutage? — Nebenher stellen wir hier eine sonderbare Zwischenfrage. Wie, wenn nicht ein einfacher Priester sondern der Bischof selbst, beispielsweise in einem besonderen Notfalle, die Krankenölung spenden wollte und kein geweihtes Krankenöl erreichbar wäre? Könnte der Bischof in diesem Falle die betreffende Weihe nicht, ähnlich wie der Pfarrer des griechischen Ritus, in aller Kürze und mit einer beliebigen Weiheformel vornehmen oder derselben auch gänzlich entraten?

35. Indem wir auf obige Erörterungen über das Weihesakrament zurückblicken und dieselben mit der gewöhnlichen Lehre über die Notwendigkeit der bischöflichen Vorweihe des Krankenöls vergleichen, macht sich bei gar vielen Forschern ein gewisser Mangel an allseitiger Konsequenz bemerkbar. Aus der Doppeltatsache, daß einerseits die Überreichung der Instrumente oder Opferelemente bei der Priesterweihe in der orientalischen Kirche nicht in Übung ist und dieser Ritus auch im Abendlande vor dem siebenten Jahrhunderte sich nicht nachweisen läßt und daß andererseits gegen die Gültigkeit der Priesterweihe bei den Griechen oder im christlichen Altertum ernstliche Bedenken nicht erhoben werden, schließt man beherzt: Also darf man auch heutzutage den vorgedachten Ritus, sei es wo immer oder näherhin selbst für die lateinische Kirche, nicht als wesentlich betrachten. Nun wende man den Blick dem Sakramente der Krankenölung zu. Die Notwendigkeit einer Vorweihe des Krankenöls läßt sich für die ersten christlichen Jahrhunderte durch unmittelbare Zeugnisse nicht erhärten, die Vorweihe dieses Öls von Seite des Bischofs ist bis heute in der orien-

---

Es scheint uns hart, diese Frage, mag man sie im einen oder im anderen Sinne nehmen, im verneinenden Sinne zu erledigen (vgl. J. Kern, De sacram. extrem. unctionis p. 130 seq.). Wer kann hier bei näherem Nachdenken den beachtenswerten Tatbestand verkennen, daß beim Sakramente der Krankenölung die Frage nach der unumgänglich notwendigen Materie mit der Frage nach dem gültigen oder vollberechtigten Spender desselben innigst verwachsen erscheint? Die Richtigkeit dieser Auffassung erscheint in verstärktem Lichte, wenn man die weitere Frage stellt, wer denn eigentlich oder vermöge der ursprünglichen Anordnung Christi berechtigt sei, einem einfachen Priester die Vollmacht, das Krankenöl zu weihen, wirksam zu übertragen; ob dies an und für sich jedem Einzelbischofe oder bloß dem allgemeinen Kirchenoberhaupte zustehe. — Mit Gutberlet (a. a. O. S. 292) könnte man auch die Frage nach der ‚materia proxima' der Krankenölung in Verbindung mit der betreffenden Form mit in diese Untersuchung hereinziehen. Derselbe sagt: ‚Wir haben bei der Firmung und der Ölung dasselbe Verhalten (wie bei der Priesterweihe). Die Ausgestaltung des Ritus dieser Sakramente, wie die Vergleichung mit dem früheren und jetzigen orientalischen Ritus zeigt, hat die Kirche vorgenommen, die Worte bei der Firmung genau präzisiert, die Salbung bei der Ölung in eine Mehrheit von Salbungen mit entsprechend gewählten Worten aufgelöst ... Nachdem die Krankensalbung von der Kirche auf alle Sinne ausgedehnt oder registriert ist, würde die Salbung bloß eines oder zweier Sinne das Sakrament ungültig machen'.

talischen Kirche nicht in Gebrauch. Warum zieht man aus diesem Tatbestande nicht den Schluß: Der Umstand, daß von einem Pfarrer bei der Krankenölung Öl, das die bischöfliche Vorweihe nicht besaß, in Anwendung gebracht wurde, vermag die Gültigkeit der fraglichen Sakramentspendung nicht zu beeinträchtigen? Wer aufrichtig sein will, wird antworten: Was von dieser Schlußfolgerung zurückhält, reduziert sich schließlich auf die Entscheidungen oder Erlässe der Päpste und der Römischen Kongregationen des zweiten christlichen Jahrtausend. — Warum nimmt man in den Erörterungen über die Materie der Priesterweihe auf das bekannte Dekret Eugens IV. und auf die Praxis der Römischen Kirche nicht in gleichem Maße Rücksicht?

36. Es bleibt uns noch das Ehesakrament zu berücksichtigen. Die Materie dieses eigenartigen Sakramentes betreffend findet sich bei Pohle[1]) für unsere Zwecke folgendes: ‚Nicht so weit wie M. Canus weicht Vasquez von der Wahrheit ab, wenn er die Leiber der Ehekontrahenten zur Materie des Ehesakramentes macht, insofern diese durch den äußerlich sichtbaren Ehekontrakt als Form gegenseitig für den heiligen Zweck der Ehe kontraktlich übergeben werden. Denn sowohl der Ehevertrag als das Ehesakrament dreht sich fraglos auch um die Leiber als Gegenstand des Kontraktes, nur daß Vasquez übersah, daß es sich hier höchstens um die entfernte Materie (**materia remota s. circa quam**) handelt, wogegen die nächste Materie (**materia proxima s. ex qua**) nichts anderes als der Ehevertrag selbst sein kann'. Auf Grund dieser Sätze und des ganzen einschlägigen Tatbestandes kommen dem ruhigen Forscher der Reihe nach folgende Gedanken. 1. Wenn die Leiber der Kontrahenten als ‚**materia remota**' des Ehesakramentes gelten können und müssen, so hat man dabei, wie am Tage liegt, nicht so fast an die toten Leiber; sondern an den lebenden Leib oder an die materiell-geistige Person der betreffenden Kontrahenten zu denken. 2. Wie allgemein bekannt ist, hat die Kirche die Gewalt, für die Ehe trennende Hindernisse aufzustellen und sie hat auch in der Tat eine Reihe derartiger Hindernisse aufgestellt. Diese Ehehindernisse drehen sich, näher besehen, fast alle um die Person oder näherhin um die äußeren oder leiblichen Beziehungen der Kontrahenten und somit um das, was in Wirklichkeit und zugestandenermaßen den Gegenstand oder die ‚**materia remota**' unseres Sakramentes bildet. Man denke beispielsweise an

[1]) A. a. O. S. 601.

das zur gültigen Eheschließung festgestellte Lebensalter, an das Hindernis der Blutsverwandtschaft, der Schwägerschaft u. s. w. Die Kirche erlaubt sich also mehrfach in die Materie des Ehesakramentes solche Eingriffe, von denen die Gültigkeit oder Ungültigkeit desselben bedingt ist. 3. Dies scheint zum Erweise jener kirchlichen Dispositionsgewalt, von der wir reden, vollauf zu genügen. Beleuchten oder erhärten wir diese Behauptung durch einen Vergleich mit dem Altarssakramente oder näherhin mit der ‚**materia remota**' desselben. Nehmen wir beispielsweise an, Christus hätte bei der Einsetzung der hl. Eucharistie zu seinen Aposteln gesagt: Zur Herstellung des geheimnisvollen Mahles darf für alle Fälle nur Brot, nicht eine andere Speise, und zwar allgemein genießbares Brot verwendet werden. Näherhin muß das Weizenbrot unter allen Umständen als gültige Konsekrationsmaterie gelten. Wollt ihr aber gelegentlich anstatt des Weizenbrotes auch Roggenbrot und selbst Gerstenbrot gebrauchen oder auf der anderen Seite zur Gültigkeit der Konsekration ungesäuertes Weizenbrot mit Ausschluß des gesäuerten fordern: so sei euch die nötige Gewalt dazu gegeben. Unter dieser Voraussetzung würden unseres Erachtens alle Theologen gestehen: Hier liegt ein Fall vor, den Pohle und seine Meinungsgenossen für durchaus unzulässig erklären. Die Anwendung auf das Ehesakrament oder die Kraft des angezogenen Vergleiches liegt auf der Hand.

37. Der ganze Sachverhalt ändert sich im wesentlichen nicht, wenn man beim Ehesakramente anstatt der ‚**materia remota**' oder der weniger zusagenden Anschauungs- und Ausdrucksweise des Vasquez die ‚**materia proxima**' oder die jetzt fast allgemein angenommene Anschauungs- und Ausdrucksweise über die Materie und Form des siebenten Sakramentes unserer Untersuchung zugrunde legt. Hören wir diesbezüglich wieder Pohle[1]: ‚Die allein haltbare Ansicht geht von der unbestreitbaren Voraussetzung aus, daß wie die Materie, so auch die Form des Ehesakramentes im Ehevertrage selbst gelegen ist. Und zwar sind die Worte (bezw. Zeichen) insofern die Materie, als sie die kontraktliche Übergabe der Leiber (**traditio**) bezeichnen, während sie zugleich insofern die Form ausmachen, als sie die Annahme der Leiber (**acceptatio**) bezeichnen'. — Mit Rücksicht auf die kirchlichen Ehehindernisse hängt es ein für alle Male von dem Willen oder der Anordnung der Kirchengewalt ab, ob gegebenen Falles

[1]) A. a. O. S. 603.

oder bei diesen bestimmten Eheprätendenten die Übergabe des eigenen Leibes an den Nebenpart, beziehungsweise der an sich ernstliche Versuch dieser Übergabe, in Wirklichkeit gültig oder ungültig ist und ob somit unter den gegebenen Umständen das Ehesakrament gültig und wirklich oder bloß zum Schein vollzogen wird. Hat beispielsweise der Bräutigam das 14. Lebensjahr noch nicht vollendet, so kann von seiner Seite beim besten Willen wegen der einschlägigen Verordnung der Kirche eine gültige Übergabe seines Leibes an die Braut und das davon abhängige Ehesakrament nicht zustande kommen. Das Gegenteil würde zugestandenermaßen eintreffen, wenn das einschlägige Ehehindernis nicht bestünde oder durch kirchliche Dispens behoben worden wäre. — Wir fragen: Was fehlt da noch zu jener Dispositionsgewalt über die Gültigkeit und Ungültigkeit der Sakramente oder näherhin der einschlägigen Materie im Sinne unserer Untersuchung?

38. Pohle[1]) entgegnet: ‚Um zu verstehen, wie die Kirche die Ungültigmachung des Ehesakramentes ohne Änderung seiner Materie und Form erreicht, ist zu bedenken, daß die Gültigkeit des Sakramentes ganz und gar von der Gültigkeit des Ehekontraktes abhängt. Indem die gesetzgebende Gewalt der Kirche unmittelbar den Kontrakt ergreift, entzieht sie mittelbar dem Sakramente die Unterlage. Die Gültigkeit des Ehekontraktes aber hängt nicht einzig und allein von der freien Willkür der Ehekontrahenten ab, sondern auch von dem Willen Gottes, der sich auf dreifache Weise offenbaren kann: im bloßen Naturgesetz, im positiv-göttlichen Gesetz, im Kirchengesetz. Hieraus entspringen drei Arten von trennenden Ehehindernissen: naturrechtliche (z. B. Impotenz, Irrtum, Nötigung), solche göttlichen Rechtes (z. B. ligamen), kirchenrechtliche (z. B. Klandestinität, Religionsverschiedenheit, Schwägerschaft). Mithin ist zur Gültigkeit des Ehesakramentes erforderlich, daß die Kontrahenten weder naturrechtlich noch jure divino noch kirchenrechtlich zum Eheschließen für unfähig (personae inhabiles) erklärt seien, in welchem Falle der etwa versuchte Ehekonsens selbst in seiner Wurzel null und nichtig wäre (consensus inefficax). Hieraus erklärt sich leicht, inwiefern die Kirche durch Aufstellung trennender Ehehindernisse die sakramentale Materie und Form unangetastet läßt; denn Materie und Form des Ehesakramentes ist nur der gültige Ehekonsens seitens befähigter Personen, weil jeder ungültige Ehevertrag eo ipso kein Sakrament sein

[1]) A. a. O. S. 603.

kann. Umgekehrt kann die Kirche trotz ihrer etwaigen Verbote, wie z. B. bei bloß aufschiebenden Hindernissen (impedimenta prohibentia), die Sakramentalität der Ehe überall da nicht hintertreiben, wo ein gültiger Ehevertrag zustande kommt; denn beide Begriffe sind nur zwei verschiedene Formalitäten einer und derselben Sache'.

39. In diesen Ausführungen vermögen wir eine wahrhaft befriedigende Lösung der vorliegenden Schwierigkeit oder eine durchschlagende Zurückweisung des oben vorgeführten Argumentes nicht zu erblicken. Vor allem ist auf die Schwierigkeit oder auf das Argument, das die ‚materia remota' im Sinne des Basquez zum Ausgangspunkte nimmt, nicht genügend Rücksicht genommen. Diesbezüglich würde Pohle entgegnen: Gültige ‚materia remota' des Ehesakramentes sind nicht die Leiber von zwei beliebigen Eheprätendenten, sondern näherhin die Leiber solcher Personen, die allseitig d. i. nach dem Naturrechte, nach dem positiv-göttlichen Rechte und nach kirchlichem Rechte zur gegenseitigen Ehe befähigt sind. So und nur so hat es Christus selbst gewollt und ein für alle Male angeordnet. — Wer so spricht, den kann man also beim Worte nehmen: Ein Moment der bezeichneten Materie, wovon die Gültigkeit des Sakramentes abhängt, nämlich die Ehebefähigung nach kirchlichem Rechte ist und bleibt somit von Christus selbst dem Belieben oder der Bestimmung der Kirche überlassen; und dies genügt vollauf zur Stichhaltigkeit des vorliegenden Argumentes. Greifen wir, um die Sache näher zu beleuchten, auf einen oben angezogenen Vergleich zurück. Der Gegenstand des Vergleiches liegt in der Annahme, Christus hätte es der Entscheidung der Kirche anheimgestellt, ob Weizenbrot im allgemeinen oder bloß ungesäuertes Weizenbrot die gültige Materie der eucharistischen Konsekration zu bilden habe. Um für diesen Fall die einschlägige Dispositionsgewalt der Kirche zu verhüllen und auch so noch alle notwendigen Wesenselemente des Altarssakramentes auf eine unmittelbare Einsetzung Christi zurückzuführen, könnte jemand im Sinne des von Pohle vertretenen Lösungsversuches also sagen: Die von Christus im einzelnen bestimmte Konsekrationsmaterie ist genau gesprochen nicht Weizenbrot, sondern ‚von der Kirche gebilligtes Weizenbrot'. Wer sieht nicht sofort, daß wir hier anstatt einer genügenden Lösung der Schwierigkeit nur eine Art Verschlimmerung des wahren Tatbestandes vor uns hätten?

40. Doch halten wir uns beim Ehesakramente an die ‚materia proxima' im Sinne der jetzt fast allgemein angenommenen Auf-

fassung. Pohle selbst gesteht, ja betont am Schlusse der oben angeführten Erwiderung, daß unter Christen ‚Ehekontrakt' und ‚Ehesakrament' nur zwei Formalitäten einer und derselben Sache und somit vollkommen untrennbar sind. Daraus folgern wir: Also bedeutet jeder unmittelbare Einfluß auf die Gültigkeit des Ehekontraktes unter Christen auch einen unmittelbaren Einfluß auf das Ehesakrament und auf dessen Gültigkeit. Wir können also die Ausdrucksweise, durch Aufstellung trennender Ehehindernisse werde dem Ehesakramente nicht unmittelbar nahegetreten, sondern ‚bloß mittelbar' die Unterlage entzogen, nicht ganz billigen. — Am allerwenigsten steht dieser Ausweg für das später eigens zu berücksichtigende Ehehindernis der Klandestinität ungehindert offen. — Wer bei der Auffassung der ‚materia proxima' des Ehesakramentes, die jetzt als die gewöhnliche zu gelten hat, stehen bleibt, kommt bezüglich unserer Untersuchung zu folgendem Schlusse: Die ‚materia proxima et necessaria' des Ehesakramentes ist die gegenseitige Übergabe der Leiber seitens zweier getauften und zur prätendierten Ehe allseitig befähigten Personen; ob aber die betreffenden Personen in Wirklichkeit allseitig befähigt seien und ob somit die von ihnen versuchte Übergabe tatsächlich eine gültige sei, hängt nicht allein von Christus und seinen unmittelbaren Anordnungen, sondern mehrfach von der freien Gesetzgebung der Kirche ab. — Bedenkt man, um jede Ausflucht abzuschneiden, daß die Kirche der Aufstellung positiver Ehehindernisse summo jure sich gänzlich enthalten könnte, so erscheint der Vergleich mit der freien Wahl zwischen ‚Weizenbrot im allgemeinen' und ‚ungesäuertem Weizenbrot' als ausschließlich gültiges Konsekrationselement auch hier zutreffend.

III. Die Form der Sakramente.

41. Über die Form der Sakramente und deren Urheber äußert sich L. Habert[1]) mit einem gewissen Gefühle von Sicherheit also: Christus Dominus quorundam sacramentorum, nempe Baptismi et Eucharistiae, materiam et formam determinavit in specie . . . Certum est, formas aliorum quinque sacramentorum non ita determinatas fuisse, sed Christum reliquisse Ecclesiae determinandum, quae oratio adhibe-

[1]) Theologia dogmatica et moralis, tract. de sacram. in genere c. 7.

retur pro Confirmatione, Ordinatione et extrema Unctione, quaeve proferrentur verba pro sacramentis Poenitentiae et Matrimonii, modo per ea sufficienter exprimeretur effectus illorum sacramentorum. Nach einer Seite hin ist es klar, was Habert in diesen Sätzen feststellen will. Wir können es noch deutlicher also ausdrücken. Indem die menschliche Sprache eine große Auswahl von Worten und Redewendungen bietet, um die Bedeutung eines sakramentalen Ritus und die Wirkungen der einzelnen Sakramente genügend zu bezeichnen, so hat der Heiland als Urheber der Sakramente bei den meisten aus ihnen es der Kirche anheimgestellt, unter den vielen möglichen und tauglichen Redewendungen oder Formen eine bestimmte auszusuchen und dem jeweiligen Spender des betreffenden Sakramentes an die Hand zu geben. Somit müssen jene Formen, welche auf Anordnung der Kirche tatsächlich allgemein gebraucht werden, jedenfalls als gültig oder genügend angesehen werden. — Aber nach einer anderen Seite hin entbehren Haberts Worte der wünschenswerten Bestimmtheit. Nach all dem bleibt nämlich die wichtige Frage offen: Hat die Kirche, welche nach dem Willen ihres Stifters für die betreffenden Sakramente eine bestimmte und vielleicht die allerpassendste Form festgesetzt hat, nebenher auch die Gewalt überkommen, mit Erfolg zu bewirken, daß die von ihr gewählte und vorgeschriebene Form unter den gegebenen Umständen allein gültig ist und somit alle bedeutend abweichenden Formen, obwohl sie a priori nicht als ungenügend erscheinen, auf Grund der einschlägigen Anordnung der Kirche als ungenügend und ungültig zu betrachten wären. Dazu käme zum Abschluß des Ganzen noch die Nebenfrage: Hat die Kirche im Bewußtsein ihrer Macht vielleicht tatsächlich da oder dort innerhalb gewisser Grenzen von der letztbezeichneten Dispositionsgewalt Gebrauch gemacht? — Unsere Aufgabe ist es nun, diese Fragepunkte möglichst aufzuklären.

42. Der gebildete Theologe denkt hier sofort an die bekannte Streitfrage, ob beim Bußsakramente neben der indikativen Absolutionsformel auch die deprekative gültig und wirksam sei. P. Christian Pesch erörtert diese Frage einläßlich und stellt dabei insbesondere auch den Satz auf: Ecclesia potest praecipere unam formam tamquam unice validam[1]). Zur Erklärung und Begründung

[1]) Praelectiones dogmaticae tom. VII. n. 294 (ed. 2). — Gemeint ist die ausschließliche Gültigkeit der forma absolutionis indicativa im

dieſes Satzes bringt der gefeierte Dogmatiker folgendes vor. Imprimis forma deprecativa tunc tantum valida esse potest, si ob circumstantias habet sensum indicativum. Jamvero hunc sensum habet, quia ecclesia eum formae materialiter deprecativae adnexuit, similiter ac si in aliquo regno lege statueretur, ut omnes judices ferrent sententiam his verbis: ‚Absolvat te rex' vel: ‚Puniat te rex tali vel tali poena'; hac enim lege supposita omnes homines, non obstante forma deprecativa, intelligerent veram sententiam ferri. Unde e contra si ecclesia declarat, illam formam non jam habendam esse legitimam, eo ipso cessant verba deprecatoria secundum communem acceptionem habere sensum indicativum[1]). Etwas ſpäter folgen bei Peſch die wohl abgemeſſenen Sätze: Ecclesiam revera praecepisse formam indicativam pro latinis constat tum ex conc. trid. tum ex rituali rom., num vero per hoc praeceptum sublatus sit valor formae deprecativae, non plane certum est, et pauci theologi negant, licet plurimi affirment[2]). — Orientalibus vero Ecclesia nunquam formam indicativam generaliter et simpliciter praescripsit. Imo cum pluries in conciliis ageretur de unione graecorum cum latinis, nunquam dubitatio mota est de validitate absolutionis, quam graeci verbis deprecativis dabant[3]).

43. Wer mit den vorgeführten Sätzen und den beigegebenen Erklärungen Ernſt macht, kommt naturgemäß zu dem Schluſſe: In Betreff des Bußſakramentes hat Chriſtus ſeiner Kirche die Vollmacht gegeben, nach eigenem Gutbefinden wirkſam zu beſtimmen, ob und inwieweit neben der indikativen Abſolutionsformel auch die deprekative Formel gültig ſei. — Pohle erkennt die Daten, von denen Peſch ausgeht, bereitwillig an, ſucht aber den vorliegenden Knoten auf andere Weiſe zu entwirren. Er ſchreibt[4]): ‚In der lateiniſchen Kirche iſt durch das Dekret Eugen IV., durch das Tridentinum und das

Gegenſatz zur forma absolutionis deprecativa. Übrigens lautet der Satz ſo allgemein, daß er an und für ſich auch auf die Formen anderer Sakramente ausgedehnt werden könnte.

[1]) Ganz ähnlich urteilt in gegenwärtiger Sache Lehmkuhl (Theol. moral. I. n. 269.

[2]) L. c. n. 296.

[3]) L. c. n. 297. [4]) A. a. O. S. 429.

Römiſche Rituale die indikative Formel: Ego te absolvo etc. vorgeſchrieben und jetzt wohl allein gültig, obſchon die Kirche eine andere Formel als die jetzt gebräuchliche, wie z. B. die früher übliche: Sis a me absolutus per ministerium meum, entweder geſtatten oder gar gebieten könnte. Letzteres ſcheint unbezweifelbar. Denn wenn auch der Kirche keine Gewalt zuſteht, die von Chriſtus eingeſetzten Formen der Sakramente weſentlich abzuändern, ſo kann ſie doch in unſerem Falle dem Prieſter, falls er einer anderen als der kirchlich vorgeſchriebenen Abſolutionsformel ſich bedienen wollte, die (in ihrer Macht ſtehende) Jurisdiktion entziehen und ſo die Ausſpendung des Bußſakramentes in der Wurzel ... unmöglich machen ... Viel dornenvoller erſcheint jedoch die quaestio juris, ob die indikative Formel ... nach dem poſitiven Willen Chriſti derart zur Gültigkeit der Abſolution gefordert werde, daß der Gebrauch deprekativer Formeln unter allen Umſtänden die Ungültigkeit des Bußſakramentes nach ſich zöge'. Nachdem dann unſer Auktor in letztberegter Frage jenen Forſchern recht gegeben hat, die behaupten, die deprekative Abſolutionsformel ſei in den früheſten Jahrhunderten nicht bloß bei den Griechen oder im Morgenlande, ſondern auch im Abendlande allgemein im Gebrauche geweſen, die Gültigkeit dieſer Formel könne ſomit jedenfalls nicht für alle Fälle und unter allen Umſtänden bezweifelt werden, fügt er bei[1]): ‚Daß aber die lateiniſche Kirche die Gültigkeit der griechiſchen Abſolutionsform nicht beanſtandet, dafür beſitzen wir im Erlaß des Papſtes Klemens VIII. im Jahre 1595 einen Beleg, wornach er den griechiſch-unierten Geiſtlichen in Süditalien ... zwar die Erlaubnis erteilte, im Notfalle die Lateiner zu abſolvieren, aber nur unter der Bedingung, daß ſie dabei die zu Florenz 1439 von Eugen IV. feſtgeſetzte indikative Formel der Römiſchen Kirche gebrauchten. Allein der Papſt fügt ſofort hinzu: Et postea, si voluerint, dicant orationem illam deprecativam, quam pro forma hujus absolutionis dicere tantum consueverunt. Der Zuſatz beweiſt zweierlei: einmal, daß die unierten Griechen damals für gewöhnlich ausſchließlich die deprekative Abſolutionsform anwendeten; ſodann, daß der Papſt gegen dieſen Ritus, ſolange ſie unter ſich waren, keine grundſätzlichen Bedenken erhob'. Dabei verweiſt Pohle ausdrücklich auf Peſch und ſcheint ſomit mit dieſem die Anſchauung zu teilen, daß die Abſolution griechiſcher Pfarrer, falls

[1]) A. a. O. S. 432.

ſie lateiniſchen Pönitenten gegenüber die einſchlägige Weiſung des Papſtes übertreten ſollten, nicht gültig wäre. Ein bedeutſamer Unterſchied zwiſchen Peſch und Pohle liegt darin, daß letzterer allem Anſcheine nach die Ungültigkeit der fraglichen Losſprechung nur auf dem Wege des Entziehens der Jurisdiktionsgewalt erklärlich findet, während erſterer dem Kirchenoberhaupte eine gewiſſe Dispoſitionsgewalt über die Gültigkeit oder Ungültigkeit gewiſſer Abſolutionsformeln zuerkennt. Ähnlich wie Pohle denkt und argumentiert auch Saſſe[1]): Er ſchreibt: **In potestate Ecclesiae esse certam formam absolutionis ita praescribere, ut alias, etiam ex natura sua nondum invalidas reddat, extra dubium est, eo quod possit absolutionem sic conantem ipso facto jurisdictione destituere.**

44. Bei Saſſe finden wir in dieſem Stücke zunächſt eine ungenaue Ausdrucksweiſe. ‚Zur Strafe des Ungehorſams dem Prieſter beim Gebrauche einer unterſagten Abſolutionsformel die Jurisdiktion entziehen‘ und ‚eine an und für ſich nicht ungültige Abſolutionsformel zu einer ungültigen machen‘ ſind genau beſehen keineswegs vollkommen gleichbedeutende Begriffe oder Redewendungen. Ferner ſcheint es uns gewiß zu ſein, daß Papſt Klemens VIII., deſſen Erlaß hier vor allem in Betracht kommt, den Pfarrern oder Prieſtern des griechiſchen Ritus in Unteritalien namentlich für den höchſten Notfall oder für die Todesſtunde ſelbſt den Gläubigen des lateiniſchen Ritus gegenüber die nötige Jurisdiktionsgewalt unter keiner Bedingung entzogen wiſſen wollte[2]). Für ſolche Fälle erweiſt ſich alſo der von Pohle und Saſſe ausgedachte Verſuch, den vorliegenden Knoten zu entwirren, als unzureichend oder bedenklich. Somit bleibt die Auffaſſung von Peſch in ihrem Rechte.

45. Was wir bisher über die Abſolutionsformel geſagt haben, führt für unſere Zwecke zu folgendem Ergebnis. Wer an der Lehre, Chriſtus ſelbſt habe bei allen Sakramenten die Materie und Form im weſentlichen nach allen Seiten hin genau beſtimmt, unverbrüchlich feſthält, den drängen die vorliegenden Tatſachen oder wenigſtens die offenſichtlichſten unter ihnen zu dem Schluſſe: Chriſtus hat bei Einſetzung des Bußſakramentes zwiſchen ‚Abſolutionsworten mit indikativer Prägung‘ und ‚Abſolutionsworten mit deprekativer Prägung‘ nicht unterſchieden. Daher muß im Munde des Prieſters, dem es

[1]) De sacramentis tom. II. p. 207.

[2]) Vgl. Concil. Trid. sess. 14. cap. 7.

an der nötigen Jurisdiktion und Intention nicht gebricht, sowohl die eine als die andere Absolutionsform gültig und wirksam sein; und die Kirche hat nicht die Macht, diesbezüglich etwas zu ändern oder einen haltbaren Riegel vorzuschieben, außer auf dem Umwege der Jurisdiktionsentziehung[1]). So denken in der Tat offen Pohle und Sasse. — Jene Theologen, die der Kirche und ihren Anordnungen in diesem Stücke ein entscheidendes Eingreifen zuschreiben und näherhin die Anwendung einer deprekativen Absolutionsformel in der lateinischen Kirche nach dem jetzigen Stande der Dinge mit Pesch[2]) aller Wahrscheinlichkeit nach für unwirksam erklären und diese Annahme ohne weiteres auch auf die Priester des griechischen Ritus, sofern sie beispielsweise im Notfalle einen Gläubigen des lateinischen Ritus mit der bei ihnen gebräuchlichen Formel absolvieren wollten, ausgedehnt wissen wollen, sind folgerichtig genötigt, der Kirche rücksichtlich der Gültigkeit oder Ungültigkeit einer bestimmten Absolutionsformel eine entscheidende Dispositionsgewalt zuzuerkennen.

46. Die Frage über die unabänderlich notwendige Form bei der Firmung, bei der Priesterweihe und bei der Krankenölung ist mit der Frage über die ‚materia proxima' der genannten Sakramente so innig verwachsen, daß die Untersuchung über die Form dieser Sakramente für unsere Zwecke neben den Ergebnissen der Untersuchungen in Betreff der Materie neue Momente von Bedeutung nicht zu bieten vermag. Etwas anders stehen die Dinge beim Ehesakramente. Die Berücksichtigung des trennenden Ehehindernisses der Klandestinität, das von dem Konzil von Trient aufgestellt wurde[3]) und den übrigen Ehehindernissen gegenüber eine eigenartige Stellung einnimmt, haben wir eigens für den Fragepunkt über die Form der Sakramente auf-

[1]) Es dürfte sich empfehlen, diese Folgerung wieder durch den oben angezogenen Vergleich mit der eucharistischen Konsekrationsmaterie zu beleuchten. Nach allgemeiner Anschauung hat die Kirche nicht die Macht zu bewirken, daß nur ungesäuertes Weizenbrot im Gegensatze zum gesäuerten gültig konsekriert werden kann. Der Grund hievon ist in dem Umstande zu suchen, daß Christus bei der Einsetzung der Eucharistie zwischen gesäuertem und ungesäuertem Brote nicht unterschieden hat. Die Anwendung auf die Absolutionsformel liegt auf der Hand.

[2]) Nach Pesch teilt die große Mehrzahl der Theologen diese Anschauung. — Die gekünstelte Erklärung, die Pohle und Sasse versuchen, haben wir sonst nirgends gefunden.

[3]) Sess. 24 cap. 1 de ref. matrim.

gespart. Dieses Hindernis ist keineswegs von der Person der Kontrahenten oder von den körperlichen Gegenbeziehungen derselben hergenommen, sondern es setzt ganz unmittelbar beim Vorgang der Eheschließung selbst ein. Während man bezüglich der übrigen Ehehindernisse mit einem gewissen Schein von Wahrheit behaupten kann, daß sie das Ehesakrament oder näherhin die Materie und die Form desselben nur von ferne oder mehr indirekt berühren, liegen die Dinge hier wesentlich anders. Das Hindernis der Klandestinität als solches setzt bei den Eheprätendenten alles, was an und für sich zum Zustandekommen einer gültigen Ehe und somit auch des Ehesakramentes erfordert ist, als wahrhaft vorhanden voraus und bestimmt ganz direkt und unmittelbar hinsichtlich der Eheschließung selbst: Die in Frage stehenden Brautleute können an diesem Orte und unter den gegebenen Umständen ohne Gegenwart des eigenen Pfarrers oder seines Stellvertreters und zweier Zeugen einen gültigen Ehekonsens nicht geben und somit ohne die vorbezeichnete Förmlichkeit das Ehesakrament nicht vollziehen oder auf gültige Weise gegenseitig sich spenden[1]). Wäre an dem betreffenden Orte das einschlägige **Caput ‚Tametsi'** des Tridentinum nicht in Kraft oder hätte das Kirchenoberhaupt für diesen Fall von diesem Ehehindernisse dispensiert, so würde das Sakrament auch ohne die bezeichnete Förmlichkeit zustande kommen. Wir fragen: Hat die Kirche durch diese einschneidende Verordnung nicht offen genug gezeigt, daß sie die Gültigkeit des Ehesakramentes und näherhin die Gültigkeit der **‚acceptatio corporum per signum externum contrahentium'**, die von den Theologen gemeinhin als Form des Ehesakramentes angesehen wird[2]), ganz unmittelbar und direkt beeinflussen kann? — Tatsächlich wurde in Trient bei den Vorberatungen über das Ehehindernis der Klandestinität gegen die Einführung desselben von mehreren Vätern und Theologen mit großem Nachdruck das Bedenken erhoben, daß der Kirche über die Gültigkeit oder Ungültigkeit der von Christus eingesetzten Sakramente keine Dispositionsgewalt zusteht. Schließlich haben sich die Väter über dieses und über

---

[1]) Bekanntlich gelten nach der richtigen und nunmehr allgemein gewordenen Auffassung die Ehekontrahenten selbst als Spender des Ehesakramentes.

[2]) Wie Pohle über diesen Lehrpunkt d. h. insbesondere über die Form des Ehesakramentes sich ausdrückt, kann man aus der oben (n. 37) ausgeschriebenen Stelle ersehen.

manche andere Bedenken hinweggesetzt[1]). — Was unsere Zwecke betrifft, ist soviel gewiß: Die vollständig allgemein klingende Behauptung, daß der Kirche bezüglich der Gültigkeit oder Ungültigkeit der Sakramente in keinem Punkte und in keiner Richtung ein direktes und unmittelbares Dispositionsrecht zukommt, steht hier vor einer Schwierigkeit, die ernst genommen werden muß und bis jetzt eine allseitig befriedigende Lösung nicht gefunden hat.

Rückblick.

47. Ein aufmerksamer Rückblick auf die sorgfältig zusammengetragenen und übersichtlich geordneten Beweismomente berechtigen unseres Erachtens zu dem Schlusse: Die Lehre, der Urheber der Sakramente des Neuen Bundes habe seinen Aposteln und ihren Nachfolgern die Gewalt hinterlassen, innerhalb gewisser ziemlich eng gezogener Grenzen Anordnungen zu erlassen, von denen neben der Erlaubtheit auch die Gültigkeit der betreffenden Sakramentsspendung abhängt, kann billiger Weise nicht als ganz und gar unwahrscheinlich oder gar als verwerflich (*censura dignum*) hingestellt werden; man darf derselben vielmehr einen so bedeutsamen Grad von Wahrscheinlichkeit zuschreiben, daß sie von der theologischen Forschung bei auftauchenden Kontroversfragen ernstlich zu berücksichtigen ist. — Wir sagten absichtlich ‚innerhalb gewisser ziemlich eng gezogener Grenzen'; denn daß man in solchen Dingen leicht zu weit gehen kann, liegt am Tage. So wäre es, um auf bestimmte Punkte zurückzugreifen, nach

[1]) Vgl. Benedict. XIV. de synodo dioeces. l. 8. cap. 12; Palaviccini, Geschichte des tridentinischen Konziliums Buch 22 Kap. 4; Buch 23 Kap. 5 u. 9. — Aus den Berichten, die uns zu Gebote stehen, konnten wir zwei Stücke mit hinlänglicher Bestimmtheit entnehmen. 1. Hinsichtlich der allgemein gehaltenen Frage, ob die Kirche die Gültigkeit der Sakramente in mancher Hinsicht direkt zu beeinflussen vermöge, waren die Ansichten der Debattanten geteilt. 2. Bei den Ausführungen der Redner zeigte sich in dieser Sache nicht selten ein gewisser Mangel an Klarheit der Gedanken und Bestimmtheit des Ausdrucks. — Infolgedessen ist aus den vorliegenden Berichten über diese Debatten für unsere Untersuchungen kaum etwas Namhaftes zu entnehmen.

unserem Urteil zu weit gegangen, wenn man allen Ernstes die Behauptung vertreten wollte: Es ist und bleibt der Wahl der Kirche oder ihres Oberhauptes überlassen, ob das Sakrament der Firmung, beispielsweise in einem bestimmten Zeitalter oder in einem bestimmten Teile oder Ritus der Gesamtkirche, durch einfache, von keinerlei Salbung begleiteten Handauflegung; oder aber, beispielsweise in einem andern Zeitalter oder in einem andern Erdteile oder Ritus, durch bloße Salbung ohne jegliche Handauflegung und somit, ähnlich wie die Krankenölung, allenfalls auch mit Hilfe eines langen Pinsels gültig gespendet werden kann. Ein gleiches Urteil fällen wir über folgende Behauptungen. Es ist dem Belieben der Kirche anheimgestellt, ob sie die Diakonatsweihe und die Priesterweihe durch einfache Handauflegung mit entsprechenden Gebetsformen; oder vielmehr die erstere durch Überreichung des Evangelien-Buches und die letztere durch Überreichung von Hostie und Kelch abgesehen von jeder Handauflegung erteilen wolle. Was sodann die Wirklichkeit betrifft, so erteilt die Kirche mit lateinischem Ritus tatsächlich seit mehr als einem Jahrtausend die Priesterweihe einfach durch Überreichung der vorgedachten Opferelemente; während dieser nämliche Weihegrad im frühesten Altertum überall durch bloße Handauflegung fortgepflanzt wurde und dieser Weihemodus in der griechischen Kirche heute noch in voller Kraft fortbesteht[1]). — Noch gewagter und ganz unzulässig wäre die historisch-dogmatische und auf die Form des Altarssakramentes bezügliche Behauptung: Die Kirche hat mit Erlaubnis und Bevollmächtigung ihres Stifters in vielen Ländern d. h. überall dort, wo eine entsprechende Liturgie im Gebrauch ist, die sakramentale Kraft, die Opferelemente in den Leib und das Blut Christi zu verwandeln und so das geheimnisvolle Sakrament herzustellen, von den im Einsetzungsberichte enthaltenen Worten Christi ‚das ist mein Leib' — ‚das ist der Kelch meines Blutes' auf ein von ihr selbst verfaßtes und unter dem Namen ‚Epiklese' bekanntes Gebet, gültig und wirksam übertragen[2]).

[1]) Diese Anschauungen über den Einfluß der Kirche auf die Gültigkeit oder Ungültigkeit der Sakramente sind es, die Benedikt XIV. in seinen einschlägigen Ausführungen (l. c. l. 8. c. 10. n. 10) vor Augen hat und ablehnt. Die gemäßigteren Anschauungen zugunsten der fraglichen Dispositionsgewalt, und namentlich die Fragen über die Notwendigkeit der Vorweihe des Krankenöls und über die hierarchische Stellung des erforderlichen Weihefunktionärs hat er nicht geziemend berücksichtigt.

[2]) Ähnliche Gedanken äußert neuestens Dr. Buchwald in seiner

48. Dagegen scheinen uns folgende und ähnliche Aufstellungen, weil sie sich innerhalb wohlgemessener Grenzen halten, einer ruhigen und ernsten Erwägung würdig zu sein. Für das Sakrament der Firmung hat Christus selbst ein für alle Male eine wahre Handauflegung als Grundritus und somit als unentbehrlich und unabänderlich festgestellt. Somit reicht dieser Ritus zur Spendung des genannten Sakramentes in Vereinigung mit einer genügenden Form an und für sich aus. Allein der Urheber dieses Sakramentes hat der Kirche und ihrer Oberleitung nebenher die Vollmacht hinterlassen, den Ritus der Handauflegung durch Beifügung einer entsprechenden Salbung in dem Sinne zu ergänzen, daß die einfache Handauflegung unter der Voraussetzung, daß die Kirche von der letztgedachten Gewalt tatsächlich Gebrauch gemacht hätte, nicht mehr ausreichend bliebe. Noch gemilderter ist die Lehre: Christus selbst hat ursprünglich für die Firmung Salbung und Handauflegung (und allenfalls sogar Salbung mit vorgeweihtem Salböl) für alle Zeiten als unerläßlichen Gesamtritus angeordnet. Aber zu bestimmen, ob das Salböl notwendig einer Vorweihe bedürfe oder ob die nötige Vorweihe desselben nicht auch von einem Priester der zweiten Ordnung im Unterschiede zum Bischof vorgenommen werden könne, blieb im vorerklärten Sinne dem Gutbefinden der Kirche anheimgestellt. — Ähnlich kann man bezüglich der Priesterweihe die Handauflegung mit entsprechender Form als Grundritus aufgefaßt wissen wollen; nebenher aber der Kirche

Schrift ‚Die Epiklese in der römischen Messe' (Wien 1907) mit den Worten: ‚Die heutige Praxis, welche die Konsekrationsworte (nämlich: das ist mein Leib) als wesentlich annimmt, wird durch diese historische Untersuchung (nämlich: ob in frühester Zeit nicht auch in der römischen Liturgie die Konsekrationskraft in einer nunmehr ausgefallenen Epiklese ruhte) gar nicht berührt; Christus hat bezüglich der Form der Sakramente ja nur das Wesentliche, die Grundlinien festgelegt, und wie die kirchliche Übung zweifellos beim Bußsakramente im zwölften Jahrhundert von der deprekativen zur indikativen Form übergegangen ist, so hat auch die Anschauung bezüglich der Eucharistie im Laufe der Jahrhunderte mannigfachen Wechsel erfahren' (S. 6 Anmerk. 2). — Dagegen stellt Pohle (a. a. O. S. 282) die in seinem Sinne für alle Zeiten und Gegenden berechnete These auf: ‚Durch das priesterliche Aussprechen der Einsetzungsworte: dies ist mein Leib — dies ist mein Blut, wird Christus sofort auf dem Altare gegenwärtig, so daß die Einsetzungsworte sicher auch Wandlungsworte sind. Fidei proximum saltem'.

im vorerklärten Sinne die Gewalt zusprechen, diesen Grundritus durch Überreichung der Opferelemente mit Beigabe entsprechender Worte zu ergänzen.

49. Dieser Anschauungsweise gegenüber verliert die Einwendung, welche von der unmittelbaren Einsetzung aller Sakramente durch Christus hergenommen wird, um wenig zu sagen, ihre entscheidende Kraft. Fassen wir beispielsweise das Sakrament der Firmung näher ins Auge. Auch unter der Voraussetzung, daß zum Grundritus der Handauflegung das Nebenmoment der Salbung oder zu dem aus Handauflegung und Salbung zusammengesetzten Grundritus das Moment der Vorweihe des Salböls durch Anordnung der dazu von Christus berechtigten Kirchenvorsteher als notwendig hinzugekommen wäre, kann man mit Recht behaupten: Christus hat nicht bloß durch seinen Opfertod die an dieses Sakrament geknüpften Gnaden insgesamt verdient; er hat auch zunächst die Idee des fraglichen Sakramentes in seinem Geiste entworfen und dann den Plan äußerlich ausgeführt, indem er den ordentlichen und den außerordentlichen Spender desselben bestimmte und zugleich die inneren Bestandteile des sakramentalen Ritus in Zeichen und Wort der Hauptsache nach anordnete. Mehr — so glauben wir mit Grund behaupten zu dürfen — ist nicht erforderlich, um einfachhin sagen zu können und sagen zu müssen: Dieses Sakrament ist von Christus und nicht von der Kirche oder von den Aposteln eingesetzt worden[1]).

[1]) Vgl. De Lugo, De sacram. in gen. disp. 7. n. 28—36. — J. Kern argumentiert in der Zeitschrift für kathol. Theol. 1907 (S. 704) gegen einen neueren Schriftsteller in Frankreich und seine eigenartige Theorie über den Ursprung der Sakramente also: ‚Ein Herrscher trifft für immerwährende Zeiten die Anordnung, um das Reich hervorragend verdiente Männer sollen durch gewisse Vorrechte ausgezeichnet werden. Die Verleihung dieser Vorrechte solle durch ein feierliches, genau fixiertes Zeremoniell geschehen. Mit der Feststellung des Zeremoniells betraut er sein Ministerium und billigt im Voraus dessen Bestimmungen. In diesem Falle würde kein Mensch sagen: der Herrscher hat das Zeremoniell, durch das jene außerordentlichen Vorrechte verliehen werden, unmittelbar selbst eingesetzt; jedermann würde behaupten, er habe es mittelbar, durch sein Ministerium getan. Das Gleiche gilt in Bezug auf die Sakramente‘. — Diese Argumentation oder dieser Vergleich trifft jene Auffassung über den Ursprung der Sakramente, die wir hier im Auge haben, in keiner Weise oder wenigstens nicht lebensgefährlich. Wir stellen dem angezogenen Ver-

50. Auf ähnliche Weise kann das aus dem beschränkenden Beisatze des Tridentinum ‚**salva eorum (i. e. sacramentorum) substantia**' entnommene Gegenargument entkräftet werden. Die betreffende Stelle haben wir eingangs [1]) wörtlich angeführt. Der Kirchenrat beabsichtigt in derselben festzustellen, daß ihm bezüglich der Sakramente und deren Ausspendung oder Verwaltung das Recht zu verschiedenen Anordnungen zusteht. Unter diesen Umständen hat der beschränkende Beisatz ‚**salva eorum substantia**' unmittelbar den Zweck, jenes Gebiet zu bezeichnen, auf dem sich in diesem Stücke die kirchliche Gesetzgebung ungehindert und ganz unzweifelhaft bewegen darf. Möglichst genau zu bestimmen, wozu die Kirche auf diesem Gebiete nicht berechtiget sei, liegt dagegen keineswegs in der Absicht unserer Stelle. — Doch betrachten wir den vorliegenden Beisatz in sich selbst etwas genauer. Die Bedeutung des in Frage stehenden Wortes ‚**substantia**' ist, wenn man allenfalls vom Gebiete der aristotelischen Metaphysik absieht, keineswegs eine ganz starre und allseitig bestimmte, sondern das Wort zeigt eine gewisse Dehnbarkeit. Wollen die Vertreter der von Pohle in Schutz genommenen Lehranschauung aus dem vorliegenden Beisatz des Tridentinum ein wirksames Argument herleiten, so müssen sie zeigen, Substanz bedeute hier den ‚vollen Inbegriff aller irgendwie wesentlichen oder notwendigen Momente' der fraglichen Sache. Dieser Nachweis ist nicht so leicht zu führen. Warum kann das fragliche Wort im oben gekennzeichneten Zusammenhange nicht auch etwas enger und somit im Sinne von ‚Grundstock' oder ‚Kern' der Sache genommen werden? Unter dieser Voraussetzung verliert das Argument den gemildeteren Formen der abweichenden Lehrmeinung gegenüber seine Kraft.

51. Ein mehr äußeres Argument mag man darin erblicken, daß Pohle die in seiner These ausgesprochene Lehre als ‚**sententia communis**' bezeichnet. — Der Forscher frägt: Wie liegen die Dinge

---

gleiche einen zweiten gegenüber. Ein Papst entwirft die Idee und die Statuten der Skapulierbruderschaft und bereichert sie mit Ablässen und stellt als notwendigen Aufnahmsritus die Einkleidung mit dem Skapulier ein für alle Male fest; nebenher überläßt er es der Ablaß-Kongregation, wenn es zuträglich erscheinen sollte, auch noch die Einschreibung ins Bruderschafts-Album zur gültigen Aufnahme in die Bruderschaft für notwendig zu erklären. Wir fragen: Wer ist der Urheber und zwar der unmittelbare Urheber der Bruderschaft? Wohl doch der Papst.

[1]) Vgl. n. 1 (S. 43 dieses Jahrgangs).

in dieser Hinsicht der Wirklichkeit nach; und welches Gewicht ist diesem äußern Argumente beizumessen? — Daß die Theologen, die vor der Zeit des Tridentinum lebten, über die Frage, womit wir uns beschäftigen, vielfach sehr freie Ansichten äußerten, ist allbekannt. Schanz schreibt[1]: ‚Die Tradition (über die Frage, ob Christus die einzelnen Sakramente nach ihrem Wesen nur allgemein (in genere) bestimmt oder auch im einzelnen (in specie) festgestellt habe, ist nicht vom Anfange an ganz gleichlautend. Deshalb legen auch die Thomisten, welche die unmittelbare Einsetzung am nachdrücklichsten verteidigen, der Kirche die Jurisdiktionsgewalt bei, gewisse Bedingungen und Anordnungen aufzustellen, durch welche die Gültigkeit der Sakramente berührt wird'. Unter den nachtridentinischen Theologen finden sich vor allem sehr viele, die bei Besprechung des Lehrpunktes über den Ursprung der Sakramente zwischen mittelbarer und unmittelbarer Einsetzung durch Christus nicht unterscheiden und namentlich die eigenartige Nebenfrage, womit wir uns hier beschäftigen, gar nicht ausdrücklich stellen. Was sodann die Theologen betrifft, die unsere Frage offen aufwerfen, zeigt sich bei näherem Zusehen, daß es gar manchem nicht gelungen ist, den eigentlichen Fragepunkt mit gehöriger Genauigkeit und Bestimmtheit herauszuheben. Als Beleg mag die oben[2]) ausgehobene Stelle des L. Habert dienen. Deshalb kann das Urteil der betreffenden Theologen nicht hoch gewertet werden. Dazu bleibt ein neuer Umstand zu erwägen. Die allermeisten von denen, die sich mit Pohle offen gegen die freiere Lehrmeinung aussprechen, bekämpfen diese Lehrmeinung entweder einzig oder doch ganz hauptsächlich in jener Gestalt, die wir oben[3]) als allzu frei oder allzu uneingeschränkt bezeichnet haben; die mildeste und vorsichtigste Ausgestaltung der freieren Lehrmeinung wird von den meisten ganz übersehen oder wenigstens nicht genug beachtet[4]). — Bei anderen Theologen endlich, und dazu rechnen wir Christ. Pesch, vermißt man in unserer Angelegenheit eine allseitig durchgeführte Beständigkeit. Denn während sie dort, wo sie unsere Frage im allgemeinen und ausdrücklich besprechen, d. i. in der Abhandlung über die Sakramente im allgemeinen, in klaren Worten

---

[1]) Die Lehre von den hl. Sakramenten S. 114.

[2]) Vgl. n. 41.

[3]) Vgl. n. 48.

[4]) Schon oben (n. 47 Anmerk.) haben wir in diesem Sinne über Benedikt XIV. eine Bemerkung einfließen lassen.

für die strengere Lehrmeinung sich aussprechen, reden sie an anderen Stellen d. i. bei der einläßlicheren Behandlung der einzelnen Sakramente, wie in der Frage über die Gültigkeit oder Ungültigkeit der deprekativen Absolutionsformel oder in der Frage über die Notwendigkeit der Vorweihe des Krankenöls und über den Funktionär dieser Weihe, mehr oder weniger offen solchen Ansichten das Wort, die sich mit der allgemein gehaltenen Verwerfungsthese der freieren Lehrmeinung nicht wohl zusammenreimen lassen.

52. Mehr im besondern folgendes. La Croix, ein ebenso reichhaltiger als vielbenützter Moralist, äußert sich gelegentlich[1]) also: Dicendum cum Innoc. IV., Serar., Arcud., Bellarm., Lugo, Amic., quos citat et sequitur Dicast. . . . item cum Aversa, Arr., Haun., Bosco aliisque plurimis, Christum tantum in genere determinasse materiam et formam Ordinum, volendo fieri per signa et verba repraesentativa potestatis conferendae, reliquisse autem ulteriorem determinationem Ecclesiae, tamquam habenti publicam authoritatem circa res sacras, quae pro graecis presbyteris determinavit manuum impositionem cum sua forma, pro latinis, saltem posterioribus temporibus, etiam traditionem patenae cum pane et calcis cum vino. — Alphons von Liguori, Kirchenlehrer und Moralist ersten Ranges, schreibt[2]): Quaeritur, an materia et forma omnium sacramentorum fuerint a Christo Domino in specie determinatae. Certum est, Christum in specie determinasse materiam et formam Baptismi et Eucharistiae. Dubium igitur vertit quoad alia sacramenta. Prima sententia probabilis negat, et hanc tenent Bellarm., Salm., Lugo, Holzmann, Croix. Item S. Bonav., Alensis et Morinus apud Juenin. — Tournely[3]) führt in unserer Frage zwei verschiedene Ansichten vor und schließt mit den Worten: Utraque (sententia) suos habet catholicos defensores, utramque probabilem judicamus: quam quisque voluerit, eligat et sequatur. — Gotti[4]) spricht, ganz ähnlich wie der hl. Alphons, von

[1]) Theol. moral. l. 6. p. 2. n. 2135.

[2]) Theologia moral. l. 4. n. 12.

[3]) Praelectiones theologicae, tract. de sacr. in gen. art. 4. concl. 3.

[4]) Theologia scholastico-dogmatica, tract. de sacram. in gen. q. 2. dub. 2. n. 6.

zwei sich gegenüberstehenden Lehrmeinungen, ohne sich für die eine oder für die andere zu entscheiden. — L. Habert nennt, wie wir oben[1]) gehört haben, die Lehre, daß Christus die Form von fünf Sakramenten nicht im einzelnen bestimmt habe, geradezu gewiß. Unmöglich hätte der wohlbelesene Mann auf der einen Seite so verfänglich und auf der anderen Seite mit solcher Sicherheit sprechen können, wenn er den äußeren Stand der einschlägigen Lehrmeinungen nicht ähnlich wie La Croix beurteilt hätte. — Bei de Augustinis[2]) lesen wir: Nonnulli doctores arbitrati sunt, materiam et formam quorundam sacramentorum . . . nonnisi in genere fuisse a Christo constitutas; alii vero *communius* tenent, eum omnium sacramentorum essentiales partes in specie constituisse. Nebenher bemüht sich dieser gewichtige Theologe unserer Zeit nachzuweisen, daß Bellarmin nur mit Unrecht von vielen für die freiere Lehrmeinung in Anspruch genommen wird[3]). — Sasse, ebenfalls ein Theologe der neuesten Zeit, begnügt sich, die strengere Lehrmeinung als die wahrscheinlichere hinzustellen[4]). — So steht die Qualifikation, die Pohle seiner These gegeben hat (sententia communis), nicht auf festen Füßen.

53. Das Gesamtergebnis unserer Erörterungen fassen wir in vier Punkte zusammen. 1. Keiner von den ungezählten Theologen, die in unserer Kontroverse die mildere Ansicht abweisen und bekämpfen, hat alle Momente oder Behelfe, die in unserer Frage Berücksichtigung verdienen, vollständig in Betracht gezogen. 2. Mehrere von den zugunsten der fraglichen Ansicht vorgeführten Beweise mögen, einzeln und rein für

---

[1]) Vgl. n. 41.

[2]) De re sacramentaria tom. I. p. 167 (ed. 2).

[3]) Trotz der Gegenbemerkungen, die de Augustinis zu machen weiß, bleibt es wahr, daß bei Bellarmin (De sacr. Ord. l. 1. c. 9. in fine) zu lesen ist: Credibile est, Dominum instituisse istas omnes materias ordinum non quidem in particulari, sed generatim monendo Apostolos, ut ordines conferrent per ceremoniam instrumentorum, quibus significaretur eorum potestas. Aus diesen Worten läßt sich leicht die Lehre herauslesen, die La Croix in der oben angeführten Stelle dem berühmten Kontroversisten zuschreibt.

[4]) L. c. tom. I. p. 128. — Überdies hat Pohle selbst in der oben (n. 25.) ausgeschriebenen Stelle eine Reihe namhafter Theologen aus älterer und neuerer Zeit vorgeführt, die, um seinen Ausdruck zu gebrauchen, mit der von ihm bekämpften Lehre liebäugeln.

ſich genommen, geringfügig erſcheinen. So legen wir beiſpielsweiſe den dem Eheſakramente entnommenen Argumenten wegen der auffallenden Sonderſtellung dieſes Sakramentes keine beſondere Bedeutung bei. Allein verflicht man alles zu einem überſichtlichen Ganzen, ſo nimmt ſich die Sache anders aus. 3. Der Lehrpunkt über die Dispoſitionsgewalt inbetreff des außerordentlichen Spenders der Firmung ſteht mit voller Sicherheit feſt. Mag man auch der Gegenbemerkung, daß der Spender der Sakramente nicht den inneren Beſtandteilen derſelben beizuzählen iſt, eine gewiſſe Berechtigung zuerkennen, ſo ergibt ſich aus dem vorliegenden Tatbeſtande immer noch ein ſtarkes Analogie-Argument für die analoge Frage über die Materie und die Form der Sakramente als ſolche. 4. Annähernd gewiß iſt nach unſerem Urteile auch jener Beweis, der von der Frage über die Vorweihe des Chriſam und die Vorweihe des Krankenöls und über den Funktionär dieſer Vorweihe ausgeht. Hier wagen wir insbeſondere den Satz aufzuſtellen: Die allgemein als wohlgeſichert geltenden Lehrpunkte, daß der einfache Pfarrer, der mit ungeweihtem Olivenöl die Krankenölung vornimmt, das genannte Sakrament ungültig ſpendet; daß die Vorweihe des Krankenöls in der griechiſchen Kirche vom einfachen Prieſter oder Pfarrer gültig vollzogen wird, in der lateiniſchen Kirche hingegen dies nicht ohne weiteres, wohl aber mit beſonderer Bevollmächtigung des Papſtes geſchehen kann; laſſen ſich nur auf Grund jener kirchlichen Vollgewalt, die in Frage ſteht, wirkſam feſthalten und genügend rechtfertigen. Wer in der aufgerollten Kontroverſe an der ſtrengeren Anſicht ſtarr feſthält, der wird ſich ſchließlich gezwungen finden, die Vorweihe des Krankenöls durch den Biſchof oder durch einen eigens bevollmächtigten Prieſter, abweichend von der großen Mehrzahl der Theologen[1]) und von den einſchlägigen Römiſchen Erläſſen[2]), immer und überall für entbehrlich zu erklären.

---

[1]) Vgl. S. Alph. a Liguori, Theol. moral. l. 6. n. 709; Lehmkuhl, Theol. moral. II. n. 570; J. Kern, De sacramento extremae unctionis p. 118 seqq.

[2]) Vgl. oben n. 32 u. Lehmkuhl, Theol. moral. II. n. 507.

Die Definition des Konzils von Vienne: Substantia animae rationalis seu intellectivae vere ac per se humani corporis forma.

Von **Bernhard Jansen** S. J.

Die Art und Weise, sagt der hl. Augustin, wie Leib und Seele sich verbinden und ein einheitliches Lebewesen bilden, ist ganz wunderbar und läßt sich von keinem Menschen erfassen[1]). Zwei ganz verschiedenen Welten angehörende Substanzen, die unabhängig von einander fortdauern und sich weiter betätigen können, wachsen zu einer Person zusammen. Dasselbe eine Ich ist es, das fühlt und denkt, das sinnliche Auge schaut unmittelbar die Welt der sinnfälligen, ausgedehnten Körper und doch dringt das geistige Auge durch den Schleier der wandelbaren Erscheinungen hindurch bis in das Reich der unveränderlichen, unerschaffenen Ideen.

Was Wunder also, wenn das Verhältnis der Seele zum Leibe seit der Trichotomie Platos bis auf den psycho-physischen Parallelismus unserer Tage zu jenen Problemen der Philosophie zählte, die von jeher die Geister am meisten beschäftigt haben?

Doch die Frage nach der Natur des Menschen ist vor allem auch eine theologische: nicht nur weil der Mensch von Gott in die übernatürliche Ordnung erhoben und deshalb Materialobjekt der Theologie ist, nicht nur, weil in den Glaubensquellen wiederholt von seinen wesentlichen Teilen die Rede ist, sondern vor allem auch, weil das menschgewordene Wort die volle menschliche Natur angenommen

[1]) De civ. Dei lib. 21 c. 10.

sich genommen, geringfügig erscheinen. So legen wir beispielsweise den dem Ehesakramente entnommenen Argumenten wegen der auffallenden Sonderstellung dieses Sakramentes keine besondere Bedeutung bei. Allein verflicht man alles zu einem übersichtlichen Ganzen, so nimmt sich die Sache anders aus. 3. Der Lehrpunkt über die Dispositionsgewalt inbetreff des außerordentlichen Spenders der Firmung steht mit voller Sicherheit fest. Mag man auch der Gegenbemerkung, daß der Spender der Sakramente nicht den inneren Bestandteilen derselben beizuzählen ist, eine gewisse Berechtigung zuerkennen, so ergibt sich aus dem vorliegenden Tatbestande immer noch ein starkes Analogie-Argument für die analoge Frage über die Materie und die Form der Sakramente als solche. 4. Annähernd gewiß ist nach unserem Urteile auch jener Beweis, der von der Frage über die Vorweihe des Chrisam und die Vorweihe des Krankenöls und über den Funktionär dieser Vorweihe ausgeht. Hier wagen wir insbesondere den Satz aufzustellen: Die allgemein als wohlgesichert geltenden Lehrpunkte, daß der einfache Pfarrer, der mit ungeweihtem Olivenöl die Krankenölung vornimmt, das genannte Sakrament ungültig spendet; daß die Vorweihe des Krankenöls in der griechischen Kirche vom einfachen Priester oder Pfarrer gültig vollzogen wird, in der lateinischen Kirche hingegen dies nicht ohne weiteres, wohl aber mit besonderer Bevollmächtigung des Papstes geschehen kann; lassen sich nur auf Grund jener kirchlichen Vollgewalt, die in Frage steht, wirksam festhalten und genügend rechtfertigen. Wer in der aufgerollten Kontroverse an der strengeren Ansicht starr festhält, der wird sich schließlich gezwungen finden, die Vorweihe des Krankenöls durch den Bischof oder durch einen eigens bevollmächtigten Priester, abweichend von der großen Mehrzahl der Theologen[1]) und von den einschlägigen Römischen Erlässen[2]), immer und überall für entbehrlich zu erklären.

---

[1]) Vgl. S. Alph. a Liguori, Theol. moral. l. 6. n. 709; Lehmkuhl, Theol. moral. II. n. 570; J. Kern, De sacramento extremae unctionis p. 118 seqq.

[2]) Vgl. oben n. 32 u. Lehmkuhl, Theol. moral. II. n. 507.

Die Definition des Konzils von Vienne: Substantia animae rationalis seu intellectivae vere ac per se humani corporis forma.

Von **Bernhard Jansen** S. J.

Die Art und Weise, sagt der hl. Augustin, wie Leib und Seele sich verbinden und ein einheitliches Lebewesen bilden, ist ganz wunderbar und läßt sich von keinem Menschen erfassen[1]). Zwei ganz verschiedenen Welten angehörende Substanzen, die unabhängig von einander fortdauern und sich weiter betätigen können, wachsen zu einer Person zusammen. Dasselbe eine Ich ist es, das fühlt und denkt, das sinnliche Auge schaut unmittelbar die Welt der sinnfälligen, ausgedehnten Körper und doch dringt das geistige Auge durch den Schleier der wandelbaren Erscheinungen hindurch bis in das Reich der unveränderlichen, unerschaffenen Ideen.

Was Wunder also, wenn das Verhältnis der Seele zum Leibe seit der Trichotomie Platos bis auf den psycho-physischen Parallelismus unserer Tage zu jenen Problemen der Philosophie zählte, die von jeher die Geister am meisten beschäftigt haben?

Doch die Frage nach der Natur des Menschen ist vor allem auch eine theologische: nicht nur weil der Mensch von Gott in die übernatürliche Ordnung erhoben und deshalb Materialobjekt der Theologie ist, nicht nur, weil in den Glaubensquellen wiederholt von seinen wesentlichen Teilen die Rede ist, sondern vor allem auch, weil das menschgewordene Wort die volle menschliche Natur angenommen

[1]) De civ. Dei lib. 21 c. 10.

hat. Darum hat denn auch das höchſte kirchliche Lehramt wiederholt ſeine unfehlbaren Entſcheidungen über dieſen Gegenſtand abgegeben.

Die wichtigſte und grundlegendſte unter allen iſt die Definition des Konzils von Vienne im Jahre 1311 unter Klemens V.: **substantia animae rationalis seu intellectivae vere et per se humani corporis forma est**; alle ſpätern kirchlichen Entſcheidungen wiederholen, mehr oder minder wörtlich, dieſes dogmatiſche Dekret. Theologen und vorab katholiſche Philoſophen verſchiedenſter Richtungen und Schulen ziehen aus ihm die weitgehendſten Folgerungen.

Bis vor wenigen Jahrzehnten lag über der durch das Konzil getroffenen Irrlehre ein tiefes Dunkel. Was war die Veranlaſſung der Definition? Wer wurde verurteilt? Worin beſtand die Irrlehre? Bislang lauter offene Fragen. Erſt ſeitdem Ende der 70er Jahre die Quodlibeta Olivis zufällig wieder aufgefunden worden ſind und P. Ehrle in den 80er Jahren ſeine Aktenſtücke ‚Zur Vorgeſchichte des Konzils von Vienne' (Arch. f. Lit. u. Kirchenq. des Mittelalters II III), ferner die ‚Beiträge zur Geſchichte der mittelalterlichen Scholaſtik. II. Der Auguſtinismus und der Ariſtotelismus in der Scholaſtik gegen Ende des 13. Jahrh.' (a. a. O. V), ‚Die Spiritualen' (a. a. O. II III IV) und ‚John Peckham über den Kampf des Auguſtinismus und Ariſtotelismus in der zweiten Hälfte des 13. Jhs.' (Zeitſchr. f. kath. Theologie XIII [1889] 172 ff.) veröffentlicht hat, iſt es möglich geworden, auf obige Fragen eine irgendwie befriedigende Antwort zu geben.

Vorliegende Arbeit ſucht dies nun auf Grund des angegebenen Materials und der Lehre der damaligen Scholaſtiker: Bonaventura, Albertus Magnus, Thomas, Henricus Gandavenſis und Skotus zu tun.

Unſer Thema lautet alſo: Was hat das Konzil direkt definiert und welches iſt der Sinn dieſer Definition? Zur Beantwortung dieſer Frage muß zuerſt ein Überblick über die Entwicklung und Bedeutung der Begriffe ‚Form und Materie' in der Scholaſtik gegeben, dann im zweiten Teil die in Rede ſtehende Irrlehre vorgelegt werden; am Schluß wollen wir kurz die theologiſch-philoſophiſchen Theſen ins Auge faſſen, die ſich aus der definierten Glaubenslehre über das Verhältnis der Seele zum Leibe ergeben: die **Conclusiones theologice certae**. Wenn der erſte Teil etwas länger ausgefallen iſt, als es urſprünglich geplant war, ſo möge man das einem Nebenzwecke zugute halten, den wir dabei verfolgten. Mit Hilfe der Veröffentlichungen des P. Ehrle, die aber bis jetzt leider noch zu wenig

verwertet wurden, und einer 1900 erschienenen, vortrefflichen Monographie des bekannten Löwener Professors M. de Wulf ‚Le traité de unitate formae de Gilles des Lessines' wollen wir nämlich die ebenso häufige als unbegründete Behauptung[1]) etwas näher beleuchten: Die thomistische Lehre von der Konstitution des Menschen ist in der Scholastik stets die vorherrschende, zur Zeit des Konzils aber die einzig maßgebende gewesen.

I. Die Entstehung und Bedeutung der Begriffe Materie und Form in der Scholastik bis zum Konzil.

1. Die scholastische Lehre bis zum hl. Thomas. — Die Lehre, die das Verhältnis der Seele zum Körper als das der Form zur Materie, des Aktes zur Potenz darstellt, ist ganz und gar aristotelischer Herkunft. Bekanntlich überkam das christliche Abendland den Aristoteles von den Arabern und Juden der pyrenäischen Halbinsel, aber nicht den unverfälschten Aristoteles, sondern den von neuplatonischen und pantheistischen Zutaten stark durchsetzten. Kein Wunder, nachdem er erst ins Syrische, von da ins Arabische übertragen und dann noch von einem pantheisierenden Avicenna, Averroes und Ibn Gebirol erklärt war. Merkwürdiger Weise waren gerade die Partien über die Konstitution des Menschen bis zur Unkenntlichkeit entstellt, ja geradezu karrikiert: der arabisch-jüdische Aristoteles vertrat die Mehrheit der Formen, spaltete die eine vernünftige Seele in die vegetative, sinnliche und geistig-pantheistische oder ließ auch den Geist aus Materie und Form bestehen. — Daher erklären sich die wiederholten kirchlichen Verbote: Nec libri Aristotelis de naturali philosophia nec Commentaria legantur publice vel privatim, hieß es zum erstenmal 1209 auf einem Pariser Provinzial-Konzil und wurde in der Folgezeit noch oft von den Päpsten eingeschärft. Indes alle Verbote fruchteten nichts, die neuen Ideen hatten nun einmal gezündet, selbst in den Köpfen der Theologen der Universität von Paris hatten sie sich festgesetzt. Wiederholt, 1228 und 1231, führte Gregor IX. gegen sie Klage, daß sie besser den Aristoteles als die Väter kännten und sich mehr mit arabisch-griechischer Philosophie als Theologie abgäben.

[1]) Vergl. z. B. Dr. Schneid, Materie u. Form in der Scholastik S. 196 ff.

Fruchtbaren Nährboden fanden sie namentlich bei den Vertretern der älteren Augustiner-Schule, die sich für ihre rationes seminales, die Mehrheit kompleter Substanzen im Menschen und die Zusammensetzung der Seele aus Materie und Form auf den hl. Augustin berief. Die Verquickung und Verschmelzung dieser verschiedenen Einflüsse schuf den sog. Augustinismus des 13. Jahrh., der bis auf Albert den Großen und Thomas von Aquin, wenn auch zum Teil abgeschwächt, die Grundanschauung der damaligen Psychologie bildete. Nach Professor Mandonnet O. P.[1]) und de Wulf[2]) läßt sie sich in folgende fünf Sätze zusammenfassen: 1) Die Materie hat vor jeglicher Information ihre Wirklichkeit (actualité imparfaite). 2) In der Materie ruhen die rationes seminales d. h. eine Menge unvollkommener, aber wahrer Formen, die sich unter dem Einflusse der Naturkräfte zu vollkommenen Formen entwickeln. 3) Zusammensetzung der geistigen Wesen aus Materie und Form. 4) Identität der Substanz der Seele mit ihren Fakultäten. 5) Mehrheit der Wesensformen im Menschen. — Vereinzelt nahm man auch Dreiheit der Seelen an.

Dank der reineren Texte und getreueren Übersetzungen lernte man allmählich den echten Aristoteles kennen. Was tat man nun? Man suchte das alte Reis dem neuen Stamm einzupfropfen: mehrere vollkommene Substanzen, womöglich Seelen, sollten sich friedlich einander unterordnen, ähnlich wie die inkomplete, bestimmungslose, peripatetische Materie der einen geistigen Seele. So lehrte noch Alexander v. Hales, † 1245, der bereits die Blüteperiode der Scholastik einleitet: die Seele ist während ihrer Vereinigung mit dem Körper nicht nur seine substanziale Form, sondern außerdem noch eine vollkommene Substanz, wie auch der Körper eine abgeschlossene fertige Substanz ist und doch noch von der Seele informiert wird[3]). (S. Theol. q. 59 n. 2 § 1).

Wie tiefe Wurzeln der Augustinismus geschlagen hatte, bezeugt am besten der hl. Bonaventura[4]). Er wurde mit dem hl. Thomas

---

[1]) Siger de Brabant, Fribourg (Suisse) 1899 p. LXVI.

[2]) Le traité ‚De unitate formae' de Gilles des Lessines p. 15.

[3]) S. Theol. p. II q. 59 membr. II.

[4]) Vgl. Phil. Jahrb. Bd. 13 (1900) u. Bd. 21 (1908) ‚Die Lehre von Materie und Form bei Bonaventura' und vor allem das gelehrte Scholion in der neuen Bonaventura-Ausgabe (Quaracchi) tom II. p. 92 sqq.

am gleichen Tage, 23. Oktober 1257, in Paris zum Doktor der Theologie promoviert, erklärte zu gleicher Zeit mit ihm die libri sententiarum, hatte auch das Allerwesentlichste der neuen Lehre, daß nämlich Leib und Seele zwei unvollständige Substanzen sind und sich gegenseitig ergänzen, in sein System aufgenommen; im übrigen aber blieb er seinem Lehrer Alexander v. Hales treu. Er unterscheidet der Sache nach, wie später Skotus, eine materia primo prima, secundo prima et secunda. Seine materia prima deckt sich insofern mit der aristotelisch thomistischen materia prima, als sich ihr Seinsgehalt in ihrer vollständigen Potenzialität erschöpft, ist aber insofern von ihr verschieden, als sie aus sich schon einen Seinsakt besitzt und sich auch mit den geistigen Formen verbinden kann, mithin auch in der Seele und den Engeln sich findet. Die materia secundo prima ist Träger der Schwere und Ausdehnung, die materia secunda endlich die bereits von der Form informierte. Die eine geistige Seele verbindet sich mit dem bereits organisierten Körper, der in sich die zahllosen rationes seminales birgt[1]). — Die Notwendigkeit der Wesensformen im menschlichen Körper begründet er mit dem Hinweis auf seine Unvollkommenheit: Quanto forma est spiritualior, tanto est plurium operationum principium, sed anima sensibilis est forma valde spiritualis, ergo est principium multiplicis operationis. Sed corpus datum est ad subministrandum, ergo necesse est, quod corpus est aptum ad diversas operationes, sed non est aptum ad diversas operationes nisi per diversas virtutes nec ad diversas virtutes nisi per diversas naturas nec habet diversas naturas nisi, quia e diversis compositum est[2]). Auf die Schwierigkeit, daß, wenn sowohl Körper als Seele bereits aus reell verschiedenen Prinzipien, Materie und Form, zusammengesetzt seien, sie nicht mehr zusammen eine Einheit bilden könnten, gibt er bereits die noch jetzt klassische Antwort: Ad illud, quod obicitur, quod compositum ex materia et forma est ens completum et ita non venit ad constitutionem tertii, dicendum, quod hoc non est verum generaliter, sed tunc, quando materia terminat omnem appetitum formae et forma omnem appetitum materiae . . . Licet autem anima rationalis com-

[1]) Cfr. in II dist. III p. 1 a. 1 q. 2.
[2]) In II dist. XV a. 1 q. 2.

positionem habeat ex materia et forma, appetitum tamen habet ad perficiendam corporalem naturam; sicut corpus organicum ex materia et forma compositum est et tamen appetitum habet ad suscipiendam animam[1]).

In diesen Sätzen spricht der doctor seraphicus nur die allgemein geltende Doktrin der damaligen Scholastik aus; so hatte bereits sein Lehrer und Vorgänger Johann v. La-Rochelle gedacht, so formulierten die weltlichen Professoren der Pariser Universität das Verhältnis der Seele zum Leibe; diese Thesen wurden auch jenseits des Kanals in Oxford, der ersten Hochschule nach Paris, aufs eifrigste verteidigt.

Wie aber stellten sich die Dominikaner, die ja auch seit den 20er Jahren ihre berühmten Lehrstühle an beiden Universitäten hatten, zu unserem Problem? Die Dominikanerschule des 13. Jahrhunderts umfaßt zwei scharf geschiedene Richtungen. Die jüngere derselben geht vom seligen Albert dem Großen aus, erreichte durch den hl. Thomas ihre volle Ausgestaltung und wurde durch die Beschlüsse der Generalkapitel von 1278 und 1279 maßgebend für den ganzen Orden. Die zweite ältere Richtung ist durch jene Lehrer vertreten, welche teils der vom sel. Albert ausgehenden Bewegung zeitlich vorhergingen, teils von ihr unberührt blieben. Unter ihnen sind Roland v. Cremona, Robert Fitzacker, Kardinal Hugo v. St. Chair und Petrus v. Tarantasia, der nachmalige Papst Innozenz V. † 1276 und Robert Kilwardby, 1278 Kardinal, die bedeutendsten. Von ihrem konservativen, echt augustinischen Sinn wird uns gleich ein höchst interessantes Schreiben Kilwardbys lautes Zeugnis ablegen. Im Kloster St. Jakob[2]) lebten mit dem hl. Thomas verschiedene Professoren zusammen, die sich noch nicht zu einem solchen Wagnis erschwingen konnten, die rationes seminales des hl. Augustin zu einer bloßen Anschauung zu verflüchtigen. Selbst Albert d. Große hielt bekanntlich, wenn auch in den anderen Punkten bereits ausgeprägter Aristoteliker, auf die Erfahrungstatsachen und die Autorität Avicennas hin die Mehrheit der Formen.

Überschauen wir diese Periode vom ersten Auftreten des Aristoteles, etwa um 1200, bis zur Lehrtätigkeit des hl. Thomas um 1260! Was hat sich in dem heißen Gährungsprozeß der heterogenen Elemente

---

[1]) In II. dist. XVII. a. 1 q. 2 ad 6um.

[2]) Vgl. P. Ehrles Ausführungen Archiv V S. 611 u. 633.

als peripatetische Lehre gesetzt? Dies eine und nur dies eine: Die inkomplete Seele bildet als principium determinans mit dem inkompleten Körper, dem principium determinabile, eine komplete Substanz, eine Natur.

2) Die scholastische Lehre über das Verhältnis der Seele zum Körper vom Auftreten des hl. Thomas bis zum Konzil. — Hatte Albert d. Große, wie gesagt, den aristotelischen Gedanken von Materie und Form auch bereits mit ziemlicher Klarheit erfaßt, so gebührt doch dem hl. Thomas das Verdienst, ihn voll und ganz in seinem System verwirklicht zu haben. Allerdings finden sich noch in seinem Erstlingswerke, den Kommentaren zu den Sentenzen, starke Anklänge an Avicenna; so z. B. heißt es II. dist. XII. q. 1. a 4: Si sustinere volumus opinionem Avicennae, qui posuit elementa in mixto manere secundum formas substantiales, transmutari autem [relate] ad secundum esse sc. qualitates etc. Nachdem er aber zwischen 1260 und 70 durch seinen Ordensbruder, Wilhelm von Moerbek, eine neue, sehr getreue Übersetzung des Philosophen hatte anfertigen lassen, hörte alles Schwanken auf. Trotz aller Anfeindung, trotz aller entgegenstehenden Autorität hebt er das Wesentliche seiner Anthropologie äußerst scharf hervor: Die materia prima, der eine der beiden Bestandteile des Menschen, ist zwar etwas Wirkliches, kein bloßes Gedankending, hat aber aus sich neque actum essentiae, quia nondum est in determinata essendi specie neque actum existentiae, quin proprie solum essentiae existunt, ist darum ratione sui auch von Gott nicht erkennbar. So erklären den Heiligen Cajetan, Ferrariensis, Suarez, Javellus, Zigliara, überhaupt die Thomisten. In den Quaest. disp. de pot. (q. 4 a. 1 Resp. dicendum) beweist er bei Erklärung des Textes: terra autem erat inanis et vacua, daß die materia prima ohne Form nicht existieren könne: Materia non potest existere, quia aliqua forma informetur. Quidquid enim in rerum natura invenitur, actu existit, quod quidem non habet materia, nisi per formam, quae est actus eius. Et iterum cum nihil possit contineri in genere, quod per aliquam differentiam ad speciem non determinetur, non potest materia esse ens, quin ad aliquem specialem modum essendi determinetur. Unde praecessit materia tantum ordine naturae formam. Die Materie und Form sind sich gegenseitig Grund des Seins:

Materia dicitur causa formae, in quantum forma non est nisi in materia et similiter forma est causa materiae, in quantum materia non habet esse in actu nisi per formam[1]). Erſt die geiſtige Seele, der andere Beſtandteil des Menſchen, teilt ihr das determinierte Sein mit; folglich iſt ſie der erſte Akt, die erſte Wirklichkeit der Materie, mithin aber auch der einzige ſubſtantiale Akt im Menſchen; denn omnis actus totaliter potentiam perficit, ergo impossibile est, quod recipiat plures formas.

Dieſe beiden Theſen von der vollkommenen Unbeſtimmtheit der Materie und der Unmöglichkeit mehrerer ſubſtantieller Akte im Menſchen, wie überhaupt in jedem Individuum, ſind die beiden Grundpfeiler des ariſtoteliſch-thomiſtiſchen Lehrgebäudes, zugleich ſeine Stärke und Schwäche. Von der weiteren Ausführung darf hier abgeſehen werden; weniger bekannt dagegen dürfte der Widerhall ſein, den der Heilige bei ſeinen Zeitgenoſſen fand.

Im allgemeinen wurde das Vorangehen des Aquinaten als eine kühne Neuerung betrachtet. Erat novos, ſchreibt diesbezüglich ſein zeitgenöſſiſcher Biograph Tocco[2]), in sua lectione movens articulos, novum modum et clarum determinandi inveniens et novas reducens in determinationibus rationes, ut nemo, qui ipsum audiret, nova [eum] docere dubitaret. Selbſt Aureolus, † 1317, allerdings als Skotiſt nicht ganz unverdächtig, ruft noch aus: Quod in animato non sit nisi una forma, est vere philosophia nova[3]).

Bereits während ſeines zweiten Aufenthaltes in Paris 1269—71 ſetzten ihm ſeine Gegner derart zu, daß er ſchon nach zwei Jahren nach Italien zurückkehrte. Von den heftigen Szenen, die ſie ihm bereiteten, entwerfen uns zwei authentiſche Berichte aus jener Zeit ein anſchauliches Bild; zugleich laſſen ſie ſeine Tugend im glänzendſten Lichte erſtrahlen.

Cum pro hac opinione [unitate formae in homine] ab episcopo Parisiensi et magistris theologiae (gemeint ſind die drei angeſehenſten Theologen Heinrich v. Gent, Girard d'Abbeville und Nikolaus v. Liſieux) et a propriis fratribus argueretur argute, nos soli eidem astitimus ipsum, prout salva

[1]) Opusc. 31 De princ. nat.
[2]) In Acta SS. 7. Mart. n. 15.
[3]) IV dist. XI q. 4 a. 1.

veritate potuimus, defensando, donec ipse omnes positiones suas sicut doctor humilis subiecit moderamini Parisiensium magistrorum. So schrieb 1. Juni 1285 John Peckham, Erzbischof v. Canterbury[1]). Von welcher Art indes die Verteidigung, deren er sich hier rühmt, gewesen ist, mag man aus den Akten des Heiligsprechungsprozesses ersehen. Da heißt es: [Parisius] erat fr. Johannes, ordinis fratrum minorum, postea archiepiscopus Cantuariensis, quantumcumque exasperaret eumdem fr. Thomam verbis ampullosis et tumidis, tamen ipse fr. Thomas semper cum dulcedine respondit.

Für die Aufnahme vonseiten der Franziskanerschule genügt es, auf das obige Lehrsystem des hl. Bonaventura aufmerksam zu machen; es war ein passiver Widerstand, der in der Folgezeit, namentlich in Oxford, in einen äußerst aktiven übergehen sollte. Hatten die weltlichen Lehrer, namentlich der Kanzler der Universität, Wilhelm v. St. Amour, Heinrich v. Gent und Girard d'Abbeville, schon früher wenig Sympathien für ihre gefährlichen Rivalen, die beiden Bettelorden überhaupt, und die Lehre des hl. Thomas insbesondere, gezeigt, so ließen sie später nicht einmal den Toten in Ruhe. Unter den 219 Thesen, die Bischof Tempier am 7. März 1277, dem 3. Jahrestage seines Todes, feierlich verurteilte, fanden sich auch 5 Lehrsätze des Heiligen; erst am 12. Februar 1324, ein Jahr nach seiner Heiligsprechung, wurde die Verurteilung zurückgenommen. Auffallend ist, sagt P. Ehrle[2]), daß der Satz von der Einheit der Form verschont blieb. Aber es ist mit Sicherheit anzunehmen, Bischof Tempier habe nach der ersten Lehrentscheidung die Absicht gehabt, noch weitere Sätze des hl. Thomas [besonders auch die Einheit der Wesensform im Menschen] zu verbieten. An der Ausführung seines Vorhabens wurde er durch eine Abmahnung mehrerer Kardinäle während der bald eintretenden Sedisvakanz gehindert.

Doch der empfindlichste Schlag sollte der neuen Lehre von den eigenen Ordensbrüdern des Heiligen versetzt werden. Erzbischof von Canterbury und Primas von England war seit 1272 der nachmalige Kardinal Robert Kilwardby O. Pr. In Paris gebildet, war er der geistige Führer der Dominikanerschule in Oxford, stand als Lehrer von 1248—61 und Schriftsteller in hohem Ansehen, bis

[1]) Vgl. diese Zeitschr. 1889 S. 184 und Acta SS. 7. Mart.
[2]) Archiv Bd. V. S. 610.

ihm das Vertrauen seiner Obern die Leitung der Provinz übertrug 1261—1272. Er verbot 14 Tage nach Bischof Tempier de consensu omnium magistrorum tam regentium quam non regentium et plurium sapientiorum ipsius ordinis unter schweren kirchlichen Strafen 20 Lehrsätze, die zumeist die thomistische Lehre von der Einheit der Form betrafen. Der 3. lautet: quod nulla potentia activa est in materia, der 8.: quod in homine est tantum una forma sc. anima rationalis et nulla alia forma substantialis; sequi videntur omnes supradictae haereses, der 12.: quod vegetativa, sensitiva et intellectiva [anima] sit una forma simplex[1]).

Wegen dieser Maßnahmen machte der Erzbischof von Korinth, Petrus de Confleto, seinem Mitbruder Vorwürfe und suchte einige der verurteilten Sätze zu verteidigen. Ihm antwortete Robert in einem längeren Verteidigungsschreiben, in welchem er sein Urteil über die von Petrus in Schutz genommenen Thesen begründet. Dieses von P. Ehrle zum ersten Male veröffentlichte Schreiben[2]) ist ein klarer Spiegel der damaligen Ansichten über das Verhältnis von Leib und Seele. Zuerst beteuert Kilwardby seinem Mitbruder: Solus non fui in ista prohibitione, immo omnium magistrorum Oxoniensium assensus accessit et etiam multorum theologorum et philosophorum suasio compulit ad hoc ipsum. Darauf geht er im einzelnen die von ihm verurteilten Sätze durch; unter anderm, sagt er, würde, wenn der Mensch nur aus der materia prima und der Seele bestände, folgen, daß die Leiber der Heiligen vor und nach ihrem Tode spezifisch und numerisch verschieden und deshalb nicht der Verehrung würdig seien; überhaupt würden wir am jüngsten Tage in einem ganz anderen Leibe auferstehen, quod nobis fidelibus nequissimum est dicere. Ferner sei der Leichnam Christi entweder unter einer neuen oder ohne jede Form gewesen, beides aber verstoße gegen die kirchliche Lehre und die Tradition der hl. Väter. Aus dem 2. Artikel: forma corrumpitur in pure nihil, folgert er, daß dann die zweiten Ursachen entweder annihilieren und folglich schaffen oder überhaupt keine Wesensänderungen bewirken könnten. Vom philosophischen Stand-

[1]) Arch. V. 613 ff. 630. Vgl. auch Chartularium Univers. Parisiensis V. 559.

[2]) Archiv V 614 ff.

punkt werden noch weitere Bedenken geltend gemacht, die für den Theologen weniger Intereſſe haben.

Bemerkenswert iſt, welche Bedeutung man der Frage über die Einheit der Form vom theologiſchen Standpunkt aus beilegte. Die gleichen theologiſchen Schwierigkeiten, die hier Kilwardby geltend machte, haben zu gleicher Zeit Heinrich von Gent und Skotus erhoben und nach Jahrhunderten noch haben ſie Kardinal Ptolemäus und Leſſius wiederholt. In der Tat ſind manche Einwürfe, die Kilwardby erhebt, nicht unbegründet, muß doch ſelbſt der hl. Thomas zugeſtehen: Corpus mortuum cuiuscumque alterius hominis [quam Christi] non est idem simpliciter sed secundum quid[1]).

Dieſe Stimmen bei Lebzeiten und unmittelbar nach dem Tode des hl. Thomas unterrichten uns zur Genüge über den damaligen Stand der Frage. Auf den weiteren Verlauf des Kampfes läßt ſich das Wort anwenden, das Morgott über die thomiſtiſch-moliniſtiſche Kontroverſe ſagt: Man kämpfte zwar ſtets ohne Verletzung des Glaubens, aber nicht immer ohne Verletzung der Liebe[2]).

Die Angriffe einzelner Ordensmitglieder, namentlich Kilwardbys, die Verurteilung des Biſchofs von Paris, die ſich immer ſteigernde Bekämpfung des Heiligen ſeitens der Franziskanerlehrer und nicht zuletzt das große perſönliche Anſehen, das er trotz aller Anfeindungen bei Freund und Feind genoß, bewog den Orden, ſeine Lehre auf dem Mailänder Kapitel von 1278 als ſtreng verpflichtende Ordensdoktrin aufzuſtellen. Von dem Eifer und Feuer, mit dem die Dominikaner in dem nun folgenden Jahre ihre Anſichten verteidigten, gibt uns das Verzeichnis der Ordensſchriftſteller, das Denifle im Archiv mitteilt[3]), eine gute Vorſtellung: eine Abhandlung folgt der andern, ein Angriff dem andern, de unitate formae, de constitutione corporis humani, contra Henricum Gandavensem u. ſ. w. Doch entſprach auch dem guten Willen der Erfolg? Haben ſie bis zum Konzil, 1311, ihrer Anſicht zum Sieg verholfen oder ſie auch nur zur vorherrſchenden gemacht?

Nur einige Angaben können hier zuſammengedrängt werden. Auffallender Weiſe war es dem Heiligen nicht gelungen, innerhalb ſeines Ordens einen Kreis wirklich hervorragender Schüler heranzu-

[1]) S. Th. III q. 50 a. 5 ad 1.

[2]) Kirchenlexikon von Hergenröther unter ‚Molina‘.

[3]) II 192 ff.

bilden. In der langen Reihe der damaligen Dominikaner-Lehrer in Paris ist der einzige bekanntere Name Hervaeus Natalis. Unter den Weltpriestern an der Sorbonne war der bedeutendste Thomist der Lütticher Kanoniker Gottfried von Fontaines; dagegen hat der berühmte Augustiner-General Ägidius Colonna (Romanus), der bis 1292 in Paris unter großem Zudrang dem hl. Thomas vortrug und verteidigte und unter anderem auch eine Abhandlung De formatione corporis humani schrieb, der Einheit der Form ohne Zweifel zahlreiche Anhänger gewonnen. — Andererseits kann die Stimmung unter den zahlreichen Professoren (nach zuverlässigen Angaben hat sich die Schülerzahl mindestens auf 30.000 belaufen) nicht gerade als thomasfreundlich bezeichnet werden, denn sonst wäre die Verurteilung seiner Thesen nicht erst nach seiner Heiligsprechung, 1324, zurückgenommen worden. Ferner waren Giraud d'Abbeville und Heinrich v. Gent, die angesehensten weltlichen Lehrer, heftige Gegner der Thomisten. Letzterer namentlich († 1293), bei Martin IV. und der Universität in hohem Ansehen, verteidigte sehr energisch die forma corporeitatis. Er dürfte wohl der einzige sein, der sie nur beim Menschen gelten lassen will, er bringt den originellen Einwand aus der Geistigkeit der Seele: da die materia prima sowohl als die Seele quantitativ und essentiell einfach sind, so kann die Vereinigung dieser einfachen Prinzipien unmöglich die Ausdehnung im Menschen begründen.

In der Franziskanerschule machten sich gegen Ende des 13. Jahrhunderts, ähnlich wie früher schon bei den Dominikanern, zwei Strömungen bemerklich, eine konservative von geringerer Bedeutung und eine fortschrittlichere, die zu Skotus führte. Ließ diese auch die rationes seminales, die Identität der Seele mit ihren Fakultäten fallen, so hielt sie doch hartnäckig an der Zusammensetzung der geistigen Wesen aus Materie und Form und der forma corporeitatis im Menschen fest. Ihre Bedeutung in Paris aber darf, selbst vor Skotus, ohne Übertreibung jener der Dominikaner gleichgesetzt werden. Kardinal Matthaeus von Aquasparta, Franziskus von Mayron und vor allem Richard von Mediaville und Petrus Aureolus sind Namen von gutem Klang.

So stand es in Paris. In Oxford war die Lehrverurteilung von 1277 noch immer in Kraft; von einer späteren Zurücknahme derselben weiß die Geschichte der Universität nichts zu be-

richten. — Die Kämpfe in den nun folgenden Jahrzehnten mag uns eine kleine, drei Jahre umspannende Episode schildern[1]).

Nachfolger Kilwardbys auf dem erzbischöflichem Stuhle von Canterbury war in den 80er Jahren der uns von Paris her bereits bekannte John Peckham O. S. Fr., ein in seiner Zeit hervorragender Kirchenfürst. Am 29. Oktober 1284 kam der Metropolit auf seiner Visitationsreise nach Oxford. Hier wurde ihm mitgeteilt, einige von seinem Vorgänger verbotene Sätze würden von den dortigen Dominikanern wieder vorgetragen. Mit Zustimmung der Magistri und des Diözesanbischofs erneuerte er daher in öffentlicher Ansprache an den Kanzler, die Magistri und Scholaren der Universität unter Androhung von kirchlichen Strafe das Verbot Kilwardbys; jedoch in der Weise, daß die Sätze nicht mehr gelehrt werden dürften, bis durch eine höhererseits vorgenommene Prüfung festgestellt sei, ob der eine oder andere Satz freigegeben werden könne: In virtute obedientiae sub poena canonicae districtionis praecipiendo mandantes, ne quis vestrum aliquem de damnatis articulis clam vel palam audeat defensare[2]). Namentlich auf die Einheit der Form hat es der im höchsten Grad ungehaltene Kirchenfürst abgesehen: Unum vero illorum expresse notavimus articulum quorundam dicentium in homine esse tantummodo formam unam. Notavimus, inquam, pro eo, quod ex ipso sequitur, ut putamus, nec corpus Christi fuisse unum numero vivum et mortuum nec aliqua sanctorum corpora tota vel secundum partes aliquas in orbe existere, sed quae alia, quae non genuerunt matres, sed de novo peperit phantasia[3]).

In einem Schreiben vom 14. November trägt sodann der besorgte Oberhirt in Kraft des Gehorsams dem Kanzler der Universität auf, mit allem Eifer auf die besagten Irrlehren zu fahnden. Daraufhin führt der Provinzialprior der Dominikaner an der Vigil von Katharina in der Versammlung der Universität gegen den Metropoliten Beschwerde. Bereits am 7. Dezember sucht Peckham in einem Briefe an den Kanzler die Ausführungen des Priors zu widerlegen und

[1]) Vgl. die interessante Publikation von P. Ehrle in dieser Zeitschrift XIII (1889) 172 ff.

[2]) A. a. O. S. 175.

[3]) A. a. O. S. 174.

beruft sich für die Berechtigung seiner Verurteilung unter anderm darauf, quod pluralitatem formarum in homine nostra tenet simplicitas et tenuit hactenus totus mundus. Die Dominikaner antworteten in einem anonymen Flugblatte, worüber sich der Erzbischof in einem langen Briefe an den Bischof von Lincoln bitter beklagt. Bereits vorher, 1. Januar 1288, hatte sich Peckham an die Kurie gewandt und den Kardinälen von dem ärgernis-erregenden Zwiespalt zwischen den beiden Orden und namentlich der gefährlichen Häresie der Dominikaner, ein höchst trauriges Bild entworfen: Cum doctrina duorum ordinum in omnibus dubitabilibus sibi paene penitus hodie adversetur, cumque doctrina alterius eorundem [sc. ord. Praed.], abiectis sanctorum sententiis, philosophicis dogmatibus quasi totaliter innitatur, sacrosancta Romana ecclesia attendere dignetur, quantum inde futuris temporibus potuit ecclesiae periculum imminere. Quid enim magis necessarium quam fractis columnis aedificium cadere? quam vilipensis authenticis doctoribus Augustino et caeteris veritatem succumbere falsitati?[1])

Endlich verurteilt der Primas am 30. April 1286 in der Kirche St. Mary le Bow in London in Gegenwart der Suffragane von Lincoln, Worcester und Herford, des Senates und Lehrkörpers der Universität den Satz von der Einheit der Form und sieben daraus sich ergebende Folgerungen tamquam haereses et blasphemias, omnes autem affirmantes excommunicatos esse et anathematizatos declaramus. Von einer Zurücknahme des Verbotes, sagt P. Ehrle[2]), konnte ich bisher keine Spur entdecken.

Für die energische Durchführung des Dekretes sorgten neben den leitenden Kreisen der Hochschule vor allem die Ordensbrüder des Erzbischofes, denen ihre große Beliebtheit den größten Einfluß gewährte, während die Dominikaner in England kaum irgend welchen Einfluß besaßen. H. C. Maxwell z. B. schreibt in seiner History of the University of Oxford wörtlich wie folgt: Kein Baccalaureus der Dominikaner wurde um das Jahr 1303 zu den akademischen Graden zugelassen. Die Bidelle hatten taube Ohren für die Empfehlungen der Dominikaner-Lehrer und ignorierten sie vollständig. Der Säkular-Klerus und sogar die Laien von Oxford

[1]) A. a. O. S. 181. [2]) A. a. O. S. 191.

gingen nicht mehr in die Dominikaner-Kirche. Darnach hat die Versicherung des Thomas von Argentina, † 1357, nichts Befremdendes: **Inesse in homine praeter animam rationalem formam corporeitatis esse sententiam omnium doctorum in Anglia.**

Den großen Einfluß und die angesehene Stellung an der Wende des 13. Jahrhunderts verdanken die Franziskaner vor allem Skotus, soll doch nach zeitgenössischen, allerdings stark übertriebenen Berichten unter ihm die Schülerzahl in Oxford von 3000 auf 30.000 gestiegen sein. Schon wegen dieses großen Einflusses auf die Theologen von Oxford und Paris, wo er 1304—1308, also unmittelbar vor dem Konzil, lehrte, verdient er unsere besondere Beachtung. Ohne Zweifel werden viele seiner Schüler als Konzilsväter ihr entscheidendes Votum abgegeben haben oder doch als beratende Theologen zugegen gewesen sein; jedenfalls sind es die Skotisten, welche nachweisbar das in Rede stehende Konzilsdekret veranlaßt und formuliert haben. Ferner können uns diejenigen Lehrpunkte, in welchen Skotus mit Thomas übereinstimmt, gerade wegen ihres sprichwörtlich gewordenen Gegensatzes mit Sicherheit als der Ausdruck der damals allgemein verteidigten Doktrin gelten.

Wie verschieden seine Auffassung der Materie von der des hl. Thomas ist, tritt besonders klar zu Tage bei der Beweisführung, daß sie ohne alle Form existieren könne: **Dico, quod illud esse actuale [materiae] claudit [i. e. constituit] essentiam aliquam, quam non habet a forma, sed a causa efficiente** Mit andern Worten: die Materie hat unabhängig von jeder Information ihre Essenz und Existenz, kann also durch ein Wunder existieren[1]). Zu demselben Ergebnis kommt er durch Betrachtung der Materie als Materialursache: **Cum materia sit principium et causa entis, oportet necessario, quod sit aliquod [verum] ens**[2]). Diese Materie findet sich in allen Dingen: **Ergo ad positionem Avicembronis redeo et teneo, quod in omnibus creatis tam corporalibus quam spiritualibus sit materia.** Das Vorhandensein mehrerer Formen im Menschen verlangt 1) die Natur der geistigen Seele, die sich erfahrungsgemäß nur mit einem bestimmten, bereits organisierten Körper verbinden kann. Diese körperliche Disposition wird von der Seele vorausgesetzt; 2) beim Tode

[1]) De rerum princ. q. 8 a 6.

[2]) In II. dist. XII q. 1.

bleibt der Körper ſeinen Beſtandteilen nach der gleiche wie vorher, alſo müſſen dieſe Beſtandteile ſchon vorher vorhanden geweſen ſein: Es iſt das berühmte Argument ex forma cadaverica, das, ſoweit wir geſehen haben, ſich zuerſt bei Skotus findet: Hic est necessitas ponendi plura. Et quae? Illa certe, quae est ratio universaliter distinguendi hoc ab illo sc. contradictio, quae est immediate ratio distinguendi plura sub ente, utpote si hoc et illud contradictionem in essendo. Sic in proposito [homine] *forma animae non manet corpus manente* et ideo universaliter in quolibet animato necesse est ponere illam formam, qua corpus est corpus, aliam ab illa, qua est animatum[1]). Daß aber trotz der Mehrheit der Formen die Einheit des Menſchen gewahrt bleibt, beweiſt Skotus einmal aus der Unterſuchung des Begriffes Einheit: Alle Dinge, ſagt er, ſind entweder einfach oder zuſammengeſetzt, nun aber deckt ſich Sein und Eins-Sein, folglich kann auch die Einheit, ebenſo wie das Sein, eine einfache und zuſammengeſetzte ſein, ohne aufzuhören, eine Einheit zu bilden. Zweitens ergibt ſich das aus der Betrachtung von Akt und Potenz: Si autem omnino fiat vis in verbo, concedo, quod formale esse totius compositi est principaliter per unam formam, et hoc modo totum compositum dividitur in duas partes essentiales, in actum proprium sc. ultimam formam, qua ens completur et propriam potentiam illius actus, quae intendit materiam primam cum omnibus formis praecedentibus[2]). Es iſt derſelbe Gedanke, den wir bereits beim hl. Bonaventura fanden.

Gemeinſam iſt Skotus mit Thomas der Satz von der Einheit der geiſtigen Seele, die Träger alles Lebens iſt[3]). Ebenſo ſtimmt er mit ihm in der für unſeren 2. Teil wichtigen Theſe überein, daß, wenn Leib und Seele eine Natur bilden, beide zu allen Handlungen mitwirken müſſen: Cum forma non agat, sed compositum, si anima existens in corpore et non totus homo ageret, anima, ut est in corpore, esse haberet non perfecte communicans corpori — sicut enim esse communicatur ita et operatio — nunqam anima, ut est in corpore, vere

[1]) In IV. dist. XI. q. 3 n. 27.
[2]) In IV. dist. XI. q. 3 n. 25.
[3]) In II. d. XVI q. 1; de rer. princ. q 11 a. 2.

faceret unum cum corpore; impossibile enim est imaginari, quod aliqua duo substantialiter faciant unum et quod *eorum actio non sit una*[1]).

3) Zusammenfassender Überblick. — Fassen wir am Schluß dieses ersten Teiles das Ergebnis unserer Untersuchungen kurz zusammen:

a) Alle Schulen kamen darin überein: Leib und Seele sind zwei wirkliche und substanzielle Prinzipien, aus ihrer Vereinigung entsteht eine komplete Substanz und Natur; und zwar in der Weise, daß die Materie, der Körper, mag er nun bereits informiert sein oder nicht, befähigt ist, durch Vereinigung mit der Seele eine neue Seins- und Wirkungsweise zu erhalten. Bloße äußere Einwirkung (actio) der Seele auf den Körper genügt nicht, dieses einheitliche Sein hervorzubringen. Gut drückt dieses Verhältnis ein Scholion der Bonaventura-Herausgeber aus: Materia et forma sunt duo elementa realia et principia substantialia, ex quorum unione resultat tertium, una substantia completa. Requiruntur ergo duo: primo duo elementa substantialia, secundo talis modus unionis, ut inde resultet una completa substantia. Hic modus requirit, ut unum principium sit indeterminatum vel receptivum sive passivum, alterum determinans vel actuans[2]).

b) Alle Schulen kommen darin überein: Materie und Form sind inkomplete Substanzen, einmal weil Substanz und Natur sachlich dasselbe sind, aus zwei kompleten Substanzen aber keine einheitliche Natur hervorgehen kann. Ferner bekommt ja die Materie eine neue Seinsweise und folglich ist sie hierin aus sich inkomplet. Allerdings kann dieselbe Entität in einer andern Ordnung, z. B. der anorganischen, komplet sein. Bei Bonaventura und Skotus haben wir diese Ansicht schon gehört; selbst Kilwardby, der doch noch drei Seelen annahm, hat hierüber eine recht klare Vorstellung: Si quis autem obiciat, quod ex duobus in actu non fit unum in actu et ideo ex corpore sensitivo et intellectu unum ens fieri non potest naturaliter, respondendum est, quod neutrum *complete* est actu, quia corpus hominis, licet sit sensitivum actu, tamen illud sensitivum talis est

[1]) De rer. princ. q. 9 a. 2 n. 31.

[2]) Tom. II, p. 92.

generationis, quod non complet materiam perfecte, sed disponit ad intellectivam[1]).

c) Alle Lebenshandlungen, wozu auch die Vegetation gehört, gehen von der geiſtigen Seele aus.

d) Da das Sein des Menſchen ein einheitliches iſt, muß auch das Handeln ein einheitliches ſein, folglich müſſen Leib und Seele in alle Handlungen irgendwie einfließen. Da aber Leib und Seele innerlich, kraft ihrer ganzen Natur auf einander hingeordnet ſind, ſo muß es wenigſtens eine Reihe von Handlungen geben, die ohne beiderſeitige Mitwirkung abſolut unmöglich iſt z. B. die Sinnesakte.

e) Die Lehre von der Materie als der reinen Potenzialität ohne jeglichen Akt wird außerhalb des Dominikaner- und Auguſtiner-Ordens und der ſonſtigen nicht beſonders zahlreichen Anhänger des hl. Thomas verworfen.

f) Das Ergebnis über die Mehrheit der Formen kleiden wir in die Worte des P. Palmieri und des P. Ehrle: Itaque ex dictis colligere licet: dissensum extitisse circa hanc quaestionem, utrum anima rationalis sit quoque forma corporeitatis atque hanc quaestionem fuisse eo tempore [sc. concilii Viennensis] non leviter agitatam; maiorem forte, sed certe non minorem numerum fuisse eorum, qui negantem partem tuebantur[2]). P. Ehrle ſteht ſogar nicht an zu behaupten: Der Satz der älteren Lehrer von der Mehrheit der Weſensformen im Menſchen blieb auch in der Folgezeit [d. h. nach dem Konzil] außerhalb der in unbedingter Weiſe auf die Lehre des hl. Thomas verpflichteten Ordensſchulen die allgemeinere[3]).

(Schluß folgt.)

[1]) Ehrle, Arch. V 628.
[2]) Palmieri Anthropologia 405.
[3]) Arch. V 635.

Altar und Opfer.

Bemerkungen zur Studie Dr. Fr. Wielands über mensa und confessio[1]).

Von **Emil Dorsch** S. J.

‚Ein progressus fidei war wie der kirchlichen Lehre so auch dem christlichen Kultus, seinem Opferbegriff und seinem Altar beschieden‘; mit diesen Worten stellt Wieland selbst seine Studien über den christlichen Altar ins Zeichen des Fortschritts und der Entwicklung (Vorwort S. VI).

Gewiß! man kann den Satz recht verstehen; der Autor, der ihn ausgesprochen, versteht ihn dahin, ‚daß die Liturgie der Urkirche, herausgewachsen aus der Synagogenliturgie und dem Passahritus, die Eucharistie nicht unter dem Gesichtspunkt einer materiellen Opferdarbringung, sondern unter dem Gesichtspunkt eines Mahles betrachtet hat, eines Mahles, welches freilich durch seinen Inhalt das Lobopfer im eminenten Sinn ist. Dieses ‚Danksagen‘ [welches?] und dazu ein untadeliges Leben ist das einzige Opfer, welches der Herr verlangt; denn er selbst bedarf keiner Gabe. Hätten die Väter eine Darbringung von Brot und Wein, oder von Leib und Blut des Herrn als Opfer angesehen, so hätten sie in ihren Schriften davon reden müssen, um so mehr, da die

---

[1]) Mensa und Confessio. Studien über den Altar der altchristlichen Liturgie von Dr. Franz Wieland, Subregens in Dillingen. I. Der Altar der vorkonstantinischen Kirche. München 1906. Verlag der J. J. Lentnerschen Buchhandlung. — (Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar München. II. Reihe Nr. 11).

Gelegenheit hiezu allenthalben im Text gegeben gewesen wäre'[1]). — ‚Die Urkirche' — so erklärt sich W. näher S. 48 — ‚hatte jede objektive Opfergabe der Christen (προσφορὰ ἀνθρωποποίητος) ablehnend . . . kein anderes Opfer der Menschen gekannt als das Lob Gottes durch die Eucharistiegebete . . .' ‚Das einzige Opfer also — so wird unser Autor nicht müde, immer dasselbe einzuschärfen (S. 51) — welches die Christen darzubringen gelernt haben, sind die Gebete und Danksagungen, welche sie „auch" an ihr Gedächtnismahl knüpfen. Das Essen dieses Mahls zur Erinnerung an den Tod Christi und die dasselbe herstellenden und darauf gegründeten Gebete und Danksagungen, das ist das Opfer der Christen, nicht Eucharistiebrot und Eucharistiewein selbst'; ‚jede reale Darbringung' scheint nach der Auffassung der Urkirche, wenn wir Wieland glauben dürfen, schlechterdings ausgeschlossen (S. 155 I).

Die Liturgie der Urkirche, herausgewachsen (auch im wesentlichen?) aus der Synagogenliturgie, wäre also zwar dem Inhalte nach d. h. faktisch und rein materiell schon damals ein Lobopfer gewesen, aber keineswegs als solches anerkannt, ja abgelehnt, und implicite wenigstens entschieden geleugnet worden, indem jede reale Darbringung, also auch Eucharistiewein und Eucharistiebrot als Opfergaben ausgeschlossen gewesen.

Wie ist dieses nun anders geworden? ‚Mit dem Ende des zweiten, bezw. Anfang des dritten Jahrhunderts schritt die christliche Opfertheorie von dem rein geistigen Lobopfer durch das Eucharistiemahl fort zum Begriff der realen Darbringung der Eucharistie'[2]). Und daß sich diese ‚Auffassung des Eucharistieopfers als einer äußeren, objektiven Darbringung realer Gegenstände an Gott' als ‚Weiterbildung' erweist, ‚welche menschlicher Denkweise und menschlichem Bedürfnis Rechnung tragend sich den herkömmlichen außerchristlichen Kultgedanken nähert', das eröffnet uns der Verfasser S. 47. Er beeilt sich, wohl selbst erschreckt von der Ungeheuerlichkeit seiner Behauptung, hinzuzufügen: ‚ohne daß jedoch eine förmliche Beeinflussung seitens der letzteren (der außerchristlichen Kultgedanken) gefolgert werden müßte'. Eine solche braucht man allerdings nicht mehr zu folgern; die wird ja direkt behauptet. Oder was soll es denn anders heißen,

[1]) S. 26 f.; das Unterstrichene ist von mir hervorgehoben. — Vgl. auch S. 36: ‚Die Liturgie des apostolischen Jahrhunderts hat die Eucharistie, das heißt den sakramentalen Leib und das sakramentale Blut des Herrn, noch nicht als Opfergabe der Gemeinde an Gott betrachtet'.

[2]) S. 155 II.

wenn wir hier lesen, daß die neue Auffassung ‚menschlicher Denkweise und menschlichem Bedürfnis Rechnung tragend sich den herkömmlichen Kultgedanken näherte'?

Es ist nun freilich wahr: wer sich mit unserem Autor in eine Kontroverse einlassen will, wird einen nicht leichten Standpunkt haben; nirgends sagt er uns positiv, klipp und klar, was er unter Opfer, unter Altar verstehe; und doch hätten wir vor allem ein Recht darauf, von einem Schriftsteller, der über Altar und Opfer schreibt und seine Schrift der Öffentlichkeit übergibt, zu erfahren, was er mit diesen Worten und Begriffen will. Wohl hören wir hin und wieder im Texte gelegentlich etwas wie eine Definition; aber die paßt gemeiniglich immer nur in den gegebenen Zusammenhang, und der Verfasser würde sich verwahren, wollte man jene Begriffserklärung gleich verallgemeinern.

Wahrscheinlich wird er uns sagen, einen einheitlichen Opferbegriff aufzustellen, ist eben unmöglich; und das liegt in seinem ganzen System der Entwicklung, das uns nicht innerhalb eines und desselben Begriffs zur Vervollkommnung, sondern von einem Begriff zu einem andern fortführen möchte; so redet er denn auch S. 45 von einem ‚damaligen' Opferbegriff, welcher in der Destruktion eines Lebewesens als Gabe an Gott zu Gottes Ehre gelegen wäre. Wie dem aber auch sein mag, für uns und den Punkt, den wir einer Erwägung zu unterziehen uns vorgenommen haben, genügt es zu wissen, daß Wieland von der Eucharistie als solcher, insofern sie das unter den Gestalten von Brot und Wein verborgene Fleisch und Blut des Herrn ist, den Opfercharakter nach den Anschauungen der ältesten Christen ausgeschaltet wissen will. Daß aber der Eucharistie, insofern man sie als Mahl auffaßte oder die mit ihr verbundenen Gebete in Berücksichtigung zöge, selbst nach Wieland kein eigentlicher Opfercharakter zukäme, das gibt uns nicht unklar eine Argumentation zu verstehen, deren er sich nicht bloß einmal bedient. ‚Wenn der Eucharistie einmal die Bezeichnung „Opfer" zuerkannt wird — sagt er S. 112 — dann ist auch der Begriff des Altars gegeben'. Nun aber fehlt nach ihm den Christen jener ersten Zeiten der Begriff des Altars völlig; die fürwahr nicht wenigen Stellen, die von θυσιαστήριον reden, müssen einer Willkürexegese ohnegleichen weichen (S. 109 ff.). Also kann nach ihm von Eucharistie als Opfer in irgend einem wahren Sinne nicht mehr die Rede sein. Das aber ist das Fundament der folgenden Erwägungen.

Vom katholischen Standpunkte aus wäre nun über die Auffassung eines processus fidei in Bezug auf das christliche Opfer, wie wir sie eben haben auseinandersetzen hören, nicht recht viel mehr zu sagen. Daß die hl. Messe ein wahres und eigentliches Opfer ist,

ist Dogma[1]); ein Fortschritt hierin, der sich so vollzogen hätte, daß die Kirche jetzt glaubte, was sie und ihre ältesten Väter ehemals in Abrede gestellt hätten oder mit ihren Anschauungen in direktem Widerspruch gestanden wäre, ist nach ihren Grundsätzen schlechterdings ausgeschlossen. Wir hätten diesbezüglich nicht erst auf das Dekret **Lamentabili** vom 3. Juli 1907 zu warten brauchen, welches unter Nummer 49 den Satz verurteilt: ‚Coena christiana *paullatim indolem actionis liturgicae assumente*, hi qui coenae praeesse consueverant characterem sacerdotalem acquisiverunt'. ‚Character sacerdotalis' und ‚actio liturgica' bedingen sich gegenseitig in dem Satze und zeigen uns, daß dort von der Coena christiana oder der Eucharistie als Opfer die Rede ist, der eine allmähliche Entwicklung in dieser Hinsicht abgesprochen wird. Auf Wielands nähere Begründung seiner Entwicklung im Opferbegriff aber passen die Worte der Enzyklika Pascendi Dominici gregis, mit denen sie die Meinung als modernistische Doktrin brandmarkt: ‚*Ad evolutionem cultus facit praecipue necessitas ad mores traditionesque populorum sese accommodandi*'[2]). ‚Menschlichen Bedürfnissen Rechnung tragend — so haben wir ja von Wieland oben gehört — hat sich die Kirche den herkömmlichen außerkirchlichen Kultgedanken genähert'.

Für einen Katholiken wären die beiden Winke wohl deutlich genug; doch damit wir nicht den Schein erwecken, als ob zwischen katholischem Dogma und Geschichte, zwischen Glauben und Wissen ein Widerspruch sei, und ‚als ob der Katholizismus von heute mit der wahren Wissenschaft nicht vereinbart werden könne': sehen wir einmal zu, wie sich die von Wieland vorgetragene Hypothese wissenschaftlich auseinandersetzt.

I.

Da flößt uns denn schon von vornherein die historische **Methode** und Auffassung des Verfassers äußerst wenig Vertrauen ein. Was sollen wir uns beispielshalber denken, wenn er S. 8 sich nicht scheut auszusprechen: ‚Immerhin war die Ideenverwandtschaft zwischen

[1]) Man vgl. Conc. Trid. s. 22. de sacrificio missae cn. 1—3.

[2]) Acta Pii PP. X. modernismi errores reprobantis. Oeniponte, typis Felic. Rauch 1907 p. 40.

Juden- und Christentum auch nach dem Bruch des letzteren mit der Synagoge so stark und die Kultäußerungen beider Religionen einander so ähnlich [von mir hervorgehoben], daß im ganzen apostolischen Jahrhundert heidnischerseits beide beständig verwechselt werden konnten'. Als ob für die Verwechslung, wenn man schon von einer solchen, und nicht vielmehr von einer hin und wieder vorkommenden gleichen Behandlung beider reden sollte, nicht ganz andere rein äußerliche Gründe für die Heiden maßgebend gewesen wären oder es wenigstens hätten sein können; und als ob überhaupt die Heiden über eine solche Ideenverwandtschaft und über Kultäußerungen, die christlichen wenigstens, sich ein rechtes Urteil hätten bilden können.

Man beachte wohl: Wieland will aus einer solchen Verwechslung von Seite der Heiden schließen: also bestand wirklich eine so starke Ähnlichkeit zwischen dem Kulte der Christen und dem Kulte der Juden. Selbst wenn er gezeigt hätte, daß von einer solchen heidnischen Verwechslung die Rede sein kann, würde er zunächst doch nur bewiesen haben, daß die Heiden nach dem, was ihnen zu Gesicht oder zu Ohren gekommen, an eine solche Ähnlichkeit glaubten; ob diese dann auch faktisch bestand, das wäre erst noch zu beweisen.

‚Für Jerusalem und Korinth steht ein Liebesmahl fest, so erzählt uns Wieland S. 10, wie aus Act. 6, 1 und 1 Cor. 15, 21 hervorgeht. In Jerusalem fielen Predigt und Liebesmal zeitlich zusammen, griffen wenigstens zeitlich in einander über. Dies verraten die Apostel selbst, wenn sie in Act. 6 Anstand nehmen, das „Wort Gottes zu vernachlässigen" und „dafür den Tischen zu dienen". Eine Kollision beider Funktionen konnte ja doch nur bei annähernder Gleichzeitigkeit derselben zu fürchten sein'.

Es fällt mir nun gar nicht ein, zu leugnen, daß es in Jerusalem zu jener Zeit Liebesmahle unter den Christen gegeben habe: mich interessiert hier nur der Beweis, den Wieland für seine Sache bringt und den er für genügend erachtet. ‚Für Jerusalem steht ein Liebesmahl fest, wie aus Act. 6, 1 hervorgeht', meint er; und was lesen wir an der zitierten Stelle? ‚In jenen Tagen, da die Zahl der Jünger zunahm, entstand ein Gemurre der Griechen wider die Hebräer darüber, daß bei der täglichen Bedienung ihre Witwen zurückgesetzt wurden'. ‚Ἐν τῇ διακονίᾳ τῇ καθημερινῇ bei der täglichen Bedienung': in diesen Worten will W. das Liebesmahl ange-

deutet finden. Davon kann gar keine Rede sein; das Liebesmahl ist ja für alle Christen ohne Ausnahme, in unserer Stelle aber handelt es sich um etwas, was die Witwen besonders angeht; und wenn einer nun unter ‚der täglichen Bedienung' die einfache Verteilung von Almosen und Lebensmitteln an die Armen auch außerhalb der Liebesmahle verstehen würde, wie möchte doch Wieland diese Auffassung als unmöglich widerlegen? Solange er aber dies nicht vermag, steht sein eigenes Argument auf schlechten Füßen.

Noch viel weniger Kraft hat der Schluß, den W. des weiteren aus der angeführten Stelle zieht: ‚In Jerusalem fielen Predigt und Liebesmal zeitlich zusammen, griffen wenigstens zeitlich in einander über'. Das mag wieder in irgend einem Sinne wahr sein — sicher ist es nicht wahr in dem Sinne, als ob die Apostel außer der Zeit der Liebesmahle nie gepredigt hätten (vgl. Apg. 5, 42) —: uns interessiert nur der Beweis: ‚Dies verraten uns die Apostel selbst, wenn sie in Act. 6 Anstand nehmen, „das Wort Gottes zu vernachlässigen" und „dafür bei den Tischen zu dienen". Eine Kollision beider Funktionen konnte ja doch nur bei annähernder Gleichzeitigkeit derselben zu befürchten sein'.

Wenn der Verfasser seinen Grund in der Weise, wie er es andeutet, urgiert, dann scheint er fast zu glauben, daß, während die Apostel predigten, die Leute umhersaßen und an dem Liebesmahle sich erquickten'[1]). Wenn aber nicht — dann ist sein Grund schon nicht mehr viel wert. Ich meine, für die Kollision der beiden Beschäftigungen braucht man nicht allzu subtile Gründe zu suchen; der einfache Grund wird sein, daß sowohl das Verteilen der Gaben an die Witwen als auch das Predigen ein Geschäft ist, und beide Geschäfte ihre Zeit brauchen und so, was dem einen Geschäfte gewidmet wird, dem andern naturnotwendig entzogen bleibt. Noch einmal drängt es sich förmlich auf, daß an der fraglichen Stelle an ein Liebesmahl gar nicht gedacht werden kann; denn an diesem nahmen die Apostel wohl auch selbst teil; so konnte es für sie gerade kein besonderes Hindernis für ihre Predigt sein, während desselben oder auch im unmittelbaren Anschlusse an dasselbe die Verteilung der

[1]) Dies deutet er wirklich an S. 30: ‚Es wäre nun nicht einzusehen gewesen, warum nicht die übrigen Apostel *während* der Predigt des Einen, der gerade das Wort hatte, bei der Speisung hätten die Aufsicht führen können'.

Gaben an die Armen vorzunehmen; es muß also an ein weit umfassenderes, zeitraubenderes Geschäft gedacht werden, was eben die ständige, tägliche Mühewaltung im Dienste der Armen auch außerhalb der Liturgie gewesen wäre.

Man lese auch den gesuchten Beweis, mit dem W. aus derselben Stelle Apg. 6, 2 dartun möchte, daß schon von jener ersten Zeit an mehrere Christenversammlungen gleichzeitig an verschiedenen Orten in Jerusalem stattgefunden hätten; er schließt es daraus, daß der Apostel gesagt: ‚. . bei den Tischen zu dienen'. Nehmen wir an, der Apostel hätte wirklich gesagt bei ‚den Tischen': es würde wahrlich nicht recht viel daraus zu folgern sein; nun sagt er aber gar nicht ‚den Tischen ταῖς τραπέζαις', sondern ohne Artikel τραπέζαις: ein kleiner, aber doch nicht bedeutungsloser Unterschied.

Wir sind aber noch nicht fertig; noch auf Seite 9 führt der Autor auch die Stelle Apg. 2, 42 an: ‚Es verharrten aber (die Gläubigen) in der Lehre der Apostel und in der Gemeinschaft, in der Brotbrechung und in den Gebeten' — ἦσαν δὲ προσκαρτεροῦντες τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων καὶ τῇ κοινωνίᾳ, τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου καὶ ταῖς προσευχαῖς. Aus dieser Stelle erschließt er uns nun den ganzen Verlauf der liturgischen Feier, wie sie zu Zeiten der Apostel statt hatte. Hören wir! ‚Der Text — so meint er — scheidet genau zwei Gruppen von Tätigkeiten von einander: Lehre und Koinonie, Brotbrechen und Gebete. Was bedeutet κοινωνία an dieser Stelle? Jedenfalls ist die Identität mit Brotbrechen abzuweisen, da der Text eine solche ausschließt. Der Ausdruck κοινωνία kann also nur irgend ein Mitteilen auf Grund charitativer Brüderlichkeit bezeichnen, gleichwie auch anderwärts die Liebesgaben der Wohltätigkeit κοινωνία, κοινωνεῖν heißen[1]). Es handelt sich hier also entweder um eine Sammlung für die Armen oder um ein förmliches Liebesmahl'. Und nachdem er mit dem soeben (S. 311 f.) angeführten Argumente bewiesen, daß in Jerusalem (auf jeden Fall?) Predigt und Liebesmahl zeitlich zusammenfielen, ist der Schluß fertig: ‚Es

[1]) Zitiert werden 2 Cor. 8, 4; 9, 12—15. Hebr. 13, 16. Didache 4, 8: lauter Stellen, an denen der Ausdruck entweder zweifelhaft ist und etwas viel allgemeineres bedeuten kann (2 Cor. 9, 13; Hebr. 13, 16) oder näher bestimmt wird als κοινωνία τῆς διακονίας τῆς εἰς τοὺς ἁγίους (2 Cor. 8, 4) oder οὐκ ἀποστραφήσῃ τὸν ἐνδεόμενον, συνκοινωνήσεις δὲ πάντα τῷ ἀδελφῷ σου (Did. 4, 8).

steht demnach fest, daß in der Urkirche die Liturgie mit der Lehre begann, während deren (!) oder in deren unmittelbarem Anschluß ein umfangreiches Liebesmahl „an den Tischen" einsetzte. Die ganze Feier fand ihren Abschluß und Höhepunkt in der κλάσις τοῦ ἄρτου und den gemeinsamen προσευχαί'. Wir wollen nun keineswegs leugnen, daß die christliche Liturgie jener Zeiten etwa im großen ganzen auf diese Weise verlaufen sei; aber welch ein Beweis hiefür wird uns hier dargeboten? Es braucht einer nur zu übersetzen: Sie (die ersten Christen) waren ausharrend in der Lehre der Apostel und in (brüderlicher) Vereinigung (= wie eine Gemeinde), pflegten des Brotbrechens und der Gebete'[1]) — was stünde dann in Bezug auf die Liturgie der Christen aus dieser Stelle im einzelnen fest? Sicher nicht das, was W. aus ihr herauslesen möchte.

S. 27 wird uns eröffnet: ‚Als Schauplatz der apostolischen Liturgie (von mir unterstrichen) kommen drei Arten von Räumlichkeiten in Betracht: Tempel und bezw. Synagogen, gemietete öffentliche Hallen und Privathäuser. So lang die Judenchristen die Gemeinschaft mit ihren bisherigen Glaubensgenossen und die Hoffnung auf Vereinigung mit denselben in einem Bekenntnis nicht aufgegeben hatten, fanden sie sich mit jenen im Tempel ein, jedoch als geschlossene Gruppe . . . Dementsprechend stellten sich die Christen außerhalb Jerusalems zur wöchentlichen Sabbatfeier in den Synagogen ein [zur Feier ihrer Liturgie?]; denn Saulus ließ sich, um die Christen in Palästina, speziell in Damascus, ausfindig zu machen, schriftliche Vollmachten an die Synagogen erteilen'. Glaubt W. wirklich, daß diese Vollmachten gegeben waren, weil zu erwarten stand, daß Saulus die Christen in Synagogen antreffen werde[2]), oder nicht vielmehr deshalb, damit Saulus, wo immer er Christen antreffe, dieselben in Kraft und der Autorität seines Volkes und dessen Obrigkeiten ergreifen könne? Abgesehen davon: was ist da für ein Zusammen-

[1]) Diese Übersetzung klingt bei weitem wahrscheinlicher als die von W. dargebotene; vgl. dazu an derselben Stelle V. 44 ff.: Πάντες οἱ πιστεύοντες (= προσκ. τῇ διδαχῇ τ. α.) ἦσαν ἐπὶ τὸ αὐτὸ καὶ εἶχον ἅπαντα κοινά (doch nicht bloß in der Liturgie?) . . . καθ' ἡμέραν τε προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἱερῷ (= προσκαρτεροῦντες τῇ κοινωνίᾳ), κλῶντές τε κατ' οἶκον ἄρτον (= προσκ. τῇ κλάσει . . .), μετελάμβανον τροφῆς . . αἰνοῦντες τὸν θεὸν . . (= προσκ. ταῖς εὐχαῖς).

[2]) Man vgl. nur Apg. 9, 13 ff.; besonders aber 2, 46.

hang zwischen der Tatsache: ‚es fanden sich die Christen zur wöchentlichen Sabbatfeier in den Synagogen ein‘ und: ‚als Schauplatz der apostolischen Liturgie kommt auch die Synagoge in Betracht‘? Glaubt W. im Ernste, die Christen hätten ihre heiligsten Geheimnisse in jüdischen Kulthäusern gefeiert? So lange er kein besseres Argument aufbringen kann als das gegebene, klingt dies unglaublich.

S. 48 führt W. die Stelle aus Athenagoras an: ‚Der Schöpfer und Vater des Alls bedarf nicht des Blutes und Opferduftes; . . für ihn ist es das größte Opfer, wenn wir erkennen, wer die Himmel ausgebreitet . . . Wozu denn Brandopfer, deren Gott nicht bedarf? Jedoch ist es Pflicht, ein unblutiges Opfer darzubringen und die geistige Anbetung ihm zu erweisen‘. Unser Autor ist gleich fertig mit seiner Schlußfolgerung: ‚Athenagoras — so meint er — nennt also die geistige Anbetung das unblutige Opfer, welches Gott allein von uns verlangt‘. — Athenagoras hatte gesagt: ‚Gott will ein unblutiges Opfer und die geistige Anbetung von den Menschen‘. — W. macht daraus: ‚Die geistige Anbetung ist also das unblutige Opfer‘ Ob das nicht zu viel geschlossen? Abgesehen davon stünde doch wohl noch zu erwägen, was denn Athenagoras mit dem Ausdruck λογικὴ λατρεία will, den W. leichthin mit geistiger Anbetung übersetzt; ob man wohl an gar nichts anderes dabei denken könnte?[1])

S. 100 heißt es: ‚Der Ort der Zusammenkunft war (für die Christen des 1. und 2. Jahrhunderts) gleichgültig‘. Beweis dafür das schlichte Sätzchen: ὅθεν γὰρ ἡ κυριότης λαλεῖται, ἐκεῖ κύριός ἐστιν hatte die Didache gesagt‘.

S. 122 legt der Verfasser die Stelle aus Cyprian de unitate eccl. vor: ‚Er (hostis altaris) wagt es, einen andern Altar aufzustellen, ein anderes Eucharistiegebet zu halten, (und damit) das wahre Herrenopfer durch falsche Opfer zu verunehren‘[2]). Die Liturgie (von mir unterstrichen) begann also — so lautet die Folgerung — hüben wie drüben (bei Rechtgläubigen und Häretikern) mit der Aufstellung des Altars‘. — Derselbe Cyprian schildert uns

[1]) Vgl. die Stellen, die wir unten aus den Liturgien zitieren werden S. 327 ff.

[2]) Hostis altaris . . . contemptis episcopis et Dei sacerdotibus derelictis constituere audet aliud altare, precem alteram illicitis vocibus facere, dominicae hostiae veritatem per falsa sacrificia profanare‘.

eine Versammlung mit den Worten: ‚In einer so großen und frommen Versammlung der Brüder, wenn die Priester Gottes dasitzen und der Altar aufgestellt ist (altari posito)‘ — und gleich wissen wir es: ‚der Altar wird also erst aufgestellt, wenn die Presbyter ihre Sitze eingenommen. Den Altar aufstellen heißt soviel als die Eucharistie feiern, bezw. sich zur Eucharistiefeier anschicken‘.

Man wird sich vielleicht wundern, daß ich in der Anführung solcher Beweisgänge etwas ausführlich geworden; man erinnere sich aber, was ich mir vorgesetzt habe zu zeigen: nämlich die geschichtliche Methode zu erweisen, nach der der Verfasser in seiner Studie vorangegangen ist; dazu genügte es aber nicht, nur eine oder die andere Stelle herauszuheben. Eine oder die andere falsche Auffassung, ein oder der andere Fehlschluß kann ja einem Autor leicht mitunterlaufen, ohne gleich seine Methode zu kompromittieren. Die fortgesetzte Reihe aber von derlei Dingen, wie sie uns in der vorliegenden Studie fast auf Schritt und Tritt begegnen, hat ihren Grund tiefer: der liegt im ganzen System, wenn man will in einer vorgefaßten Meinung und Tendenz, mit der der Verfasser an seine Arbeit herangetreten, eine Entwicklung für das eucharistische Opfer in seinem Sinne nicht sosehr zu erweisen als vielmehr zu konstruieren. Für unseren Zweck sollen aber die angeführten Belege auch genügen: wer mehr davon lesen will, mag selbst prüfend durchgehen, was man in der Studie von S. 109 an auf den dort folgenden Blättern lesen kann oder auch den Passus der Seite 115, wo W. den ‚ersten Schritt zur Errichtung des christlichen Altars‘ entdeckt zu haben glaubt. Wir werden im übrigen noch manches dieser Art hören, wenn wir von der Sache selber Einsicht nehmen.

II.

Ein Beispiel W.scher Geschichtskonstruktion begegnet uns gleich wieder, wo es sich handelt um den urchristlichen **Altar**, also gerade um den Gegenstand, dem die Studie so recht gewidmet ist. Es geschieht dies in den Ausführungen, die W. von S. 38 an dem Worte θυσιαστήριον widmet und der Bedeutung, welche die ältesten christlichen Schriftsteller mit ihm verbunden haben. ‚In der Tat — so berichtet er — begegnet uns wiederholt der Ausdruck θυσιαστήριον. Allein es läßt sich nirgends erweisen, daß dieser Ausdruck einen ma-

teriellen Altar bezeichne; vielmehr erweist er sich durchweg als Bild, als Illustration, entnommen alttestamentlichen oder heidnischen Mustern, oder dient zur Veranschaulichung der Heiligkeit christlicher Gemeinschaft'.

Bevor wir eingehen in die Diskussion, schicke ich die Bemerkung voraus, daß jedes Wort stets zunächst in seiner ursprünglichen Bedeutung, die ihm im Sprachgebrauch zukommt, zu belassen ist, und man erst dann, wenn gewichtige Gründe gegen den Literalsinn sich aufdrängen, zu einem anderen übertragenen Sinn übergehen kann; diese Gründe müssen zum mindesten besser und gewichtiger sein, als die sind, welche für die ursprüngliche Auffassung sprechen. Auf jeden Fall hat, wer diese ursprüngliche Bedeutung festhält, das Präjudiz für sich, und wer sie verwirft, die ganze Last des Beweises. Dieses Prinzip dürfte wohl außerhalb jeder Kontroverse stehen, und des Beweises nicht bedürfen und sollte am wenigsten von einem katholischen Forscher leichter Hand außeracht gelassen werden in einer Sache, die ihm doch nicht so ganz gleichgültig sein kann.

Nun zum Beweise unseres Autors für seine Behauptung, daß ‚der Ausdruck θυσιαστήριον **nirgends** einen materiellen Altar bezeichne'. ‚Zum erstenmal begegnet uns der Name . . bei Paulus im ersten Korintherbrief'[1]; allein der Ausdruck ‚Gemeinschaft mit der Opferstätte' — so bezieht sich W. auf die diesbezüglichen Worte des griechischen Textes — ist schon an und für sich ein bildlicher Ausdruck und bedeutet ‚Gemeinschaft mit der Gottheit' . . . ‚Altar' wie ‚Tisch' ist eine Metonymie für ‚Gemeinschaft'. Das ist das erste Argument, mit dem W. darzutun sucht, daß Paulus hier nicht von einem Altar im eigentlichen Sinne rede.

Man mag nun über die Beziehung des Wortes θυσιαστήριον zur Eucharistie an der angezogenen Stelle denken, wie man will; aber daß dort vom Altar im eigentlichen Sinn die Rede ist, kann keinem Zweifel unterliegen, wo der Apostel sagt: ‚Sind diejenigen, die die Opfer genießen, nicht teilhaft des Altars?' Man müßte ebenso leugnen, daß der Apostel an der Stelle von Opfern im eigentlichen Sinne geredet habe, was unmöglich ist. Im gleichen Sinne nämlich, in dem er von Altar redet, redet er auch von Opfer; beide erscheinen an der Stelle als korrelate Begriffe.

Zu einem weiteren Beweise für seine Interpretation zieht W. eine Parallelstelle an, die er im V. 20 desselben Kapitels gefunden

[1] 10, 18: Βλέπετε τὸν Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα οὐχ οἱ ἐσθίοντες τὰς θυσίας κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου εἰσίν; — Zur Stelle vgl. Conc. Trid. s. 22 c. 1.

haben will, wo es heißt: ‚A θύουσιν τὰ ἔθνη, δαιμονίοις θύουσιν, καὶ οὐ θεῷ· οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων γίνεσθαι. Von einer Parallele im ſtrengen Sinne kann keine Rede ſein; hier Heiden und Götzen, dort das Volk Israel und ſein Altar; hier Opfer, dort Opferſpeiſe. Aber auch ſelbſt vorausgeſetzt, daß ganz und gar von derſelben Sache hier wie dort die Rede ſei, würde noch keine Gefahr für die Auffaſſung des Wortes θυσιαστήριον in V. 18 als materiellen Altars erwachſen: wer eben die Opfer, die über einem Altar einer Gottheit dargebracht werden, genießt, tritt dadurch in Beziehung zunächſt zum Altar, von dem ſie genommen, ſo aber auch mittelbar in Beziehung zum Herrn des Altares, der die Opferſpeiſe gleichſam von der eigenen dem Genießenden reicht; ſo iſt κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου wohl ſachlich und dem moraliſchen Effekte nach dasſelbe wie κοινωνοὶ τῶν δαιμονίων; aber keineswegs begrifflich, wie unſer Autor will. In dieſem Sinne erklärt ſich der Verfaſſer des Briefes ſelbſt, wenn er im gleich folgenden Verſe, der ſich an das κοινωνοὶ τῶν δαιμονίων wie eine Erklärung anſchließt, ſagt: οὐ δύνασθε ποτήριον κυρίου πίνειν καὶ ποτήριον δαιμονίων [= ἐσθίοντες τὰς θυσίας]· οὐ δύνασθε τραπέζης κυρίου μετέχειν καὶ τραπέζης δαιμονίων [= κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου].

Was W. als letzten Grund hinzufügt, ſpricht gegen ſich ſelbſt, und iſt eines Wortes der Widerlegung nicht wert: ‚Ein Altar — meint er — . . läßt ſich aus der Stelle nicht folgern, umſo weniger, als der Apoſtel auch auf der heidniſchen Seite, wo man einen realen Altar beſaß, keineswegs an eine *reale Gemeinſchaft* mit demſelben denken konnte; *denn* das Fleiſch, das von den Altären kommt, wird auf dem Markt gekauft, wird in den Häuſern den Gäſten vorgeſetzt, und doch heißt das religiös-bewußte Eſſen von dieſem Fleiſch: mit dem Altar Gemeinſchaft haben, ſich mit den Dämonen vereinigen, am Tiſch der Dämonen ſitzen‘. — Der Verfaſſer hat wohl eine reale, vielleicht hypoſtatiſche oder ähnliche Vereinigung der Genießenden mit dem Altar im Auge. In dem aber, was er ferner bemerkt, beſtätigt er nur die Notwendigkeit, den Altar, von dem der Apoſtel redet, als wirklichen und materiellen Altar aufzufaſſen: ‚Hier wie dort (bei den Heiden nämlich wie bei den Chriſten) — ſagt er ſelbſt — handelt es ſich um eine Speiſe, deren Opferung, Schlachtung längſt vollzogen iſt, nämlich auf dem Altar . .‘ — doch wohl einem realen und materiellen Altar.

Wohl ist es wahr: ‚Das Eins werden durch Genießen der Opferspeisen, das allein ist's, wovon der Apostel redet' — aber wenn er nicht unvernünftig reden will, sagt er uns auch, wer denn da eins werden soll und mit wem diese Einheit hergestellt werden soll, und wenn er dann redet von einer Einheit dessen, der Opferfleisch genießt, mit dem Altar: so müssen wir denken, daß er eben diese zunächst meint, zumal dieselbe wie in unserem Falle als Prinzip hingestellt in sich selbst verstanden sein will. Daß es aber unmöglich sei, an eine solche zu denken, das hat W. nicht bewiesen, außer er faßt das Wort im Sinne von einer real-physischen Einheit, an die freilich niemand vernünftigerweise denkt.

Schwieriger ist es zwar in der Stelle des Hebräerbriefes, wo vom θυσιαστήριον die Rede ist, die Bedeutung ‚Altar' positiv zu erhärten; aber sicher ist es auch, daß, wer das Gegenteil behauptet, noch größere Schwierigkeiten zu überwinden hat; und doch würde diesem die ganze Beweislast obliegen. Es sind aber die Gründe, welche für die Beibehaltung des Wortsinnes sprechen sicher nicht zu verachten. — Die Christen aus den Juden gingen nämlich durch ihren Anschluß an Christus gewisser Vorteile verlustig, die einem, der in der Beobachtung des mosaischen Gesetzes aufgewachsen war, an sich teuer sein konnten; dazu gehörte die Teilnahme an den Opfern im Tempel durch Genuß des Opferfleisches (Lev. 3; 7, 11 ff.), sei es, daß sie durch die christliche Übung bereits daran gehindert waren, sei es, daß sie durch die levitischen Priester davon ausgeschlossen wurden in einer Zeit, da die Judenchristen das alte Gesetz noch beobachteten. Nur von solchen Opferspeisen kann an der Stelle die Rede sein, von solchen, die denen zu Gebote stehen, ‚die dem Zelte dienen', bei deren Genuß man die Absicht haben kann, ‚das Herz zu festigen' (v. 9 f.). Diese Christen empfanden den vermeintlichen Verlust schwer, es lag Gefahr nahe, vielleicht sogar die des Abfalls. Es galt, sie zu warnen, aber auch sie zu trösten und aufzurichten; der Apostel tut es mit den Worten: Ἔχομεν θυσιαστήριον, ἐξ οὗ φαγεῖν οὐκ ἔχουσιν ἐξουσίαν οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες — ‚[auch] wir haben einen Altar, von dem die nicht essen können, die dem Zelte dienen'; so können wir die Schmach, die sie, die Zeltdiener, uns antun, leicht ertragen. So hätten wir Speisen bei den Juden, Speise aber auch bei den Christen, Opferspeise bei den Juden, die dem Zelte dienen, aber auch Opferspeise bei denen, die Christus dem Herrn sich ergeben; ebenso aber auch — der Gegensatz legt es nahe — Opferaltar hüben

wie drüben; betrachtet man aber, was die Christen in der Tat für eine kultische Speise hatten, so liegt es nahe an die eucharistische zu denken.

Es mag sein, daß diese Argumentation nicht einem jeden einleuchtet; aber sie wäre zu widerlegen und — vor allem — eine bessere an deren Stelle zu setzen; hat sie ja das Präjudiz des Wortsinnes für sich. Daß nun ‚der Apostel — wie unser Autor meint S. 25 — sich ganz in den Ideen und Ausdrücken des altjüdischen Opferkults bewegt, ist nicht unwahr; aber er überträgt sie auch auf den neuen christlichen, und so wäre der Begriff eines realen materiellen Altars nicht ausgeschlossen, sondern vielmehr festgehalten, da das alte Testament doch wohl einen solchen Altar kannte. Daß aber der Ausdruck θυσιαστήριον ‚lediglich als Metonymie', als Bild zur Illustration neutestamentlicher Einrichtungen *ganz anderer Art* herübergenommen sei, das wäre gerade zu beweisen, nachdem der Apostel in scharfer Gegenüberstellung zu den Zeltdienern behauptet hat: ‚*Wir haben* einen Altar'.

Doch der Ausdruck θυσιαστήριον ‚*kann* keinen wirklichen Altar bedeuten' — so urgiert W. S. 39. Warum nicht? ‚Weil der Apostel im ganzen Kapitel nur vom Kreuztod, nicht aber von einem eucharistischen Opfer spricht'. Man sollte darnach meinen, im Kapitel sei recht viel vom Kreuztode die Rede; aber davon spricht nur V. 12 und dies aller Wahrscheinlichkeit nach nicht zur näheren Erklärung des Wortes θυσιαστήριον. Der Apostel hatte nämlich die Behauptung aufgestellt, daß wir Christen eine Speise hätten, die den Zeltdienern nicht zu Gebote stehe, woran sie nicht teilnehmen können noch dürfen; zu diesem Behufe führt der inspirierte Schriftsteller die Tatsache ein, daß Jesus, *um sein Volk zu heiligen* in seinem Blute, zur Stadt der Juden hinausgezogen sei und draußen vor den Toren gelitten habe — ἵνα ἁγιάσῃ διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος τὸν λαόν, ἔξω τῆς πύλης ἔπαθεν· willst du also zu diesem seinem Volke gehören, dich in seinem Blute heiligen, so mußt auch du hinaus vor die Tore — mußt dein Stammvolk verlassen, *wenn dir dies auch Schmach eintragen sollte* — τοίνυν ἐξερχώμεθα πρὸς αὐτὸν ἔξω τῆς παρεμβολῆς, τὸν ὀνειδισμὸν αὐτοῦ φέροντες. Schon deshalb kann es nicht dasselbe sein: ‚Christus hat außerhalb der Stadt in seinem Blute sein Volk geheiligt', und: ‚Wir haben einen Altar, von dem . . .', weil das erstere unter dem Zeichen der Schmach erscheint, an der wir teilnehmen sollen, das letztere aber gerade zum Trost und als Entgelt

für jene Schmach hervorgehoben wird. — Noch ein anderer Grund spricht dagegen, daß an der Stelle der Kreuzestod Christi zur Erläuterung des θυσιαστήριον, ἐξ οὗ φαγεῖν beigezogen worden ist. Dieses erscheint eben als ein Altar, von dem zu essen gegeben wird; Christus selber aber wird unter dem Bilde gerade jenes Opfers eingeführt, von dem niemand essen durfte, das völlig verbrannt ward (Lev. 16, 17).

Es ist auch der Gedanke, ‚vom Altar d. h. von Christus oder vom Kreuze essen', gar so ungewöhnlich, daß es äußerst wenigen eingefallen ist, die Stelle so zu verstehen. Wenn eben ein Christ die Stelle liest, der weiß, was man in der christlichen Religion von Kultus wegen zu essen bekommt und wo dies geschieht, — wenn ein Christ liest vom θυσιαστήριον ἐξ οὗ φαγεῖν und nicht an das δεῖπνον κυριακὸν (1 Kor. 11, 20) denkt: so muß er sich ja förmlich die Augen verschließen, um nicht zu sehen. Aber auch wenn man schließlich die Stelle vom Kreuzesopfer verstehen wollte, so wäre eben das Kreuz der Altar, und ein Altar real und wahr, wie das Opfer, das sich daran vollzog; es wäre auch so wieder nicht bewiesen, was doch W. beweisen wollte, daß der Ausdruck θυσιαστήριον nirgends einen materiellen Altar bezeichne in den Schriftstücken jener Zeit.

•

Um nun zu den apostolischen Vätern überzugehen: ob W. wohl (S. 39) selbst glaubt, Klemens von Rom habe nicht von einem Altar im eigentlich realen Sinn geredet, als er an die Korinther schrieb: ‚Nicht an jedem Orte werden . . . Opfer dargebracht, sondern allein in Jerusalem, und da auch nicht an jedem Ort, sondern (nur) im Vorhof des Tempels am Altar'? Man beachte wohl: wir sprechen hier noch nicht vom Bezug dieses Altars zur Eucharistie, sondern lediglich von der Behauptung W.s, daß der Ausdruck θυσιαστήριον in den Schriften jener Väter nirgends einen materiellen Altar bezeichne. Es ist ja sicher, daß Klemens zunächst den alttestamentlichen — eben deshalb realen materiellen — Altar an der Stelle im Auge hat; aber auch sicher, daß er den Altar und seinen Dienst aus dem alten Testament heranzieht, um die Liturgie im Dienste der Eucharistie zu illustrieren: Ἕκαστος ἡμῶν ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι εὐχαριστείτω τῷ θεῷ . . μὴ παρεκβαίνων τὸν ὡρισμένον τῆς λειτουργίας αὐτοῦ κανόνα· οὐ πανταχοῦ προσφέρονται θυσίαι κτλ. — Da steht Liturgie gegen Liturgie, Opfer gegen

Opfer, Altar also auch gegen Altar; wie auch gleich darauf c. 43 wieder Priester mit Priester verglichen werden. Wenn es dem römischen Bischof nur darauf ankam, zu verlangen, ‚daß niemand seinen Funktionskreis (so im allgemeinen) überschreite', wie W. meint S. 40: warum nimmt er dann so konstant seine Illustration aus der Liturgie, dem Priestertum und dem Altardienst, da doch so viele andere, weit wirksamere ihm zu Gebote gestanden wären? warum anders, als weil es sich um Liturgie, Opfer und Altar wie im alten so auch im neuen Testament handelt. Das ist so wahr, daß Klemens, wo er seine an dieser Stelle zu beweisende These in K. 40 aufstellt, gar nicht ausdrücklich unterscheidet zwischen altem und neuem Testament, sondern unterschiedslos und ganz allgemein V. 2 den Satz ausspricht: ‚Alles müssen wir in Ordnung vollziehen, wie es der Herr angeordnet .. So hat der Herr befohlen, die Opfer und den hl. Dienst zu vollziehen (τάς τε προσφορὰς καὶ λειτουργίας ἐπιτελεῖσθαι .. ἐκέλευσεν); wo und durch wen er sie vollziehen lassen wollte, hat er selbst bestimmt ...; die ihm also zu den bestimmten Zeiten ihre Opfer darbringen, sind in Gnaden bei ihm ..': noch immer sind wir in der Gegenwart; und selbst im folgenden Verse, wo Kl. vom Erzpriester, von Priestern und Leviten, und dem Laienvolke spricht, getraue ich mich nicht, zu entscheiden, ob er den alten oder nicht vielmehr noch immer den neuen Bund im Auge hat, oder vielleicht richtiger beide, in der Voraussetzung, daß für beide eben das Gleiche gilt.

Es bedeutet aber auch schon etwas in unserer Frage, selbst wenn lediglich der Altar des alten Bundes an der Stelle gemeint wäre; wir wüßten eben daraus, daß mit dem Worte θυσιαστήριον im allgemeinen wenigstens der Begriff eines realen Altars verbunden wurde; wird es dann auch auf den Dienst im neuen Testamente angewendet ohne nähere Einschränkung, so müssen wir es eben, ohne zwingende Gründe für eine andere Auslegung zu haben, bei der Bedeutung lassen.

Von durchschlagenden Beweisen für seine These finden wir bisher beim Autor keine Spur. Wohl wiederholt er die Behauptung S. 40: ‚Auch da, wo die apostolischen Väter ausdrücklich ein θυσιαστήριον nennen, kann nicht die Existenz oder auch nur die Idee eines materiellen Altars gefolgert werden' — aber durch die Wiederholung einer Behauptung wird dieselbe nicht bewiesen.

Hören wir, wie sich W. mit dem hl. Ignatius abfindet. Ignatius sagt im Briefe an die Magn.: ‚Alle kommet zu dem einen Christus, wie (ὡς) zu Einem Altar, wie zu einem Tempel Gottes‘; im Griechischen: πάντες ὡς εἰς ἕνα ναὸν συντρέχετε θεοῦ, ὡς ἐπὶ ἓν θυσιαστήριον, ἐπὶ ἕνα I. X., τὸν ἀφ' ἑνὸς πατρὸς προελθόντα . .; daraus schließt der Autor ganz unmittelbar, wie wenn es sich von selbst verstünde: ‚Gleichwie schon der Hebräerbrief Christus selbst — wir haben eben gesehen, wie — das Thysiasterium nennt, so auch Ignatius‘. Wenn er dann hinzufügt: ‚Dieser eine Altar ist ebensowenig ein materieller, als die damaligen Christen einen materiellen Tempel, ναός, hatten‘, so muß er eben wieder zeigen, daß Ignatius den Ort der Zusammenkunft der Christen nicht einen Tempel oder ein Gotteshaus (ναός) nennen konnte, wovon er sich ohne weiteres enthebt. Gleich auf S. 42 gilt es aber schon als ausgemacht und als Wahrheit, an der niemand zweifeln könne: ‚So nennt Ignatius Christus einen Altar, wenn er die Magnesier auffordert, zu dem einen Christus zu kommen, wie zu einem Altar‘.

An einer anderen Stelle, wo der syrische Bischof an die Epheser schreibt, soll es wieder die Gemeinde sein, die unter dem Bilde des Altares symbolisiert wird. ‚Niemand schweife auswärts; wer nicht innerhalb des θυσιαστήριον verbleibt, der geht des Gottesbrotes verlustig. Denn wenn das Gebet des einen und andern solche Gewalt hat, um wieviel mehr jenes, welches der Bischof und die ganze Gemeinde verrichtet! Wer also nicht zur Versammlung kommt . .‘ — soweit der Heilige; und W. ist gleich fertig: ‚Was ist also θυσιαστήριον? Nichts anderes als die mit dem Bischof versammelte Gemeinde‘. Das Argument ist voreilig; denn der Ort, wo der Altar steht und wo die Versammlung stattfindet, können zusammenfallen, ohne daß man an eine Verschmelzung der Begriffe Altar und Christenversammlung zu denken braucht.

Mit seinem Argumente hat der Verfasser aber auch entschieden kein Glück; der Heilige fährt nämlich unmittelbar anschließend fort: ‚Denn es steht geschrieben: „den Übermütigen widersteht Gott“; wollen wir also dem Bischof nicht widerstreben . .‘ Folgerichtig könnte man nun auch mit dem Verfasser fragen: ‚Was ist also die Versammlung, was der Altar?‘ Und nun auch mit ihm die Antwort geben: ‚Nichts anderes als der Bischof‘; und es wäre nach W. die Gleichung der Begriffe gegeben: Bischof = Versammlung = Altar: sehr wahrscheinlich! Wohl ist ein sachlicher Zusammen-

hang zwischen Altar, Versammlung, Bischof, oder vielmehr zwischen den Phrasen ‚innerhalb des Altares sein', ‚zur Versammlung kommen', ‚dem Bischof nicht widerstreben', aber daraus nun eine begriffliche Identität zu erschließen, geht nicht an. Ebensowenig wie es zulässig wäre, die Identität zwischen Kirchengebäude und Messe zu erschließen daraus, weil unsere Christen die Ausdrücke sonntäglichen Kirchenbesuch und Anhören der hl. Messe hin und wieder in gleichem Sinne gebrauchen.

Übrigens soll uns, wenn wir W. glauben dürfen, Ignatius selbst eine unzweideutige Erklärung dessen geben, was er mit ‚innerhalb des Altares verbleiben' sagen will; er täte dies in seinem Briefe an die Trallianer. Hören wir, wie! ‚Wer innerhalb des Altares ist, ist rein; wer aber außerhalb des Altares ist, ist nicht rein; das heißt wer getrennt vom Bischof, Presbyterium und Diakonen etwas (liturgisches) vornimmt, ist nicht rein'. Es ist hier dieselbe Verwechslung sachlicher Identität mit begrifflicher, wie im vorigen Argument; und deren Berechtigung wird nicht erhärtet durch die angeschlossene Erwägung: ‚Wäre das θυσιαστήριον ein Gerät von Holz oder Stein gewesen, so hätten doch wohl auch die Separatisten ein solches für sich errichtet, und Ignatius hätte Gelegenheit gehabt, von einem solchen Gegenaltar zu reden. Statt dessen aber kennt er überhaupt nur den Altar schlechthin; natürlich, weil der Bischof und Klerus nur Einer ist und allein „Altar" heißt. Die Vereinigung mit dem Klerus also macht das θυσιαστήριον aus'. Der Verfasser hätte doch bedenken sollen, daß man mit demselben Rechte schließen könnte: ‚Wäre der Altar Bischof und Presbyterium, so hätten sich die Separatisten doch wohl auch einen Bischof gewählt und ein Presbyterium geschaffen, und Ignatius hätte Gelegenheit gehabt, in diesem Sinne von einem Gegenaltar zu reden . . .' Geradezu absonderlich aber ist die Schwierigkeit, die W. mit den Worten aufwirft: ‚Wie hätte ein Laie „innerhalb des materiellen Altars sein" oder gar „verbleiben" sollen?'

Man beachte aber wieder, daß es an sich nichts verschlagen würde, wenn W. auch nachgewiesen hätte, daß das strittige Wort hier oder dort wirklich nicht den materiellen Altar bedeutete, sondern im übertragenen Sinne angewendet worden wäre, wie denn auch wirklich um die Mitte des zweiten Jahrhunderts Polykarp die Witwen zwar nicht als den Altar Gottes, aber doch als (einen) Altar Gottes preist. Bei Ignatius hat er jedoch bisher an keiner Stelle erwiesen, wenigstens nicht mit Evidenz, daß der Altar not-

wendig in einer andern als materiellen Bedeutung aufzufassen wäre. Nachdem er aber in den bisher berührten Stellen den wahren Sinn des Heiligen nicht offenbar gemacht, hat er auch kein Recht, die an sich klare Stelle, die sich im Briefe an die Philadelphier findet, ins unklare zu ziehen: ‚Beeifert euch also, Einer Eucharistie euch zu bedienen; denn Eines ist das Fleisch Jesu Christi unseres Herrn, Einer der Becher zur Vereinigung mit seinem Blute, Ein Altar, wie Ein Bischof zusammen mit dem Presbyterium und den Diakonen'. ‚Unter Ἓν θυσιαστήριον mag also' unser Verfasser (S. 41) ‚Christus bezw. die ἕνωσις τοῦ αἵματος αὐτοῦ verstehen, oder wie anderwärts Bischof, Presbyterium und Diakonie'; ich ziehe es vor, die Worte bei ihrer Bedeutug zu lassen, bis mir der willkürliche Sinn unseres Autors bewiesen wird.

Wohl gebraucht Ignatius das Wort θυσιαστήριον in übertragener Bedeutung im Briefe an die Römer, aber in einer solchen, die dessen Bedeutung als materiellen zur notwendigen Voraussetzung hat. Er vergleicht sich nämlich dort selbst mit einem Opfer, das auf dem bereitstehenden Altare Gott dargebracht werden müsse; für diese Bedeutung des Wortes kann es uns zunächst völlig gleichgültig sein, ob Ignatius an den heidnischen oder christlichen Kult und Opferbrauch gedacht hat. Aber selbst dies ist unwahrscheinlich, daß er sich auf heidnische Gepflogenheiten unter den gegebenen Umständen bezogen hätte; es sind ja Christen, die ihm den Chor machen und während seines Opfers Gott dem Vater in Christus Jesus lobsingen sollen; daß aber der Ausdruck σπονδισθῆναι, den hier Ignatius gebraucht, ein spezifisch heidnischer gewesen, dafür hat sich der Autor den Beweis wieder geschenkt. Man kann aber auch gegen ihn hinweisen auf Dan. 9, 27: ἀρθήσεταί μου θυσία καὶ σπονδή, eine Stelle, welche Hippolytus direkt auf unser eucharistisches Opfer überträgt in seinem Kom. zu Dan. c. 35: Οὗ [ἀντιχρίστου] παραγενομένου ἀρθήσεται θυσία καὶ σπονδὴ ἡ νῦν κατὰ πάντα τόπον ὑπὸ τῶν ἐθνῶν τῷ θεῷ προσφερομένη[1]). Wenn aber schon der Ausdruck σπονδὴ nicht spezifisch heidnisch ist, dann ist es auch σπονδισθῆναι nicht. Daß dann die christliche Kultusfeier nicht ohne Chor und ohne Loblieder gewesen, wissen wir aus dem Zeugnisse eines Heiden, der an

[1]) Ausg. Bonwetsch und Achelis I S. 280; vgl. auch Über den Antichr. K. 43 (ebda II S. 27).

seinen Kaiser berichtet: .. hanc fuisse summam vel culpae suae vel erroris, quod essent soliti stato die ante lucem convenire *carmen*que Christo quasi Deo dicere secum *invicem*[1]).

Ist es ferner wahrscheinlich, daß man bei einem Autor in der Erklärung eines Wortes, das er so oft gebraucht, an alles Mögliche denken müsse, so zwar, daß man keine zwei Stellen fände, an denen er dasselbe mit dem einen Worte bezeichnet wissen wollte —, daß man bald an Christus, bald an den Bischof, bald an die Versammlung der Gemeinde (an diese letztere gar, ‚weil sie opfert'; S. 43) denken müßte —: nie aber und in keinem Falle an das erinnert werden dürfte, was das Wort zunächst und eigentlich bedeutet?

W. faßt seine Ausführung über θυσιαστήριον S. 46 in die Worte zusammen: ‚Einen „Altar" im Sinn eines liturgischen Gerätes kannte mithin die Urkirche nicht und konnte ihn nicht kennen. Wenn bei Paulus und den apostolischen Vätern der Ausdruck θυσιαστήριον häufig wiederkehrt, so ist dies zum Teil ein bildlicher Ausdruck für die Einheit mit der Hierarchie, zum Teil bezieht er sich auf vorchristliche Kulte oder gar Gegensätze, zum Teil auf alttestamentliche Vorbilder. Das Gottesbrot ward auf einem gewöhnlichen Tisch gebrochen und verteilt; dem materiellen Möbelstück, worauf es geschah, maß die rein geistige Auffassung der Liturgie keinerlei Bedeutung zu, so wenig als dem Stuhl, worauf der Lehrer saß'. Nach den Beweisen, die wir von ihm gehört, mag er sich bei diesem Resultat beruhigen; bewiesen hat er es nicht.

III.

Noch ein anderer Punkt ist es, der uns hier beschäftigen und in Anspruch nehmen soll, allerdings ein, ja der Kardinalpunkt der ganzen Studie. Auch der Autor selbst wird nicht müde, immer und immer wieder auf ihn zurückzukommen: ‚In den ersten Anfängen des Christentums gab es durch annähernd zwei Jahrhunderte, in den Vorstellungen der Christen wenigstens, noch kein eucharistisches **Opfer** im eigentlichen Sinn des Wortes'. Davon redet er S. 26 und S. 36; darauf kommt er auf S. 48 und 51 zurück; und am Ende der Studie müssen wir es noch einmal hören, daß nach der Auffassung der Ur-

[1]) Plinius, ep. ad Trajan. (Hurter, opusc. SS. PP. XIX pg. 217 sq.)

kirche ‚jede reale Darbringung' und jedes Opfer in diesem Sinn ausgeschlossen war (S. 155 I).

Gewiß von der Wahrheit dieser Behauptung hängt vieles, ja alles für ihn ab, und seine Theorie von einem processus fidei in dieser Richtung, so wie er ihn versteht, steht und fällt mit ihr; gab es eben gleich von Anfang an ein wahres und eigentliches Opfer, dann gab es auch einen Altar, die Bemühungen zur Entdeckung des ersten christlichen Altars sind umsonst gemacht und wertlos, die Studie verfehlt.

Wie viel wäre nun gerade hier zu beweisen! Gilt es ja aufzuräumen mit einer nahezu allgemeinen Überzeugung der katholischen Theologen; ihre Gründe wären zu widerlegen, bessere an ihre Stelle zu setzen; lasset uns zusehen, wie es unserem Verfasser gelungen.

Zunächst wissen wir, und auch Wieland gibt es offen zu, daß von den Tagen des hl. Irenäus an die Überzeugung in der christlichen Kirche verbreitet und allgemein herrschend geworden war, daß wir in der hl. Eucharistie ein wahres und eigentliches Opfer besitzen; keinen Zweifel lassen daran die Äußerungen aufkommen, die vom allgemeinen Bewußtsein der Christen jener Zeit getragen und gestützt uns aus dem Munde des hl. Bischofs von Karthago, Cyprian, entgegentönen. ‚*Sacrificium verum et plenum*, so sagt er, um nur eines seiner Zeugnisse sprechen zu lassen, (sacerdos vice Christi) **tunc offert in ecclesia Deo Patri, si sic incipiat offerre, secundum quod ipsum Christum videat obtulisse**'[1]). Und wie er sprechen so ziemlich alle Väter, die mit ihm und unmittelbar nach ihm über unseren Gegenstand sich geäußert haben. Statt ihrer mögen jene Dokumente zu uns reden, die uns nicht die Meinung eines Einzelnen verkünden, sondern der Überzeugung ganzer großer und hochberühmter Kirchen Ausdruck verleihen und in ihrer Gesamtheit das unantastbare Zeugnis der Kirche Christi selbst darstellen, wie es sich nicht in einer einzelnen, vielleicht mehr oder weniger unüberlegten Rede, sondern in täglicher Übung und Praxis geoffenbart hat: ich meine die Liturgien.

‚Wir bringen dir dar, o Herr — so heißt es neben anderem in der Liturgie des hl. Jakobus — dieses furchterregende und unblutige Opfer (τὴν φοβερὰν ταύτην καὶ ἀναί-

[1]) Ep. 63 n. 14.

μακτον θυσίαν), damit du nicht nach unſeren Sünden mit uns verfahreſt'[1]); und in der des hl. Markus kommt es nicht weniger deutlich zum Ausdruck in den Worten: ‚(Den Menſchen) erneuerteſt du durch dieſes ſchauererregende, lebensſpendende und himmliſche Geheimnis; alles aber vollbrachteſt du durch deine Weisheit, das wahre Licht, deinen eingebornen Sohn, unſeren Herrn und Gott und Erlöſer J. C., durch den wir dir zugleich mit ihm und dem hl. Geiſte danken und dieſe unblutige Anbetung mit dem Worte darbringen (εὐχαριστοῦντες προσφέρομεν τὴν λογικὴν καὶ ἀναίμακτον λατρείαν ταύτην), die dir darbringen alle Völker vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergang . . ., weil groß dein Name unter allen Völkern und allerorts deinem heiligen Namen ein Rauchopfer dargebracht wird und ein reines Opfer (θυμίαμα προσφέρεται . . καὶ θυσία καθαρά, ἐπιθυσία καὶ προσφορά)[2]. Und um von der römiſchen Liturgie nicht ausdrücklich zu reden, deren Kanon nach Duchesne[3]) bereits zu den Zeiten des Papſtes Damaſus in ſeiner heutigen Geſtalt vorhanden geweſen wäre: hören wir noch die der apoſtoliſchen Konſtitutionen, wo es nach der Konſekration heißt: ‚Wir bitten dich, daß du gnädig herabſchaueſt auf die vor deinem Angeſichte niedergelegten Gaben, Du bedürfnisloſer Gott, und dein Wohlgefallen habeſt an ihnen zur Ehre deines Chriſtus und deinen hl. Geiſt herabſendeſt über dieſes Opfer, den Zeugen der Leiden des Herrn . .'[4]). Obwohl Gott nichts bedarf, dieſe ihm dargebrachten Gaben, dieſes Opfer wird er gebeten, anzunehmen.

Nicht anders aber lautet die Sprache aller übrigen Liturgien, ſo viele ſich auf dem ganzen Erdkreis, aus dem Orient und Okzident, auftreiben laſſen. Alle möglichen Namen und Ausdrücke für Opfer-

---

[1]) Brightman F. E., Liturgies eastern and western. Vol. I. Eastern Liturg. Oxford 1896. S. 53. — Renaudot, Liturg. orient. coll. II pg. 32; 30; 34.

[2]) Brightman a. a. O. S. 126; dazu vgl. S. 132: πλήρωσον ὁ θεὸς καὶ ταύτην τὴν θυσίαν τῆς παρὰ σοῦ εὐλογίας κτλ. Renaudot, Liturgiarum orient. coll. vol. I pg. 145.

[3]) Origines du culte chrétien p. 168 s.

[4]) Funk Fr. X., Didaskalia et constitutiones apostolorum. Vol. I. Paderbornae 1905. S. 510: ἀξιοῦμέν σε, ὅπως εὐμενῶς ἐπιβλέψῃς ἐπὶ τὰ προκείμενα δῶρα ταῦτα ἐνώπιόν σου, σὺ ὁ ἀνενδεὴς θεός, καὶ εὐδοκήσῃς ἐπ' αὐτοῖς . . καὶ καταπέμψῃς τὸ ἅγιόν σου πνεῦμα ἐπὶ τὴν θυσίαν ταύτην, τὸν μάρτυρα τῶν παθημάτων τοῦ κ. Ι.

handlung und Opfer sind hier in allgemeinem, beständigem, öffentlichem Gebrauche. Dort heißt die Messe das Opfer, das Christus in der Nacht des Abendmahles eingesetzt, in welchem er selbst das Opferlamm ist, das geschlachtet wird[1]), das die Schatten und Vorbilder der Fleischesopfer verdrängend stets ein und dasselbe in unaussprechlichem Geheimnis geschlachtet und geopfert wird[2]), da es das Opfer ist, welches allein Gott wohlgefallen kann, weil es der Herr ist[3]).

Daß aber eine derartige Übereinstimmung aus dem gesamten Orient und Okzident, aus der gesamten christlichen Kirche nicht ohne Bedeutung ist für unsere Frage, liegt auf der Hand; Autoren, denen wir in der Sache Vertrauen schenken können, sind der Ansicht, daß man Anschauungen, die einen derartigen Konsens für sich haben, mit Fug und Recht auf die Apostel selbst zurückführen dürfe; wie wollte man auch sonst denselben erklären, zumal da er sich nicht bloß in den orthodoxen, sondern auch in den heterodoxen Kirchen findet, die sich in sehr früher Zeit von der Mutterkirche getrennt haben und bis auf den heutigen Tag von ihr getrennt ihre Liturgie feierten, wie das die Kirchen der koptischen Monophysiten, Jakobiten, Nestorianer sind. Man sage auch nicht, daß diese Liturgien vielfach geändert worden seien; das, worauf es uns ankommt, findet sich wie stereotyp in allen wieder; man vergleiche nur die Liturgie des hl. Markus mit den übrigen, die bei den Kopten in Gebrauch gewesen; in der Liturgie des hl. Markus hieß es: προσφέρομεν τὴν λογικὴν καὶ ἀναίμακτον λατρείαν ταύτην, und ganz ähnlich lautet es in der alexandrinischen Liturgie des hl. Basilius: δὸς ἡμῖν . . προσκομίσαί σοι τὴν πνευματικὴν ταύτην καὶ ἀναίμακτον θυσίαν[4]), noch

[1]) Miss. Gothico-gall. Migne 72, 314.

[2]) Miss. Franc.: ‚Remotis obum brationibus carnalium victimarum spiritualem tibi, Pater, hostiam supplici servitute deferimus, quae miro ineffabilique mysterio et immolatur semper et eadem semper offertur . .‘; M. 72, 338.

[3]) Die Messe von der Geburt des Herrn aus dem Miss. mozarab.: ‚Offerimus tibi, Deus, hostiam immaculatam, quam maternus uterus impolluta virginitate produxit . . . Hostiaque immolata vivit, et vivens jugiter immolatur; hostia quae sola Deo placere praevalet, quia Dominus est‘.

[4]) Renaudot, Liturgiarum oriental. coll. vol. I. pg. 61; vgl. auch ebda S. 9.

ähnlicher in der alexandriniſchen vom hl. Gregorius: ἀξίωσόν με . . προσφέρειν σοι λογικὴν καὶ ἀναίμακτον προσφορὰν ταύτην[1]), und gewiß nicht unähnlich in der vom hl. Cyrill, wo es heißt: ‚Fac nos omnes dignos, ut . . offeramus tibi sacrificium sanctum rationabile, spirituale et incruentum . .'[2]. Aber nicht nur in dieſer Gruppe kehrt derſelbe Ausdruck wieder, auch in der des hl. Jakobus haben wir ihn bereits faſt gleichlautend vernommen: προσφέρομέν σοι δέσποτα τὴν φοβερὰν ταύτην καὶ ἀναίμακτον θυσίαν, und finden ihn wieder in der neſtorianiſchen, wo er in der von Theodor dem Interpreten zubenannten lautet: ‚offerimus tibi sacrificium hoc vivum, sanctum, acceptabile, praeclarum *rationabile*, excellens et *incruentum*'[3].

Für den Beſtand des Wortlautes dieſes Opferbekenntniſſes in den Liturgien kämen wir alſo an und für ſich ſchon ziemlich hinauf in die chriſtliche Vorzeit, wohl leicht in das vierte Jahrhundert; und dann wäre erſt recht die Übereinſtimmung desſelben in ſo vielen Zeugniſſen zu erklären, wofür wir nicht mit Unrecht ein Prinzip anrufen dürfen, zu dem ſich in einer wenigſtens ähnlichen Sache J. Réville bekannte, wo es ſich um jüdiſche Gebetsformeln handelt: ‚Si le traité lui-même est de la casuistique rédigée au IIIe siècle, les prières aux quelles cette casuistique s'applique sont de beaucoup antérieures; il n'est pas téméraire de supposer qu'elles étaient déjà en usage deux à trois cents ans plus tôt'[4]). Wir kämen ſo der apoſtoliſchen oder unmittelbar nachapoſtoliſchen Zeit ſehr nahe; wir hätten hier ein in der katholiſchen Dogmatik ſehr gebräuchliches, aber darum noch nicht unhiſtoriſches Argument; im Gegenteil, es klänge auch vom geſchichtlichen Standpunkt recht wohl annehmbar.

[1]) Renaudot, a. a. O. S. 95.

[2]) Renaudot, a. a. O. S. 39.

[3]) Renaudot, a. a. O. vol. II. S. 616; ganz ſo in der von Neſtorius zubenannten Lit. a. a. O. S. 630. Vgl. auch: Die apoſtol. Konſtitut. l. 6 c. 23. 5 (Ed. Funk S. 361); ebenſo noch viele andere Stellen in den ſyriſchen Liturgien, wie ſie bei Renaudot a. a. O. ſich finden laſſen, z. B. S. 170; S. 176.

[4]) Revue de l'hist. des relig. t. LVI. N. 1 Juillet-Avril 1907. S. 52.

Wie dem aber auch sei; auf jeden Fall wäre es nun auch an Wieland, uns eine irgendwie vernünftige Erklärung jener jedenfalls auffälligen Übereinstimmung zu geben. Er scheint selbst das Bedürfnis hiefür zu fühlen; aber statt einer solchen erzählt er uns auf S. 52 ff. folgendes Märchen:

„Während noch Justinus ganz auf dem Boden der Didache, des römischen Clemens und des Ignatius stehend, in der Eucharistiefeier lediglich eine Verkündigung des Opfers Christi erblickt und als selbständige Opfer der Christen nur deren Eucharistiegebete gelten läßt, erweitert Irenäus diese rein geistige Auffassung der christlichen Opfer, indem er als konkreten Ausdruck derselben die zur Eucharistie bestimmten Elemente Brot und Wein dem Schöpfer darbringen läßt, als Erstlinge der gesammten erlösten Natur. „Denn Jesus nahm Brot, das aus der Schöpfung ist, und sagte Dank ... und lehrte das neue Opfer des neuen Testamentes und gab so seinen Jüngern die Anweisung, Gott die Erstlinge seiner Geschöpfe darzubringen, nicht als ob derselbe deren bedürftig wäre, sondern damit sie selbst nicht undankbar .. wären. Und da die Kirche dieses Opfer von den Aposteln überkommen, bringt sie in der ganzen Welt dem Gott, der uns die Nahrungsmittel verleiht, die Erstlinge seiner Gaben dar im neuen Bund, worüber Malachias also geweissagt hat . . ." Eben diese Weissagung des Malachias hatte noch Justinus auf die rein geistigen Opfer des Lobes und Dankes bezogen im Gegensatz zu jeder äußeren, sichtbaren Darbringung, wie sie bei Heiden und Juden üblich war und deren Gott nicht bedürfe. Irenäus dagegen führt .. wiederum eine Darbringung sichtbarer Gegenstände, und zwar — . . ein vorchristlicher Gedanke — der Erstlinge in den Opferbegriff ein . . . Irenäus war sich des Ungewöhnlichen dieser Auffassung bewußt; denn er sieht sich veranlaßt, seine Aufstellung vor einem naheliegenden Mißverständnis zu sichern mit einem Gedanken, den seine Vorgänger oft genug gerade zur Begründung des rein geistigen christlichen Opfercharakters ins Feld geführt: „Nicht als ob Gott der Erstlinge bedürftig wäre . . ." In der Tat steht diese irenäische Anschauung des christlichen Opfers um diese Zeit noch ziemlich vereinzelt da. Sie geht aber von nun an in weitere Kreise über, zunächst noch ganz im Sinne ihres Urhebers: „Oblation in der Synagoge, Oblation in der Kirche, Opfer dort, Opfer aber auch hier" . . . Tertullian nennt hinwiederum die Teilnahme an der Eucharistie participatio sacrificii . . . Immerhin aber ist bei Tertullian noch keine scharf abgegrenzte Terminologie zu erkennen. Er bewegt sich noch im Ideenkreis der älteren Opferauffassung, welche in der oratio das sacrificium erblickte, verrät aber hin und wieder eine Beeinflussung durch Irenäus; er schrieb in der Zeit der Entwicklung . . . In den Tagen Cyprians war diese Entwicklung der Terminologie so ziemlich fertig . . . So ist im Abendland der Name Opfer, bezw. der Schwer-

punkt des Opferbegriffs von den rein geistigen Eucharistiegebeten auf die materiellen Opfergaben übergegangen und zwar um die Mitte des zweiten Jahrhunderts. Diese Wandlung fand auch im Orient Eingang, dessen größter Geist, Origenes, Gott die Erstlinge darbringen läßt . .'

Natürlich so reinlich durfte sich im Orient ebensowenig wie im Okzident der Wandel vollzogen haben; darum wird noch eine kleine Gegenströmung aus der Didaskalie von unserem Autor konstruiert, die er der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts zuspricht. ‚Diese kennt ein christliches sacrificium nicht, da Gott ein solches auch im alten Bunde nicht bedurfte' (S. 56)[1].

Auf solche Weise erklärt uns W., wie die Übereinstimmung bezüglich der Eucharistie als realen Opfers in die Kirche Christi gekommen — einen Vorgang von so eminenter Bedeutung. Wir werden später Gelegenheit finden, uns zu überzeugen, wie der vermeintliche Gegensatz zwischen Irenäus und Justinus völlig aus der Luft gegriffen ist; zunächst interessiert uns ein anderes. Wenn es wahr ist, was Wieland hier behauptet, wenn die ganze frühere vorirenäische Kirche in so scharfem Widerspruch mit der von Irenäus aufgebrachten Auffassung stand, daß sie der Eucharistie den Opfercharakter nicht bloß negativ nicht zuerkannte, sondern denselben, *im Prinzip* wenigstens, ausgeschlossen hat (vgl. S. 48 ff.) mit der Begründung, daß Gott Opfergaben von Menschenhänden nicht bedürfe und verschmähe: dann konnte sich die gegenteilige Überzeugung in der Universalkirche auf die Autorität eines einzelnen Mannes hin nicht so urplötzlich innerhalb weniger Dezennien einbürgern — in einer Kirche, die ihrer innersten Natur und Einrichtung nach konservativ ist und war. Restlos hätte diese ihre frühere Meinung darangegeben, ohne jeglichen Kampf kapituliert und hinübergeschwenkt zur Ansicht eines einzigen Mannes, ohne eine Spur zurückzulassen von dem, was sie vordem dachte und glaubte. Traun! da hätten wir ein Wunder vor uns in der moralischen Ordnung, wie man kein größeres ausdenken kann. Und Irenäus wäre der Thaumaturg, der es zu Wege ge-

[1]) Folgerichtig hätte so die Didaskalia auch für das alte Testament keine sacrificia gekannt! Und was soll denn die Stelle heißen, die sich in derselben Didaskalie findet: ‚Versammelt euch bei den Gräbern *und* haltet die Lesung der hl. Schriften *und* bringet Gott ohne Unterlaß *Gebete* dar *und* opfert die königliche *Eucharistie*, welche dem Ebenbilde des königlichen Leibes Christi gemäß ist . . . ein reines Brot vorlegend, welches durch Feuer entstanden ist und durch die Anrufung geheiligt wird'? VI, 27 (Ed. Funk p. 376.)

bracht: er hätte so viele, gleich ihm gelehrte Männer, so viele Partikularkirchen, so viele Gläubige, die oft, je weniger sie verstehen, um so hartnäckiger an ihren ererbten Meinungen festhalten, ohne Kampf und ohne Mühe zu einer Meinung bekehrt, die der gewohnten diametral entgegen gewesen. W. mag dies glauben; ob man diesen seinen Wunderglauben vernünftiger Weise wird teilen können?

* * *

Aber ist es denn auch wirklich so ausgemacht, daß ‚Irenäus in der Entwicklung des Opferbegriffes einen Schritt vorwärts getan', daß er hierin in Gegensatz tritt mit denen, die vor ihm über diese Sache sich ausgesprochen hatten? Die katholischen Theologen wenigstens, und sie nicht allein, waren bis in die letzte Zeit herab ganz anderer Meinung; sie waren der Überzeugung, die Auffassung der hl. Eucharistie als eines realen, objektiven Opfers lasse sich in den Schriften fast aller, auch der ältesten christlichen Schriftsteller nachweisen. Und ihre Beweise schienen nicht gar so schlecht zu sein.

In der Tat: wenn Justin die Eucharistie mit dem Mehlopfer in Vergleich setzt, das im alten Bunde die vom Aussatz Geheilten darzubringen hatten[1]), wenn er uns eröffnet, daß statt aller Opfer des mosaischen Gesetzes, die Gott verworfen, nunmehr nach der Prophezie des Malachias ein reines Opfer allüberall in der ganzen Welt von den Christen dargebracht werde, das kein anderes sei als, das Christus in der Eucharistie des Brotes und des Bechers vorgeschrieben habe[2]), — das bei ihm K. 41 auch schlechthin das Brot der Eucharistie und der Kelch der Eucharistie genannt wird; — wenn wir bei Klemens von Rom eigens nach dem Willen Jesu Christi aufgestellte Priester vorfinden, die προσφορὰς καὶ λειτουργίας [τὰ δῶρα τῆς ἐπισκοπῆς c. 44[3])] darzubringen haben, die in diesem ihrem Geschäfte fort und fort mit den Opferpriestern des alten Bundes verglichen werden, so daß wie dort auch nunmehr in der christlichen Kirche bei der Feier der Eucharistie jeder die ihm gebührende Stelle einzunehmen hat — εὐχαριστείτω τῷ θεῷ ἐν ἀγαθῇ συνειδήσει ὑπάρχων μὴ παρεκβαίνων τὸν

[1]) Dial. c. Tr. c. 41.

[2]) A. a. O. c. 117.

[3]) ... si eos, qui sine querela et juste obtulerunt *munera episcopatus*, reprobemus, heißt es in der alten lat. Übersetzung, die G. Morin veröffentlichte.

ὡρισμένον τῆς λειτουργίας αὐτοῦ κανόνα[1]), — wenn in der Didache vom Brotbrechen als von unſerem Opfer die Rede iſt, in dem ſich die Weisſagung des Propheten Malachias erfülle[2]): ſo glaubten unſere Theologen mit Fug und Recht ſich der Meinung hingeben zu dürfen, daß hier in dieſen Stellen von einem wahren, realen und eigentlichen Opfer, ſowie von wahren Prieſtern die Rede ſei.

Für den Apoſtel Paulus kommt uns Wieland ſelbſt weit entgegen: zu 1 Kor. 10, 18 ff. gibt er nämlich folgende Erklärung: ‚Dieſe Stelle ſpricht überhaupt nicht von einer Opferhandlung, ſondern von der Opferſpeiſe‘. Ganz recht; aber dieſe Opferſpeiſe auf Seite der Chriſten, von der der hl. Paulus ſpricht, iſt eben vom ‚Tiſch des Herrn‘, iſt ‚der Kelch des Herrn‘, die hl. Euchariſtie; da nun jede Opferſpeiſe naturnotwendig ein Opfer d. h. eine Opferhandlung zur Vorausſetzung hat, ſo muß — die katholiſchen Theologen und mit ihnen das Trienter Konzil glaubten mit Recht den Schluß machen zu dürfen — die Herſtellung der euchariſtiſchen Opferſpeiſe vom hl. Apoſtel als wahre Opferhandlung angeſehen worden ſein[3]). — Naturnotwendig fällt aus dieſer Stelle dann auch Licht auf den ‚Altar‘ des Hebräerbriefes (13, 10), wenngleich ſich der Apoſtel dort ‚ganz in den Ideen und Ausdrücken des alten jüdiſchen Opferkults bewegt‘.

Man mag über dieſe Beweiſe denken, wie man will; daß ſie grundlos, ohne jede Berechtigung ſeien, wird kein Verſtändiger behaupten; es gab Leute, die nach ihren Grundſätzen und Anſchauungen, die ſie ſonſt vertraten, durchaus nicht für dieſelben eingenommen ſein konnten und doch ihnen ihre Berechtigung nicht verſagten; ſo bemerkt J. E. Grabe zu Iren. IV, (17; al.) 32: ‚Certum est.

---

[1]) Vgl. das oben hierüber Geſagte. S. 13 f.

[2]) C. 14: . . . ἵνα μὴ κοινωθῇ ἡ θυσία ὑμῶν· αὕτη [ἡ θυσία ὑμῶν γάρ ἐστιν ἡ ῥηθεῖσα ὑπὸ κυρίου· ἐν παντὶ τόπῳ κτλ.

[3]) Wenn W. meint: ‚Das tertium comparationis iſt (für den Apoſtel an der Stelle) die Gemeinſchaft mit dem Herrn, bezw. mit den Dämonen‘, ſo iſt das ja richtig; aber dieſe Gemeinſchaft wird weſentlich als vom Genuß des Opferfleiſches herbeigeführt betrachtet; von der Teilnahme an heidniſchen Opfern möchte der Apoſtel ja die Chriſten von Corinth fernehalten. Ob es des weiteren ‚dem Apoſtel darauf ankommt, den Unterſchied des Kreuzopfers und des heidniſchen Opfers zu beſprechen‘, oder nicht (wie Wieland meint S. 24), iſt für uns und die Frage, die uns beſchäftigt, ohne jeden Belang.

S. Irenaeum aliosque patres, quorum scripta habemus, tam eos, qui viderunt apostolos, quam eos, qui immediate ipsis successerunt, spectasse eucharistiam, velut sacrificium novae legis et obtulisse Deo Patri super altare panem et vinum . . et post consecrationem velut corpus et sanguinem mysticum J. C. . . Ceterum haec doctrina non est doctrina unius ecclesiae vel peculiaris doctoris, sed erat doctrina et praxis Ecclesiae universalis; Ecclesia eam acceperat ab apostolis, apostoli a Christo. Est id, quod S. Irenaeus nos docet, quod S. Ignatius et S. Justinus nos docuerunt ante ipsum, quod Tertullianus et S. Cyprianus nos docuerunt post. Est id, quod clare continetur in ep. S. Clementis ad Corinth'[1]).

Man darf gespannt sein, wie W. diese Zeugnisse und die Theologen, die sich auf dieselben stützen, abtun wird; hören wir:

‚Zunächst — meint er S. 23 — wird man zugeben müssen, daß eine selbständige Opferhandlung der Christen im Sinne einer objektiven Darbringung in den Schriften des neuen Testaments exegetisch nicht nachzuweisen ist. Angefangen von den Einsetzungsberichten, wo der Herr Brot und Wein als sein erst in der Zukunft hinzugebendes Fleisch und Blut erklärt[2]), bis zu Paulus, der mit aller Schärfe das eine und einmalige Opfer Jesu am Kreuze hervorhebt[3]), der im Eucharistiegenuß nur den Anschluß der Genießenden an den einst Geopferten und die Verkündigung seines Todes erblickt[4]), ist der damals geltende Begriff vom Opfer in

[1]) Opera S. Iren. Ed. Massuet pg. 162.

[2]) Ausdrücklich erklärt der Herr dies sicher nicht; wenn W. es in den Worten ausgesprochen findet, so leugnen es andere; und betonen, daß der Herr von seinem Fleisch und Blut als gegenwärtig spreche. Behauptung gegen Behauptung: wer hat nun Recht? — das wäre erst zu entscheiden.

[3]) Wenn dies der hl. Paulus in der Schärfe getan, wie W. hier es betont, dann ist es um die katholische Lehre bezüglich des hl. Meßopfers überhaupt geschehen.

[4]) Woher W. doch dies alles weiß? Für das erstere zitiert er 1 Kor. 10, 16; dort steht zu lesen: Calix benedictionis, cui benedicimus, nonne communicatio sanguinis Christi est? . . Aber selbst wenn wir zugeben würden, daß hier zunächst vom Tode und dem Opfer am Kreuze die Rede wäre, wo steht hier etwas davon, daß der Eucharistiegenuß nur den Anschluß der Genießenden an den einst Geopferten bedeute, mit Ausschluß ihres Opfercharakters? — Für das Zweite wird angerufen 1 Kor. 11, 23 f. (Quotiescunque manducabitis panem hunc . . ., mortem Do-

Anwendung auf die Eucharistie der Schrift fremd. Ein anderes Sühnopfer als die Darbringung eines Lebewesens mittels Blutvergießen kannte man nicht; vielmehr hätte die heute ganz klare und korrekte Bezeichnung der Eucharistiefeier als Opfer unter den Judenchristen wie Heidenchristen bedenkliche Begriffsverwirrung zur Folge haben müssen[1]). Man kann sich für die Auffassung der urkirchlichen Eucharistiefeier als einer Opferhandlung nicht auf die Worte des Paulus berufen' 1 Kor. 10, 18. Warum nicht? Dort redet der Apostel ja nur von Opferfleisch — nicht von eigentlichen Opfern!

‚Ebensowenig kann man für die Eucharistiefeier als Opfertat Hebr. 13, 10 beanspruchen: „Wir haben einen Opferaltar, von dem die Zeltdiener nicht essen dürfen". Der Apostel [— ein allerdings merkwürdiger Grund —] bewegt sich hier ganz in den Ideen und Ausdrücken des altjüdischen Opferkults'. Spricht also nicht von einem eigentlichen ‚Altar'?!

Nachdem unser Autor die Worte des Apostels so abgetan hat, machen ihm die Worte der ältesten christlichen Zeugnisse schon gar keine Bedenken mehr. ‚Die θυσία, von welcher die Didache spricht (c. 14, 1 f.), — so fährt er nun großzügig fort — ist gleichfalls nicht eine objektive Darbringung, sondern wiederum „Lobopfer" der Gemeinde durch Christus, der im geheiligten Brot und Kelch den Vater verherrlicht. Ähnliches gilt vom ersten Klemensbrief. Nachdem dort (c. 36) im vorausgegangenen Kapitel ein gutes Leben und das Lob Gottes als einzige [das Wörtchen „einzige" sucht man dort vergebens und von Opfergaben ist im ganzen Kapitel nicht die Rede] Opfergaben bezeichnet worden und jetzt Jesus Christus der Hohepriester unserer προσφοραί genannt wird, so ist über die Bedeutung des letzteren Ausdrucks kein Zweifel mehr übrig. Und wenn Klemens von Bischöfen spricht, welche heilig und ohne Tadel τὰ δῶρα προσήνεγκον, so sind unter diesen δῶρα entweder das tadellose Leben und das Gotteslob dieser Männer selbst, oder aber die eucharistischen Lobpreisungen der Gemeinde zu verstehen, deren Leiter und Vorbeter der Bischof ist'.

Man sieht, der Verfasser tut sich im Beweisen leicht, und dürften kühne Behauptungen für Gründe gelten, hätte er wohl nicht so unrecht, wenn er seine Beweisführung abschließt mit den Worten: ‚Es steht sohin fest, daß die Liturgie der Urkirche, herausgewachsen aus der Synagogenliturgie und dem Passahritus, die Eucharistiefeier nicht unter dem Gesichtspunkt einer

---

mini annuntiabitis . .) und merkwürdigerweise 1 Petr. 3, 18: Christus semel pro peccatis nostris mortuus est; aber wo steht auch hier wieder etwas von dem Wörtchen ‚nur' in Bezug auf die Eucharistie.

[1]) Gegen eine solche Begriffsverwirrung glaubt W. seine eigene Auffassung gesichert. — Man beachte im übrigen, wie der Verfasser es hier mit aller Klarheit ausspricht, daß das christliche Altertum kein Opfer kannte.

materiellen Opferdarbringung, sondern unter dem Gesichtspunkt eines Mahles betrachtet hat'.

So wissen wir es nun: die Eucharistie wurde in jenen Tagen nur als ein Mahl betrachtet! — Gewiß war die Eucharistie ein Mahl, und wurde als solches angesehen; daran zweifeln wir nicht; aber daß sie nichts weiteres gewesen sein soll, nachdem sie doch als unser Opfer, als Opferspeise, als Erfüllung der alttestamentlichen Opfer von Paulus, der Didache, Justin bezeichnet ward, das befremdet. Denn ein bloßes Mahl kann doch nicht recht wohl zugleich ein Opfer genannt werden; in diesem Sinne hat Réville nicht ganz Unrecht, wenn er sagt: L'idée même de l'eucharistie en tant que *repas* réligieux spirituel *exclut* complètement l'idée de *sacrifice*. Il n'y a même aucune notion d'oblation'[1]).

W. selbst scheint dies zu fühlen und er beeilt sich, ein weiteres Moment in dies Mahl einzuführen, indem er es als solches bezeichnet, ‚welches freilich durch seinen Inhalt das Lobopfer im eminenten Sinn ist' ... wie, sagt er uns nicht. Aber er hat den rettenden Gedanken, wie er glaubt, gefunden, an den er sich nun anklammert: ‚Dieses „Danksagen", und dazu ein untadeliges Leben ist das einzige Opfer, welches der Herr verlangt; denn er selbst bedarf keiner Gabe'.

* * *

Es geschah ‚nach dem Vorgang des Hebräerbriefes', ‚daß die Kirche des apostolischen Jahrhunderts als Opfer der Christen nur „die Opfergaben der Lippen", das Opfer des Lobes gelten ließ' (S. 106), und darum kann auch von der Eucharistie als einem objektiven Opfer in jener Zeit keine Rede sein. In der Tat: hostiis, oblationibus, votis nullaque demum omnium visibilium creaturarum indiget (Deus), erklärt Aristides. ‚Der Schöpfer des Alls bedarf nicht des Blutes und des Opferduftes, sagt Athe-

[1]) A. a. O. S. 54. — Der Verfasser bringt uns auch nicht den Schein eines Beweises für den ausschließlichen Mahlcharakter der Eucharistie, wenigstens nicht an dieser Stelle. Später freilich S. 36 trägt er es nach: ‚Wohl hat die Zwölfapostellehre die sonntägliche Eucharistieversammlung die θυσία der Christen genannt; allein diese θυσία ist weit verschieden von dem damals landläufigen Opferbegriff. Denn sie besteht in der Verherrlichung Gottes durch das eucharistische Mahl. Die christliche Liturgie bestand also wesentlich in einem Mahl'. Beweis ist das allerdings auch keiner.

nagoras; . . . für ihn ist es das größte Opfer, wenn wir erkennen, wer die Himmel ausgebreitet . . hat. Wozu denn Brandopfer, deren Gott nicht bedarf?' Ihm pflichtet Clemens von Alex. bei: ‚Wir opfern mit Recht Gott nicht, der nichts bedarf und alles den Menschen gegeben hat; aber wir verherrlichen ihn, der für uns ist geopfert worden, indem wir uns selbst opfern dadurch, daß wir stets bedürfnisloser und leidenschaftsloser werden'. So Minutius Felix, so Justinus, der gleichfalls erklärt, daß Gott einer materiellen Opfergabe von Seite der Menschen nicht bedarf. So ‚betonen noch im zweiten Jahrhundert die christlichen Apologeten die Geistigkeit des christlichen Opfers unter entschiedener Ablehnung jeder sichtbaren Gabe': und darum kann für jene Zeit von keinem anderen Opfer der Christen die Rede sein, als dem Lobe Gottes durch die Eucharistie gebete[1]). Das einzige Opfer also, welches die Christen darzubringen gelernt haben, sind die Gebete und Danksagungen, welche sie „auch" an ihr Gedächtnismahl knüpfen'.

Das Argument schließt von vornherein zu viel, und sicher etwas falsches; es kann also nicht die Bedeutung haben, die ihm W. beimißt. Wenn eben Gott wirklich so gar nichts von Seite der Menschen will, warum will er dann doch noch ihren Lobpreis, ihre Dankgebete? Also alles, was Gott von den Menschen dargebracht werden kann, schließt die Begründung noch nicht aus. Und Gott kann eben von seiner Kreatur auch etwas verlangen, dessen er nicht bedarf. — Es ist ferner ein dem alten Testamente gar nicht fremder Protest von Seite Gottes, daß er der Opfer nicht bedürfe; die Psalmen und Propheten sind voll davon; eine reiche Auslese hat Irenäus (c. h. l. IV c. 17) gesammelt. Folgt daraus aber, daß es im alten Testament keine realen, materiellen Opfer gegeben? Das glaubt W. wohl selbst nicht.

Noch mehr; derselbe Ausdruck, und vielleicht noch schärfer findet sich auch in den öffentlichen christlichen Liturgien, wie wir gesehen[2]), findet sich auch bei den späteren hl. Vätern fast ohne Ausnahme bis herab in die Zeiten des hl. Augustin und wohl auch noch länger. Schlagen wir nur mehr so auf's Geratewohl auf, was z. B. Basilius zu Vers 11 des 1. Kap. des Propheten Isaias bemerkt: ‚Was soll mir die Menge eurer Opfer? Die Opfer der Gottlosen sind ein Greuel vor

[1]) Vgl. hierüber bei W. S. 48 ff.

[2]) Vgl. z. B. oben S. 328.

dem Herrn. Wie könnt ihr hoffen, durch reichlich dargebrachte Opfer ohne würdige Buße Erlösung für eure Seelen zu erlangen? Nicht durch das Blut der Tiere, noch durch auf dem Altare niedergelegte Opfer, sondern durch ein zerknirschtes Herz wird Gott versöhnt, wie die Schrift sagt: ein Opfer für Gott ist ein zerknirschter Geist . . Und zwar wird die Menge verworfen; ein Opfer aber verlangt der Herr: ein jeder opfere sich selbst dem Herrn, sich erweisend als ein lebendiges, Gott angenehmes Opfer, durch vernünftige Gottesverehrung Gott das Opfer des Lobes bringend — διὰ τῆς λογικῆς λατρείας θύων τῷ θεῷ θυσίαν αἰνέσεως. Dadurch aber, daß die Menge der nach dem Gesetz dargebrachten Opfer als eitel verworfen ward, ward ein Opfer angenommen, das da am Ende der Zeiten dargebracht ward zur Nachlassung der Sünden; denn das Lamm Gottes nahm hinweg die Sünde der Welt, indem es sich selbst hingab als Gabe und Opfer — μία θυσία προσεδέχθη ἐπ' ἐσχάτων τῶν αἰώνων εἰς ἀθέτησιν τῆς ἁμαρτίας ἀνενεχθεῖσα· ὁ γὰρ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ἦρε τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου ἑαυτὸν ἀνενεγκὼν προσφορὰν καὶ θυσίαν'[1]). Also auch Basilius scheint es nicht anders zu wissen, als daß Gott nicht zu versöhnen sei mit Opfern, die man auf dem Altare niederlegt: ein Opfer ist es, wodurch der Mensch von seiner Seite Gott versöhnen kann — wahre Buße und Gottes Lob; und noch ein anderes kennt er; aber auch das ist nicht die Eucharistie, sondern das Kreuzopfer, mit dem das Lamm Gottes hinwegnahm die Sünde der Welt: μία γὰρ θυσία ὁ Χριστὸς καὶ ἡ κατ' αὐτὸν νέκρωσις τῶν ἁγίων'. ‚Gewiß nicht als ob Gott des Opfers bedürfe, doch stets verlangt er ein Opfer, das ist das wertvolle Opfer einer frommen und gerechten Gesinnung', sagt er an einer anderen Stelle[1]).

Ausdrücklicher als Basilius es hier getan, haben auch die früheren Väter es nicht betont, daß Gott von unserer Seite nur ein frommes Leben wohlgefalle, und daß er im übrigen nur ein Opfer mit Wohlgefallen angenommen habe, das Kreuzesopfer des neuen Bundes. Hat also auch er nichts von der Eucharistie als realem, wirklichem Opfer gewußt? wer das meint, lese nur an der zuerst zitierten Stelle einige Seiten weiter.

Nicht anders spricht sich Gregor der Theologe aus: ‚Besser ist es — so meint auch er — kleine Gaben Gott darzubringen und

[1]) M. PG. 30, 166 B. — Ebd. 32, 529 C.

das Herz zu opfern, als ihn unreinen Sinnes mit allen Opfern zu ehren. Nichts eben von allem, was die Erde hervorbringt für die Sterblichen, oder der Himmel, oder das Meer, iſt Gottes würdig; alles iſt ſein . . Der Seele allein gibt es ein reines Opfer — μούνης δὲ ψυχῆς καθαρὸν θύος — und hierin geht der Arme oft dem Reichen voran'[1]). Ganz ebenſo im 2. Kap. der 16. Rede und wieder im 95. der zweiten Rede: θυσίαν αἰνέσεως καὶ πνεῦμα συντετριμμένον μόνον ὁ πάντα δοὺς ἀπαιτεῖ παρ' ἡμῶν θυσίαν· und doch, wer da meinen ſollte, durch dieſes Opfer des Lobes, welches allein der Herr von uns begehrt, werde ein weiteres Opfer, das der Euchariſtie, ausgeſchloſſen, würde ſich täuſchen; fordert er jenes ja gerade nur zur Vorbereitung zum Dienſte im Heiligtum und am Altare, zur Darbringung jenes äußeren Opfers, das wir in der hl. Meſſe begehen.

Damit ich aber nicht gar zu weitläufig werde — ähnliche Stellen finden ſich ja leicht allenthalben in den Schriften der Väter — hören wir nur noch Chryſoſtomus, der in der 11. Homilie über den Hebräerbrief ſich auf folgende Weiſe ausſpricht: ‚Siehe da, in der Höhe haben wir unſer Heiligtum, droben unſeren Prieſter, droben unſer Opfer; Opfer laſſet uns alſo darbringen, wie ſie auf jenem Altar können dargebracht werden, nicht mehr Schafe und Stiere, nicht mehr Blut und Fett; alle dieſe ſind abgeſchafft und an deren Stelle iſt eingeführt ein vernünftiger Kult (ἡ λογικὴ λατρεία). Worin beſteht dieſer vernünftige Kult? In dem, was durch die Seele dargebracht wird, durch den Geiſt, was des Körpers nicht bedarf noch der Inſtrumente noch des Ortes, ſo da ſind Beſcheidenheit, Mäßigkeit, Almoſen, Milde, Geduld: ſieh da die Opfer, wie ſie im Altertum vorbedeutet waren! . .‘

Es iſt alſo ein von vornherein verdächtiges Argument, das uns W. für ſeine Theſe bringt; und ein Gegenſatz zwiſchen den älteſten Vätern und den ſpäteren, wie er ihn uns einreden möchte, beſteht nicht. Betrachten wir für dieſen Zweck nur ein wenig genauer, was jene beiden Väter lehren, zwiſchen welchen nach W. der Übergang ſich hauptſächlich vollzogen hätte, Juſtin und Irenäus.

Gewiß erklärt Juſtin in der I. Apologie, daß Gott einer materiellen Opfergabe von Seite der Menſchen nicht bedürfe, und

[1]) M. PG. 37, 1498.

daß ihm nur die gefallen, die in der Übung der Tugenden sich Gott verähnlichen; aber dasselbe sagt und erklärt auch Irenäus; auch er sagt, daß Gott unserer Gaben, und wären es auch die Erstlinge der Geschöpfe, nicht bedürfe; was er von uns begehre, sei Glaube, Gehorsam und Gerechtigkeit. Daß Irenäus dies vorbringe, um etwas Ungewöhnliches in seiner Meinung zu entschuldigen, das liest W. nur in ihn hinein ohne jeglichen Grund; man könnte mit dem gleichen Recht behaupten, Justin habe sich gegenüber dem Juden Tryphon rechtfertigen wollen, als er demselben in K. 117 seines Dialoges zugestand, daß ‚allein die Gebete und Danksagungen, wie sie von Würdigen dargebracht werden, vollkommene und Gott wohlgefällige Opfer seien'[1]). — Gewiß, Irenäus beleuchtet unser eucharistisches Opfer aus den Opfern des alten Bundes und der Propheten[2]); sicherlich nicht, um sich nur der Sprechweise desselben zu bedienen, sondern weil gleichartige Dinge sich in beiden Testamenten finden, wie dies schärfer nicht zum Ausdruck gebracht werden kann, als es von ihm geschehen, wo er sagt: ‚Oblationes enim et illic, oblationes autem et hic; sacrificia in populo, sacrificia in Ecclesia; sed species immutata est tantum (IV, 18, 2). Ganz so tut Justin, der im Mehlopfer, welches für die vom Aussatz geheilten im alten Bunde vorgeschrieben war, den Typus unseres eucharistischen Opfers sieht, und dasselbe vom Propheten Malachias vorhergesagt findet als jenes, mit dem nach Verwerfung der alttestamentlichen die Heidenvölker allerorts Gott verherrlichen werden[3]).

Freilich der objektive und reale, sozusagen greifbare Charakter des eucharistischen Opfers tritt bei Irenäus stark heraus: Oportet enim nos oblationem Deo facere et in omnibus gratos in-

[1]) Man beachte auch, wie einfach Irenäus sich auf die Apostel beruft als jene, von denen die Kirche ihr Opfer überkommen habe: ‚Novi Testamenti novam docuit *oblationem, quam* ecclesia *ab apostolis accipiens* in universo mundo offert Deo...' Und dies gegen die Häretiker, die seine Worte argwöhnisch beobachteten. Wer mag da noch im Ernste behaupten, er sei sich ‚des Ungewöhnlichen seiner Auffassung bewußt'? Der nächste Grund aber, warum er hier von der Bedürfnislosigkeit Gottes spricht, ist dem Umstande zu entnehmen, daß er unmittelbar vorher aus ihr die Abschaffung der Opfer des alten Testaments begründete (K. 1—4).

[2]) C. h. l. IV c. 17 f.; 19.

[3]) Dial. c. Tr. c. 41. — Vgl. auch Iren. a. a. O. 17, 5.

veniri fabricatori Deo in sententia pura . . . primitias earum quae sunt ejus creaturarum offerentes. Et hanc oblationem ecclesia sola puram offert fabricatori, offerens ei cum gratiarum actione ex creatura ejus'[1]). ‚Et Dominus noster . . suis discipulis dans consilium, primitias Deo offerre ex suis creaturis . . . eum qui ex creatura panis est accepit et gratias egit dicens: Hoc est corpus meum, et calicem similiter, qui est ex ea creatura, quae est secundum nos, suum sanguinem confessus est, et novi testamenti novam docuit oblationem, quam ecclesia ab apostolis accipiens in universo mundo offert Deo'[2]). Aber auch Juſtin ſpricht dies nicht weniger klar aus, ſchon da, wo er die Euchariſtie als Opfer mit dem Mehlopfer der Ausſätzigen in Vergleich bringt; der Vergleich fordert notwendig ein materielles Subſtrat im euchariſtiſchen Opfer, auf das er ſich als Vergleichungsmittel (tertium comparationis) ſtützt. Das Opfer, das bei den Chriſten an Stelle der jüdiſchen getreten, iſt ihm aber auch direkt das Brot der Euchariſtie und der Kelch der Euchariſtie[3]).

Laſſen wir hier einem unparteiiſchen Zeugen das Wort, F. Kattenbuſch, der in ſeinem Artikel über die Meſſe in der Realencyklopädie für proteſtantiſche Theologie über Juſtins Meinung ſehr gut berichtet; zugleich die Schwierigkeit behebt, die W. daraus geltend macht, daß der Apologet Tryphon gegenüber zuzugeben ſcheint, ‚Gebete und Dankſagungen allein ſeien Gott angenehme Opfer (c. 117). ‚Wenigſtens bei Juſtin iſt ſchon klar — ſo Kattenbuſch — daß er die Stelle (Mal. 1, 11 [14]) auf den ἄρτος und das ποτήριον bezieht, Dial. 28 f.; 41; 116 f. An der letzteren Stelle meint man nun freilich meiſt zu erkennen, daß doch ſachlich nichts anderes in Betracht komme, als die Abendmahlsgebete. In der Tat konzediert Juſtin hier dem Tryphо (117), daß nur εὐχαὶ καὶ εὐχαριστίαι, ὑπὸ τῶν ἀξίων γινόμεναι, ‚vollkommene und Gott wohlgefällige Opfer' ſeien, und fügt hinzu, daß μόνα ταῦτα Χριστιανοὶ παρέλαβον ποιεῖν, καὶ ἐπ' ἀναμνήσει δὲ τῆς τροφῆς αὐτῶν ξηρᾶς τε καὶ ὑγρᾶς, ἐν ᾗ καὶ τοῦ πάθους ὃ πέπονθε δι' αὐτοὺς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ μέμνηται. Aber man hat dabei zu bedenken, daß Juſtin ausdrücklich ſagt, daß der ἄρτος καὶ οἶνος εὐχαριστηθείς (Apol. I, 65 fin), kurzweg εὐχαριστία heiße

[1]) C. h. l. IV c. 18, 4.

[2]) L. c. c. 17, 5.

[3]) Περὶ δὲ τῶν ἐν παντὶ τόπῳ ὑφ' ἡμῶν τῶν ἐθνῶν προσφερομένων αὐτῷ θυσιῶν, τουτέστι τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας καὶ τοῦ ποτηρίου τῆς εὐχ., προλέγει τότε . . Apol. l. c. 41.

(ib. 66 in.). Nicht nur „über" dem Brote und Weine oder „für beides" dankten zu seiner Zeit die Christen, sondern auch „mit" beidem und zwar so, wie es den Herrn und sein πάθος bedeutete. Apol. I, 66 findet sich ein Zeugnis, daß die Christen wohl schon allgemein gewohnt waren — ἐδιδάχθημεν — ihre εὐχαριστηθεῖσα τροφή, ihr ἄρτος καὶ πόμα, als ‚σὰρξ καὶ αἷμα Ἰησοῦ Χρ.' zu denken, und es ist willkürlich, den Opfergedanken da aufhören zu lassen, wo die μεταβολή eintrat. Alles in einem war εὐχαριστία und als solche θυσία. In Dial. 41 redet Justin direkt von den θυσίαι τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας καὶ τοῦ ποτηρίου ὁμοίως τῆς εὐχαριστίας. Das Brot und der Becher „des Dankes" sind als solche „Fleisch und Blut Christi". Ebenda deutet Justin die προσφορὰ σεμιδάλεως (Weizenmehl), die im A. T. denen, welche vom Aussatz geheilt waren, oblag, als τύπος τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας, ὃν εἰς ἀνάμνησιν τοῦ πάθους . . . Ἰησοῦς Χρ. . . . παρέδωκε ποιεῖν, ἵνα ἅμα τε εὐχαριστῶμεν ὑπέρ τε τοῦ τὸν κόσμον ἐκτικέναι . . . καὶ ὑπὲρ τοῦ ἀπὸ τῆς κακίας . . ἠλευθερωκέναι ἡμᾶς. Das Brot „des Dankes" wird zur „Erinnerung" d. h. als eine Vergegenwärtigung des „Leidens" auf Befehl Jesu „geopfert"; „zugleich" — an sich ist das noch etwas anderes — wird in Worten, in einem Gebete, gedankt'. Soweit Kattenbusch; seine Exegese über die einschlägigen Stellen Justins ist bei weitem nüchterner, aber auch wahrer, als die W.s.

Wenn Justin so stark die Gebete als alleinige Opfer betont, so kommt es eben nur darauf an, was er unter Gebet versteht. Mit Recht kann man vor allem betonen, wie wir dies eben auch Kattenbusch haben tun sehen, daß das Gebet im Dialog mit Tryphon (c. 41) zunächst als Begleitakt des Opfers erscheint; ‚unsere Eucharistie ist die Erfüllung des alttestamentlichen Mehlopfers; die hat uns der Herr darzubringen befohlen, damit wir „zugleich" Dank sagen'. — Aber auch abgesehen davon, gibt es eben nicht bloß Gebete, Lobpreis Gottes und Danksagung, die mit Worten geschehen, sondern auch solche, welche mit mehr reellen Zeichen zum Ausdruck gebracht werden, und solche sind eben und waren immer auch die Opfer; es besteht so gar kein Gegensatz zwischen Opfer und Gebet; und Gebet schließt ein äußerliches und reales Opfer begrifflich nicht aus, ja kann es voraussetzen. Haben wir aber auch ein Recht, bei Justin an so etwas zu denken? Justin sagt: ‚unser Opfer ist das Brot der Eucharistie und der Becher der Eucharistie' (Dial. c. 41), dieses Brot und dieser Wein heißen solche, ‚in denen Dank gesagt ward' (Apol. I c. 65), und schlechthin ‚Eucharistie' (ib. c. 66), lauter Ausdrücke, die uns zeigen, wie richtig Kattenbusch (a. a. O.) sagen

konnte: ‚Nicht nur „über" dem Brote und Weine oder „für beides" dankten zur Zeit Justins die Christen, sondern auch „mit" beidem'.

Wenn also Justin dem Tryphon zuzugeben scheint, daß ‚Gebete und Danksagungen, von den Würdigen vollzogen, allein vollkommene und Gott angenehme Opfer seien', so mag das ganz richtig sein; nur wird man sich stets erinnern müssen, daß unter diesen Gebeten auch jenes reale und durch ein äußeres Zeichen offenbare Gebet mitverstanden werde, welches die Christen zu Gott emporsenden, wenn sie in ihrem wahren Opfer „auch" mit der Eucharistie d. h. mit konsekriertem Brot und Wein danksagen'.

Wir verstehen andrerseits sehr gut, warum die Väter im allgemeinen und so auch Justin so sehr betonten, daß bei den Christen Gebete, und selbst das eucharistische Opfer nur unter der Rücksicht als Gebet und Gottes Lobpreis dem Herrn dargebracht werde. Bei den Heiden war eben der Glaube weit verbreitet, daß man den Göttern Opfer darbringe zur Stillung eines wahren Bedürfnisses derselben, weil diese förmlich darnach hungerten. Dem gegenüber betonten unsere Apologeten stets mit Recht, daß wir Opfer nicht kännten als Gaben an die Gottheit, sondern daß uns nur obliege, Gott zu loben, ihn zu bitten und ihm zu danken, und daß diesem Zwecke selbst das einzige Opfer, das wir kennen, die Eucharistie dienstbar sei.

Ein wahrer und sachlicher Gegensatz zwischen Justin und Irenäus besteht also nicht; er besteht ebensowenig in Bezug auf andere Väter jener Zeit[1]), auch den Alexandriner Klemens nicht ausgenommen. Wohl sagt auch er an der von W. zitierten Stelle Strom. VII, 3: ‚Wir opfern mit Recht Gott nicht, der nichts bedarf und alles den Menschen gegeben hat; aber wir verherrlichen ihn, der für uns geopfert worden ist, indem wir uns selbst opfern dadurch, daß wir stets bedürfnisloser und leidenschaftsloser werden'. ‚Klemens nennt zwar — wie W. weiter bemerkt S. 49 — ganz allgemein die Selbstverleugnung und den gerechten Wandel das Opfer der Christen, desgleichen die Vereinigung der Völker im Glauben';

[1]) Vgl. den Text des Athenagoras, den wir oben schon gehört: ‚Wozu denn Brandopfer, deren Gott nicht bedarf? Jedoch ist es Pflicht, ein unblutiges Opfer darzubringen und τὴν λογικὴν λατρείαν ihm zu erweisen'; vgl. zu diesem Ausdrucke, was wir oben aus den Liturgien gehört.

aber hier ist nichts enthalten, was wir nicht auch bei Irenäus ausgesprochen fänden; so sagt auch er z. B. IV, 17, 4 in Bezug auf die Juden: ‚Manifestum est, quia non sacrificia et holocaustomata quaerebat ab eis Deus, sed fidem, et obedientiam, et justitiam propter illorum salutem‘; aber bald schon in der folgenden Nummer bekommen wir bei ihm zu lesen, wie Christus dennoch seine Jünger ein Opfer gelehrt mit der Begründung: Offerimus enim ei, non quasi indigenti, sed gratias agentes dominationi ejus et sanctificantes creaturam; quemadmodum enim Deus non indiget eorum quae a nobis sunt, sic nos egemus offerre aliquid Deo‘ (l. IV. c. 18, 6). Und so hören wir auch den Alexandriner noch in demselben Zusammenhang erklären: ‚Wir ehren Gott durch Gebete (vgl. Justin Dial. c. 117), und dies ist das beste und heiligste Opfer, welches wir in Gerechtigkeit emporsenden, indem wir mit dem gerechtesten Worte (τῷ δικαιοτάτῳ λόγῳ) ein Ehrengeschenk machen‘. W. meint nun freilich zu dieser Stelle (S. 49), daß nicht im Worte, d. h. in Christus selber, seinem Leib und Blut, wir nach der Meinung des Klemens ein Ehrengeschenk machen, sondern daß unser Ehrengeschenk wieder nur unser Gebet als solches sei, das Gebetswort, ‚welches Leib und Blut des Logos konfiziert‘. Welch ein Ehrengeschenk für Gott, dieses Wort, wenn man es ohne realen Inhalt faßt!

Doch hören wir eine andere Stelle aus dem 5. Buche desselben Werkes; sie findet sich dort im 10. Kapitel gegen Ende: ‚Milch ist für die Kinder; rechte Speise wird beim Apostel erst die Nahrung für die Vollkommenen genannt; und unter Milch verstehen wir den katechetischen Unterricht . . ., wahre Speise aber ist uns die geheime Wissenschaft (ἡ ἐποπτικὴ θεωρία), die da ist Fleisch und Blut des Logos, Erkenntnis der göttlichen Macht und Wesenheit. Sich selbst reicht er, . . . wenn die Seele sich nährt, wie auch der weisheitsliebende Plato sich ausdrückt: Speise aber und Trank des göttlichen Wortes, das ist die Erkenntnis der göttlichen Wesenheit. Deshalb sagt auch Plato im 2. Buch vom Staate: „Opfern mußt du nicht ein Schwein, sondern ein großes und wertvolles Opfer, und so über Gott deine Nachforschungen anstellen (θυσαμένους οὐ χοῖρον, ἀλλά τι μέγα καὶ ἄπορον θῦμα, οὕτω χρῆναι ζητεῖν περὶ θεοῦ)‘; der Apostel aber sagt: „unser Osterlamm ist geschlachtet, Christus“: in Wahrheit ein wertvolles Opfer, der für uns sich opfernde (ἁγιαζόμενος)

Sohn Gottes'; alſo Chriſtus, inſofern er ſich hier in der Euchariſtie immer und immer wieder opfert (ἁγιαζόμενος) und ſich uns als Speiſe und Trank mitteilt, iſt ein wahres Opfer. Freilich meint W. auch hier wieder (S. 50), was man nach der Meinung des Klemens genieße im Fleiſch und Blute des Herrn, ſei die Frucht des einmal am Kreuze dargebrachten Opfers; und bei dieſem Verherrlichungsopfer werde zwar Leib und Blut des Logos genoſſen, aber nicht geopfert. Die Interpretation aber iſt grundlos und läßt ſich ſchwerlich beweiſen; im Gegenteil bezieht ſich alles auf Fleiſch und Blut Jeſu, wie es uns in der Gegenwart immer noch gereicht wird, für die ſich der Sohn Gottes fort und fort ‚heiligt'.

Wäre das Fragment echt, welches ſich bei Migne PG, 9, 158 findet, ſo hätten wir wohl noch ein klareres Zeugnis für unſere Sache: dort wird die Parabel vom verlorenen Sohn erläutert und geſagt: ‚Das gemäſtete Kalb wird geſchlachtet, das Lamm, wie es ſonſt wohl auch heißt . . . ſo ſtark (εὐτραφὴς καὶ ὑπερηυξημένος), daß er ſich allen gewährt und ausreicht und, die von ihm genießen, ſättigt; Fleiſch iſt er und Brot, und ſo reicht er ſich uns zum Genuſſe. Den Söhnen alſo, die ſich nahen, ſetzt der Vater das Kalb vor, das geopfert und gegeſſen wird — τοῖς μὲν οὖν προσιοῦσιν υἱοῖς ὁ πατὴρ τὸν μόσχον δίδωσι, καὶ θύεται καὶ τρώγεται. Opfern alſo und Eſſen gehört zuſammen.

Trotzdem iſt es wahr; ſo klar, wie man es wohl wünſchen möchte, drückt ſich Klemens nicht aus. Aber auch dies erklärt ſich leicht; er achtet die Arkandisziplin, redet zu ſolchen, die ihn verſtehen, und will, daß andere ihn überhaupt nicht verſtehen. Ganz ſo erklärt er ſich am Ende des 7. Buches der Stromata, wo er ſagt: „er habe die Lehren, die zur wahren Gnoſis führten, nur hie und da eingeſtreut, damit die Uneingeweihten, welche auf dieſes Buch ſtießen, die heiligen Überlieferungen nicht leicht auffinden könnten"; und ebenſo hat er auch ſchon gleich von Anfang ſeines großen Werkes als ſein Prinzip aufgeſtellt: ‚Einiges übergehe ich freiwillig, eine verſtändige Auswahl treffend; denn ich fürchte mich zu ſchreiben, was ich auch zu ſagen mich hütete; nicht als wenn ich jemandem dieſe Kenntnis nicht gönnte — das wäre nicht recht — ſondern weil ich beſorgte, daß die Daraufſtoßenden durch Mißverſtand Schaden leiden möchten, und ich ſo, wie man im Sprichwort ſagt, einem Knaben ein Schwert gegeben hätte; denn was

geſchrieben iſt, muß notwendig bekannt werden, wenn ich es auch nicht bekannt machte', d. h. wenn ich es auch nicht ſo für die Öffentlichkeit beſtimmt hätte[1]).

So ſah er ſich gedrängt, über das Geheimnis ſelbſt mit mehr Zurückhaltung zu ſprechen; nahm lieber in ſeiner Erklärung Rückſicht auf das Kreuzesopfer, wenn er auf chriſtliche Opfer zu ſprechen kam, da dieſes allgemein bekannt war und benutzte die Geheimniſſe des Glaubens mehr zu praktiſchen Anleitungen zu einem chriſtlichen Leben. Unter ſolchen Umſtänden iſt dann aber auch das, was er trotz alledem noch bietet, klar genug, und wir können recht wohl verſtehen, was er meint, wenn er ſagt: ‚Aller Dinge Gebrauch immerdar auf Gott hinlenkend, ſo opfern wir dem Geber aller Dinge die Erſtlinge von Speiſe und Trank und Öl (χρίσματος), indem wir Dank ſagen ſowohl durch die Hingabe als den Gebrauch als auch durch das Wort (διὰ τῆς δωρεᾶς καὶ τῆς χρήσεως καὶ διὰ λόγου τοῦ δοθέντος αὐτῷ)'[2]). — Aus denſelben Gründen ſprach ſich auch Origenes nicht gerade allzu deutlich aus gegen Celſus, der da meinte, man müſſe den Dämonen, die den Dingen dieſer Erde vorſtehen, Dank ſagen und Erſtlingsopfer und Gebete darbringen: ‚Mag Celſus, der Gott nicht kennt, den Dämonen Dankopfer darbringen (τὰ χαριστήρια δαίμοσιν ἀποδιδότω); wir aber danken (εὐχαριστοῦντες) dem Schöpfer des Alls und eſſen die unter Dankſagung und über dem Dargebotenen geſprochenem Gebet geopferten Brote (τοὺς μετ' εὐχαριστίας καὶ εὐχῆς τῆς ἐπὶ τοῖς δοθεῖσι προσαγομένους ἄρτους), die durch dies Gebet ein heiliger Leib geworden, der auch die ihn genießenden heiligt. Auch Erſtlinge will Celſus den Dämonen geopfert wiſſen; wir aber bringen dieſe dem dar, der geſagt hat: „Es ſproſſe die Erde . . .“' Viel klarer ſind dieſe Worte des Origenes ſicher nicht als jene, welche wir aus dem Munde ſeines Lehrers Klemens vernommen; und doch findet in ihnen W. die Wandlung bereits vollzogen, die den Opferbegriff von den rein geiſtigen Euchariſtiegebeten auf die materiellen Opfergaben hinübergeführt (S. 56). Mit Recht; aber dann iſt dasſelbe auch von Klemens ſchon zuzugeben; es wäre auch ſonderbar, wenn dieſe beiden Männer, die doch ziemlich einige

[1]) Strom. l. I c. 1 M PG 8, 704; dazu Döllinger, Die Lehre von der Euch. in den erſten drei Jahrhunderten, S. 43.

[2]) Strom. l. VII c 7 M PG. 9, 452.

Jahre gleichzeitig in einer und derselben Kirche gelehrt haben, die als Schüler und Lehrer zusammenhingen, so grundverschiedener Meinung gewesen wären in einer Sache, die sie, ihrer ganzen Behandlungsweise nach zu schließen, gleichmäßig als bekannt bei dem Volke, zu dem sie sprachen, voraussetzten.

Dieselbe Arkandisziplin spielte aber auch den anderen Vätern jener Zeit mit, und hinderte sie, sich offener und deutlicher über unsere Sache auszusprechen. Ganz gewiß gilt dies für Tertullian, aus dessen Worten wir sowohl ein sehr hohes Alter, als auch eine ganz allgemeine Verbreitung dieser Disziplin erschließen können[1]).

So wissen wir auch, was wir von der Behauptung unseres Autors zu halten haben: ‚Hätten die Väter eine Darbringung von Brot und Wein oder von Leib und Blut des Herrn als Opfer angesehen, so hätten sie in ihren Schriften davon reden müssen, um so mehr, da die Gelegenheit hiezu allenthalben im Text gegeben gewesen wäre'[2]). W. glaubt wohl, die Apologeten hätten vor den Heiden und ihren Kaisern eine förmliche dogmatische Vorlesung über unseren Gegenstand halten sollen und müssen: was hätten die wohl davon verstanden? Justin hat eher schon zu viel davon geredet. Dabei läßt unser Autor die Arkandisziplin schlechterdings aus dem Spiel. Wenn er meint, Minutius Felix hätte sich seinem heidnischen Gegner gegenüber auf den eucharistischen Tisch berufen können und im Gegensatz zu den heidnischen Opfern auch für die Christen Altar und Opfer reklamieren dürfen, so mag ja W. dies glauben, ich kann diese Meinung unmöglich teilen[3]); und wenn er dann sich hiefür auf Justin

---

[1]) Vgl. Döllinger a. a. O. S. 17 f.; Adhémar d'Alès, La théologie de Tertul. p. 317 ss. — Diesem Umstande ist es zuzuschreiben, wenn wir in den Schriften des Afrikaners ‚keine scharf ausgeprägte Terminologie erkennen' (W. S. 54), nicht aber dem, daß ‚er in der Zeit der Entwicklung schrieb', die es nie gegeben. Die Sprechweise ist eben bei ihm dieselbe, wie sie vor ihm und nach ihm in der Kirche gewesen.

[2]) S. 27; und wieder S. 51 f.: ‚Und doch wäre all den genannten Schriftstellern die Erwähnung einer materiellen Opfergabe, falls sie eine solche gekannt hätten, im jeweiligen Zusammenhang unerläßlich gewesen'.

[3]) Was hätte Minucius Felix wohl auch erreicht, wenn er seinem heidnischen Gegner mitgeteilt hätte: auch wir Christen haben, wie ihr Heiden eure Altäre, unseren Tisch, den wir bei unseren Zusammenkünften zurechtstellen, auf dem wir, was wir unser Opfer nennen, darbringen? ‚Von

beruft, der einige Jahrzehnte früher auch keine Profanation zu fürchten brauchte, als er die Eucharistiefeier beschrieb (S. 110): so ist dies wieder eine von den Sonderbarkeiten, wie wir sie so zahlreich in W.s Studie antreffen. Sonderbar ist es, sich auf einen einzeln dastehenden Fall zu berufen, der auch nicht einmal da Nachahmung gefunden, wo die Verhältnisse mehr gleichartig gelegen waren; sonderbar ist es auch, die Verschiedenheit der Bedingungen so gänzlich zu übersehen, unter denen beide Männer geschrieben haben; schrieb doch der eine zur öffentlichen Verteidigung der Christen für die höchste weltliche Autorität, während der andere nur ein einfaches Privatgespräch erzählt. Selbst ‚die einigen Jahrzehnte', welche die beiden Schriften auseinander liegen, könnten gar leicht nicht so belanglos sein, wie dies uns W. glauben lassen möchte; die Praxis konnte sich in dieser Sache leicht verschärft haben, vielleicht sogar unter dem Einfluß des Verhaltens Justins.

Andere jener Väter sprachen oder schrieben wieder für Christen, die über den Gegenstand schon wohl unterrichtet waren; für diese genügten leichte Anspielungen vollauf, wie wir sie allenthalben in den Briefen des hl. Ignatius finden. Auf keinen Fall soll man erwarten, daß jene Väter gerade in der Weise über eine Sache hätten sprechen sollen, wie wir es uns jetzt zurechtlegen; und W. hätte nur das vorhandene Material ein wenig tendenzfreier würdigen müssen; dann wäre er wohl nicht zur Meinung gekommen, die Väter hätten mehr über die Eucharistie als Opfer offenbaren müssen, als sie faktisch getan[1]).

---

dem schlichten Tisch, der den Christen vorübergehend als Altar diente und nach der Liturgie wieder beiseite gestellt wurde, unterschieden sich die festgemauerten, schweren heidnischen Altarbauten und Cippen wesentlich', gesteht selbst W. S. 24. Da hätte eine Berufung auf einen christlichen Altar vonseite unseres Apologeten doch nur lächerlich in den Augen des Heiden sein können; das Gleiche aber gilt auch von dem einfachen, kaum sichtbaren Opfer, gegenüber dem reichen Pomp, mit dem die Heiden ihre Opfer auch äußerlich festlich begingen.

[1]) Was W. manchmal mit den Worten der Väter für Spiel treibt, dafür sei nur das Beispiel erwähnt, das er uns an Hippolyt gibt: S. 51 sagt er uns: ‚Das Essen des Mahles zur Erinnerung an den Tod Christi und die dasselbe herstellenden und darauf gegründeten Gebete und Danksagungen, das ist das Opfer der Christen, nicht Eucharistiebrot und Eucharistiewein selbst'. Und nun beruft er sich auf Hippolyt: ‚Noch Hip-

Wenn W. glaubt, der Verfaſſer des Barnabasbriefes[1]) habe unter dem Ausdruck προσφορὰ ἀνθρωποποίητος jede Opfergabe der Chriſten abgelehnt, ſo dürfte er ſich täuſchen, es müßte denn ſein, er rechnete unſer Opfer unter die ‚von Menſchenhand gefertigten'. Auch hat er kein Recht, geiſtige Opfer als gleichwertig zu ſetzen mit ſolchen, die eine objektive Gabe ausſchließen.

In der Didache wird die Feier der Euchariſtie einfachhin ‚unſer Opfer' genannt; wir müſſen alſo, um einer Begriffsverwirrung vorzubeugen, vor der doch auch W. an einer anderen Stelle Furcht hat (S. 24), dem Worte ſeine Bedeutung laſſen, um ſo mehr, als der Verfaſſer der Didache ſich alſogleich auf die Weisſagung des Malachias beruft, wo unſer Opfer vorhergeſagt ſei. ‚Daß dieſe θυσία in der Didache, wie W. meint S. 36, weit verſchieden ſei von dem damals landläufigen Opferbegriff'; daß ‚er beſtehe in der Verherrlichung Gottes durch das euchariſtiſche Mahl' — das iſt an ſich kaum glaublich, wird ſicher von W. nicht bewieſen, wenngleich öfters behauptet[2]).

Was endlich den Hebräerbrief angeht (13, 10 ff.), ſo gilt es freilich für unſeren Autor als eine feſtſtehende Tatſache, als ein Faktum, an dem man nicht rütteln könne: daß ‚nach dem Vorgang des Hebräerbriefes die apoſtoliſche Kirche nur „die Opfergaben der Lippen", das Opfer des Lobes habe gelten laſſen' (S. 106). Dieſen ‚Vorgang' des Hebräerbriefes zu erweiſen, gelingt unſerem Verfaſſer aber nur durch ein Kunſtſtückchen, das vor ihm auch andere ſchon verſucht haben, durch die willkürliche Einſchiebung des Wörtchens ‚nur', von dem im Texte ſelbſt nichts zu leſen, das dort ſogar direkt ausgeſchloſſen iſt; derſelbe Verfaſſer nämlich, der im V. 15 geſagt hatte: ‚Durch Jeſus laßt uns allzeit

---

polyt erklärt die Bereitung des Fleiſches und Blutes Chriſti zum Genuß als das von Malachias geweisſagte, tägliche Opfer'. — Nichtsdeſtoweniger hören wir dann ſpäter S. 115 von Wieland ſelber: ‚Schon Hippolyt ſpricht in Ausdrücken höchſter Ehrfurcht von der μυστικὴ καὶ θεία τράπεζα, auf welcher Leib und Blut Chriſti geopfert werden zur Erinnerung jenes erſten Tiſches des geheimnisvollen göttlichen Gaſtmahles'.

[1]) Ταῦτα οὖν (die Opfer des A. T.) κατήργησεν, ἵνα ὁ καινὸς νόμος τοῦ κυρίου I. X., ἄνευ ζυγοῦ ἀνάγκης ὤν, μὴ ἀνθρωποποίητον ἔχῃ τὴν προσφοράν. l. c. 2, 6.

[2]) Vgl. hier oben S. 337.

das Opfer des Lobes Gott darbringen d. i. Frucht der Lippen, die seinen Namen preisen' .. kennt gleich im folgenden Verse auch noch andere Opfer, wo er die Christen ermahnt mit den Worten: ‚Der Wohltätigkeit und der Gemeinschaft vergesset nicht; denn durch solche Opfer (τοιαύταις γὰρ θυσίαις) wird Gott gewonnen'. Von ausschließlich und allein zulässigen Opfern kann sonach in V. 15 nicht die Rede sein, das Wörtchen ‚nur' hat keine Berechtigung; er aber, der so bereits zwei Arten von Opfern kennt, kennt vielleicht auch noch eine dritte, die zu dem θυσιαστήριον, ‚von dem wir essen' (V. 10), in näherer Beziehung stünde[1]).

* * *

Die Auffassung W.s von einer Entwicklung des Opferbegriffes in dem Sinne, wie er dieselbe zu verteidigen sucht, ist und bleibt eine Chimäre, nicht bloß vom christlichen, sondern auch vom rein wissenschaftlichen und geschichtlichen Standpunkt aus. Die Christen haben die Eucharistie als ihr wahres und eigentliches Opfer vom ersten Augenblick an begrüßt, da sie dies kostbare Kleinod von ihrem göttlichen Stifter durch die Apostel[2]) eingehändigt erhielten; hätten sie es nicht — man kann es getrost aussprechen — sie hätten es später nicht mehr tun können; denn das Opfer, die Funktion der öffentlichen Gottesverehrung, zu bestimmen und es hinzuleiten zu seiner ureigentlichen Bestimmung, das ist so sehr die Sache des Religions- und Bundesstifters, wie es die Sakramente und ihre Einsetzung gewesen; wie wir denn auch im alten Bunde das Opferwesen bis ins kleinste von Moses, dem treuen Vollstrecker der Absichten und Anordnungen Gottes, eingerichtet wissen. Im nämlichen Augenblicke aber, da die Christen ihr Opfer hatten, hatten sie auch ihren Altar, keinen fixen vielleicht, keinen, der in sich ein Martyrergrab umschloß, doch einen wahren und rechten Altar; und was die Wertschätzung desselben angeht, kann ich mich nicht zu jener ‚rein geistigen Auffassung' erschwingen, vermöge welcher die Christen diesem ‚materiellen Möbelstück' keinerlei Bedeutung zugemessen hätten, ‚so wenig als dem Stuhle, worauf der Lehrer saß', wie sich unser Verfasser S. 47 geschmackvoll ausdrückt.

---

[1]) Vgl. hiezu Kattenbusch, Realencyklopädie f. pr. Theol. a. a. O. S. 671; und was zur Stelle oben ausgeführt wurde S. 319 ff.

[2]) Iren. IV, 17, 5.

Der wissenschaftlichen Bedeutung der Auseinandersetzungen W.s wird auch nicht aufgeholfen durch die feierliche Begrüßung, die ihnen von A. Harnack zuteil geworden[1]), dessen Geist sie allerdings nicht unbeutlich verraten; manchen mag diese freilich mehr zusagen als eine kirchliche Approbation, die man in der Studie vergeblich sucht.

---

[1]) Theol. Literaturz. 1906 Nr. 23 S. 627: ‚Eine musterhafte Untersuchung — heißt es dort — die ich mit besonderer Freude zur Anzeige bringe ... Der Verf. hat seine Untersuchungen nicht mit viel Polemik beschwert ... Aber [!] im Grunde ist seine ganze Abhandlung eine siegreiche [?] Polemik gegen traditionelle katholische Vorstellungen. Daß der Verfasser katholischen Glaubens ist, tritt nirgendwo hervor, es sei denn in der beiläufigen Prädizierung des Hebräerbriefes als eines paulinischen Schreibens'.

Durch ‚die Methode unbefangener und reiner Beobachtung und Deutung der Tatsachen', die er in W.s Büchlein gefunden haben will, ‚erquickt', spricht dann Harnack den Wunsch aus: ‚Möge nur die protestantische kirchenhistorische Forschung hinter der katholischen, die einen so großen Aufschwung in Deutschland genommen hat, nicht zurückbleiben!' Nach allem, was wir soeben gesehen, ist es ein ganz anderer Wunsch, der sich bei der Lektüre dieser Studie geltend macht: Möge wenigstens die katholische Geschichtsforschuug sich in acht nehmen vor jener Methode von Geschichtsschreibung, die unter der Phrase „unbefangener Beobachtung" subjektiver Willkür das Wort redet, unter dem Schlager „voraussetzungsloser Forschung" ihre eigenen Träume und Hypothesen an die Stelle des objektiv gegebenen Tatbestands rückt, und so der Geschichtswissenschaft jede Würde und Wahrheit nimmt!

Bemerkung: Die Abh. ‚Die Erpressung des Majestätsbriefes' u. s. w. von A. Krőß wird im nächsten Hefte fortgesetzt.

Rezensionen.

Die Seelenläuterung im Jenseits. Eine dogmatische Untersuchung von Dr. Franz Schmid, päpstlicher Hausprälat, Domscholaster und Professor der Theologie. Brixen, Preßvereins-Buchhandlung, 1907. IV + 194 S. kl. 8.

Die vorliegende Schrift beschäftigt sich mit der unter den katholischen Theologen kontrovertierten Frage, welches die eigentliche Bestimmung des Fegfeuers sei, ob nämlich dort nur zeitliche Sündenstrafen abzutragen seien, oder auch ein allmählich sich vollziehender sittlicher Läuterungsprozeß in den armen Seelen stattfinde, infolge dessen sie Vergebung der läßlichen Sünden erhalten und von den ihnen aus dem Erdenleben noch anhaftenden ungeordneten Neigungen gereinigt werden. Seit Suarez vertritt die überwiegende Mehrheit der Theologen die Ansicht, das Fegfeuer sei ein reiner Strafort; die läßlichen Sünden und ungeordneten Neigungen würden sofort nach dem Tode oder wenigstens nach dem Eintritt in den Reinigungsort durch einen Akt der intensivsten Gottesliebe beseitigt. Absicht des Verf. ist es, zu zeigen, daß die für diese Ansicht vorgebrachten Gründe keineswegs deren Gewißheit dartun und die gegenteilige Meinung in der Schrift, Tradition und Praxis zum mindesten ebenso begründet sei.

Der erste Abschnitt handelt von der Tilgung der rückständigen Strafschuld. Daß die Abtragung zeitlicher Sündenstrafen bei der inneren Würdigung der katholischen Lehre vom Fegfeuer immer der Hauptpunkt bleibe, gibt der Verf. zu. Hierin stimmen, mit einziger

Ausnahme Schells, alle katholischen Theologen überein. Die Meinungsverschiedenheit beginnt erst in der Beantwortung der Frage, ob das Fegfeuer keinen anderen Zweck habe, als ein bloßer Strafort zu sein. Huldige man dieser extremen Auffassung, dann habe man, so argumentiert der Verf., kein Recht, diesen Ort purgatorium, Reinigungsort zu nennen, da die Reinigung eine Makel voraussetze, die Strafschuld aber durchaus keine Makel sei (S. 13—21).

Im zweiten Abschnitt, der von der Verzeihung und Beseitigung der läßlichen Sünden handelt, werden zuerst einige unhaltbare Ansichten zurückgewiesen, dann die von Suarez und Pesch verfochtene Lehrmeinung auseinander gesetzt und ihre Beweisgründe einer genauen Prüfung unterzogen. Darin kann man meines Erachtens dem Verf. unbedingt beistimmen, daß der Tod als solcher oder die bloße Trennung vom Leibe in der Seele noch keine solche Erkenntnis bewirkt, daß sie mit voller, ungeteilter Kraft sich zu Gott hin- und von der Sünde abwendet. Aber wie steht es mit jener Erkenntnis, die die Seele durch das besondere Gericht von ihren Sünden und Nachlässigkeiten erlangt? Der Verf. schreibt ja selbst: ‚Es muß unumwunden zugestanden werden und gilt unter Katholiken als selbstverständlich, daß der Menschenseele im besonderen Gerichte alle Werke des diesseitigen Lebens, sowohl die verdienstlichen als auch die schuldbaren, in ihrer wahren Gestalt vor Augen treten' (S. 51). Eine solch klare Erkenntnis muß in Vereinigung mit der durch den Tod bewirkten Lostrennung von allem Irdischen in der Gott angehörenden Seele mit psychologischer Notwendigkeit einen intensiven Akt der Reue und der Abwendung von allen läßlichen Sünden zur Folge haben. Warum sollte dieser Reueakt nicht hinreichen zur sofortigen Vergebung aller läßlichen Sünden? Darauf weiß der Verf. nur zu antworten, es sei im Plane der göttlichen Vorsehung gelegen, den zur Sündennachlassung nötigen übernatürlichen Gnadenbeistand nicht vor Abschluß des Gerichtes zu geben; ja selbst wenn man annehmen wollte, daß der beim Eintritt ins Jenseits erweckte Reueakt an sich genügend wäre, brauchte man noch nicht zuzugeben, daß Gott die Sündenvergebung nicht auf eine spätere Zeit verschieben könnte. ‚Aus all diesem folgt', so schließt der Verf., ‚als Endergebnis der Satz: Es ist, wenn nicht vollkommen, so doch annähernd gewiß oder wenigstens höchst wahrscheinlich, daß die Vergebung der rückständigen läßlichen Sündenschuld und die Tilgung der entsprechenden Makel nicht vor Abschluß des besonderen Gerichtes erfolgt' (S. 54). Diese

Zuversicht des Verf. in die von ihm vorgebrachten Gründe können wir nicht teilen; sie beweisen höchstens, daß die Sündennachlassung nicht notwendig sofort zu geschehen habe, aber keineswegs, daß dies irgendwie unwahrscheinlich sei.

Weiterhin wird gegen Suarez darauf aufmerksam gemacht, daß im Jenseits als im Lande der strengen Gerechtigkeit zur Sündennachlassung wohl mehr gefordert werde, als hier auf Erden, und daß infolgedessen der erste jenseitige Liebes- und Reueakt nicht notwendig jenen Stärkegrad besitze, der zur Vergebung der allenfalls noch rückständigen Sündenschuld ausreiche. Dieser Grund hat jedenfalls etwas für sich; Gott kann im Jenseits einen so hohen Grad von Reue als Bedingung der Verzeihung fordern, daß die Seele nur allmählich imstande ist, sich zu dieser Intensität zu erheben. Die Möglichkeit einer allmählichen Steigerung der aktuellen Gottesliebe und des Reueschmerzes unter dem Einflusse der aktuellen Gnade muß unbedingt zugegeben werden; die Gegengründe des Suarez sind nicht stichhaltig.

So weit pflichten wir dem Verf. bei; anders verhält es sich mit seiner Meinung, daß die Gottesliebe der armen Seele auch insofern einer Steigerung fähig sei, als sie nur allmählich ihre Opposition gegen die einzelnen läßlichen Sünden ausdehne. Er schreibt nämlich: ‚Die Gottesliebe und die Liebesreue können nicht bloß dem inneren Stärkegrade nach gesteigert oder, wenn man lieber will, immer mehr vertieft werden, sondern nebenher kann es auch noch eine Erweiterung ihres Objektes geben, insofern nämlich die betreffenden Akte zuerst je nach Umständen ihre Oppositionskraft in wirksamer Weise nur gegen die Todsünde und allenfalls auch gegen eine gewisse Klasse oder Anzahl von läßlichen Sünden geltend machen, später aber den Wirkungskreis der vorgedachten Opposition immer mehr ausdehnen und endlich zu einem allumfassenden machen.' Dies vorausgesetzt sagen wir: Wer geneigt ist, in den Seelen des Reinigungsortes eine fortschreitende Vervollkommnung der Gottesliebe und der Liebesreue anzunehmen, der wird die fragliche Vervollkommnung entweder ausschließlich oder wenigstens ganz vorherrschend im letztgekennzeichneten Sinn aufzufassen geneigt sein' (S. 83 f.). Die Behauptung, daß die armen Seelen ihre Reue nur allmählich auf die einzelnen läßlichen Sünden ausdehnen, scheint nicht bloß höchst unwahrscheinlich, sondern falsch zu sein. Welcher Grund sollte sie denn abhalten, die beim besonderen Gericht im einzelnen nach ihrer ganzen Verwerflichkeit erkannten läßlichen Sünden nicht sofort zu bereuen? Etwa die

freiwillig fortgehegte Anhänglichkeit an die läßlichen Sünden? Fast möchte man annehmen, der Verf. vertrete diese Ansicht, wenn man S. 4 liest: ‚Nach unserem Urteil geht es nicht an, derartige Annahmen (daß die Seele an einer kleinen, aber durchaus ungebührlichen Selbstüberhebung im Jenseits noch eine Zeit lang freiwillig festhalte) ohne weiteres in das Reich der Unmöglichkeiten zu verweisen'. Damit würde er aber nicht bloß der allgemeinen Ansicht der Theologen, sondern sich selbst widersprechen, da er ausdrücklich zugibt: ‚Es wird allgemein gelehrt und angenommen, daß die Seelen im Reinigungsort tatsächlich keinerlei Sünden mehr begehen und in gewissem Sinn überhaupt nicht mehr sündigen können' (S. 77). Eine freiwillig festgehaltene Anhänglichkeit an ein, wenn auch nur in geringem Maße sündhaftes Objekt ist im Fegfeuer ausgeschlossen und deshalb kann eine solche Anhänglichkeit auch nicht der Grund sein, warum die Seele erst allmählich ihre Reue auf die einzelnen läßlichen Sünden ausdehnt. Wir fragen daher nochmals: Warum bereut die Seele nicht sofort alle läßlichen Sünden? Unterläßt sie den betreffenden Reueakt aus freien Stücken oder mit Notwendigkeit? Auf diese Frage finden wir beim Verf. keine Antwort. Ein vernünftiger Grund, warum die Seele nicht imstande sein sollte, gleich von Anfang an jede einzelne Sünde zu bereuen, scheint nicht angegeben werden zu können. Kann aber die Seele einen solchen Reueakt erwecken und erweckt ihn gleichwohl nicht, dann hat sie es ihrer eigenen Nachlässigkeit zuzuschreiben, wenn sie länger leiden muß. Kann man eine solche Nachlässigkeit von den armen Seelen behaupten?

Für seine eigene Meinung, daß nämlich die läßlichen Sünden erst allmählich im Fegfeuer erlassen werden, stützt sich der Verf. auf die Lehre der hl. Schrift (S. 100—102), die kirchlichen Lehrentscheidungen (103—105), die altchristliche Überlieferung (106—118) und die Anschauung der Kirche in ihren Gebeten (118—124 f.). Diese Gründe, besonders die beiden letzteren, werden nicht verfehlen, auf jeden Theologen einen Eindruck zu machen. Freilich hätte auch hervorgehoben werden müssen, daß das Wort peccatum in der Kirchensprache durchaus nicht immer die eigentliche Sünde, sondern sehr oft auch die Sündenstrafe bezeichne; es hätte nun gezeigt werden sollen, daß diese Bedeutung in den Kirchengebeten ausgeschlossen sei. Immerhin wird man zugeben müssen, daß die zweite Lehrmeinung, die in den armen Seelen eine allmähliche Reinigung von läßlichen Sünden annimmt, in den fontes theologici besser

begründet ist, als die gegenteilige, die sich zumeist auf spekulative Argumente stützt. Dem Beweis aus dem ‚naturgemäßen Gang der Dinge' kann ich keine große Bedeutung beimessen; denn wenn auch in diesem Erdenleben eine sprunghafte und plötzliche Änderung von Geistes- und Gemütsrichtungen nicht leicht vorkommt, so ist eine derartige plötzliche Umwandlung beim Eintritte in die jenseitige Welt sehr wohl begründet durch die augenblickliche Versetzung in ganz andere Umstände und vor allem durch das wunderbare Licht, das in die Seele durch die Enthüllungen des besonderen Gerichtes einströmt.

Eben dieses wunderbare Licht dürfte meines Erachtens auch hinreichend sein, alle ungeordneten unfreiwilligen Neigungen, die der Seele von diesem Leben noch anhaften, sofort zu beseitigen. Der Verf. vertritt freilich im dritten Abschnitte die gegenteilige Meinung als die wahrscheinlichere. Allein er muß doch zugeben, daß wenigstens bei jenen, die unmittelbar nach dem Empfang der Taufe sterben oder für den Glauben gemartert werden, die ungeordneten Neigungen sofort verschwinden. Ebenso muß er, um seine Meinung aufrecht halten zu können, annehmen, daß Gott nur jenen armen Seelen einen vollkommenen Ablaß im Vollmaß zukommen lasse, die bereits von läßlichen Sünden und bösen Neigungen frei sind, eine Annahme, für die er freilich keinen anderen Grund angeben kann, als daß es seine Theorie so erfordere.

Jedenfalls hat der Verf. durch seine von hoher Spekulationskraft und besonnenem Urteil zeugende Schrift den Beweis erbracht, daß die Meinung, derzufolge die läßlichen Sünden erst allmählich im Fegfeuer getilgt werden, auch ihre nicht zu unterschätzende Wahrscheinlichkeit hat. Wir empfehlen daher das Buch allen Freunden einer wahrhaft gediegenen und gründlichen Theologie.

Innsbruck. Johann Stufler S. J.

Das Wesen der Gnade und ihr Verhältnis zu den natürlichen Funktionen des Menschen bei Alexander Halesius. Von Lic. Dr. Karl Heim, Privatdozent der Theologie an der Universität Halle a. S. Leipzig, M. Heinsius Nachf., 1907. IV + 152 S. 8.

In der Einleitung begründet der Verfasser die Wahl seines Themas mit dem Hinweis, daß es bisher noch an einer speziellen

Behandlung gerade desjenigen Lehrstücks in Alexanders System gefehlt habe, in welchem er seinen Vorgängern gegenüber am selbständigsten gewesen sei und zugleich am nachhaltigsten auf die Folgezeit eingewirkt habe; von jeher sei der unvermittelte Übergang von der bei Petrus Lombardus noch konservativ festgehaltenen augustinischen Prädestinationslehre zu Alexanders und Bonaventuras Neosemipelagianismus (!) aufgefallen, mit welchem zugleich eine Modifikation des Gnadenbegriffs und eine neue Prägung der Begriffe **gratia gratis data** und **gratia gratum faciens** in die dogmengeschichtliche Entwicklung eingetreten sei (S. 4 f.). Das dogmengeschichtlich Bedeutsame an Alexanders Gnadenlehre glaubt H. am besten durch die im Titel seiner Schrift angedeutete Problemstellung unter einem Gesichtspunkt zusammenfassen zu können. Dabei will er zur Erklärung von Alexanders Anschauungen über das Verhältnis der Gnade zum menschlichen Wollen vor allem den Einfluß des neu aufkommenden Aristotelismus in Betracht ziehen. Die eigentümliche Energie, mit der jener mittelalterliche Theologe die aristotelische Kausationstheorie und das damit gegebene Stoff- und Form-Schema in die Gnadenlehre einführte, soll nach dem Verf. nicht nur die überkommenen Vorstellungen vom Wesen der Gnade modifiziert, sondern auch in dem interessanten Begriff der **causa disponens** dem vulgärkirchlichen Semipelagianismus eine philosophische Form dargeboten haben, in der er sich ein wissenschaftliches Recht innerhalb der neuen Theologie verschaffen konnte (S. 6).

Im ersten Teil der Schrift behandelt H. ‚die Bestimmung des Verhältnisses von Gnade und Freiheit bei den Autoritäten, die den größten Einfluß auf Alexander Halesius gehabt haben, bei Augustin, Anselm, Bernhard, Hugo, Abaelard und Petrus Lombardus' (S. 7—33). Der zweite, gleichfalls noch vorbereitende Teil untersucht ‚die Modifikation des bisherigen Gnadenbegriffs, die mit dem Beginn der aristotelischen Scholastik eintritt' (S. 35—63). Im dritten und eigentlichen Hauptteil geht der Verf. über zur ‚Bestimmung des Verhältnisses der Gnade zu den natürlichen Funktionen des Menschen bei Alexander Halesius unter dem Einfluß dieser Modifikation des Gnadenbegriffs'. Dieser Teil zerfällt wieder in drei Abschnitte: 1. ‚die Vorbereitung auf den Gnadenempfang' (S. 69—116); 2. ‚das Eingehen des Menschen auf den Gnadenempfang im Moment seines Eintrittes' (S. 116—134); 3. ‚der Gebrauch, den der Mensch nach der Gnadeninfusion von der Gnade macht und die sich

daran anschließende Lehre von der Prädestination der bene usuri gratia' (S. 134—146). Daran reiht sich noch ein kurzes Schlußwort über die Gründe des angeblich unvermittelten Übergangs von der bis zu Petrus Lombardus festgehaltenen augustinischen Tradition zum Neosemipelagianismus, wobei der Verf. glaubt, Alexander habe durch die Anwendung des aristotelischen Begriffs der materialen Disposition zur Annahme der forma formans und formata für den schon längst vorhandenen praktischen Semipelagianismus der kirchlichen Frömmigkeit die ersehnte theoretische Form gefunden.

Aus dieser kurzen Inhaltsangabe kann sich der Leser schon ungefähr ein Urteil bilden, wie H. der katholischen Gnadenlehre gegenübersteht. Nach ihm ist die gesamte scholastische Gnadenlehre, wie sie von Alexander Halesius an sich entwickelte, nichts anderes als ein, wenn auch nicht offener Abfall von der augustinischen Tradition, ein Krypto- und Neo-Semipelagianismus, der freilich in der Praxis der Kirche schon längst vor der beginnenden Scholastik vorhanden war. Den Beweis für diese Anschuldigung hat sich der Verf. freilich geschenkt; findet sich doch in seiner ganzen Schrift auch nicht eine einzige Andeutung, was er überhaupt unter Semipelagianismus versteht. Daß speziell Alexanders Gnadenlehre mit der semipelagianischen Häresie nicht das Geringste gemein habe, ergibt sich aus den vom Autor selbst angeführten Stellen völlig klar; sie alle betonen die Notwendigkeit der gratia gratis data (nach heutiger Terminologie der gratia actualis) für die zur Rechtfertigung disponierenden Akte.

Der Stil des Verf. ist hart, holperig, äußerst unklar und durch bunte Mischung von Deutsch und Latein in einem und demselben Satze fast ungenießbar. Nur einige Beispiele seien hier angeführt. S. 10 lesen wir über Augustin: ‚Die libertas arbitrii im Sinne der Freiheit, innerhalb gewisser Grenzen zu wählen, geht nie verloren. Aber der entscheidende Willensakt, durch welchen der Mensch aus der Herrschaft der concupiscentia befreit und in den Bereich des Guten oder der Gnade versetzt wird, vollzieht sich durch absolute göttliche Determination'. S. 12: ‚In der Gnadenlehre dagegen führt er (Aug.) unmerklich einen andern Willensbegriff ein, dem die Auswahl zwischen Möglichkeiten nicht mehr wesentlich ist. Wenn er sagt: Homo, qui voluerit et non potuerit, nondum se plene velle agnoscat, und wenn er vorher von einem Willen spricht, der verstärkt wird und schließlich einen solchen Stärkegrad erreicht, daß er die Gebote erfüllen kann (de grat. et lib. arb. c. 15),

Behandlung gerade desjenigen Lehrstücks in Alexanders System gefehlt habe, in welchem er seinen Vorgängern gegenüber am selbständigsten gewesen sei und zugleich am nachhaltigsten auf die Folgezeit eingewirkt habe; von jeher sei der unvermittelte Übergang von der bei Petrus Lombardus noch konservativ festgehaltenen augustinischen Prädestinationslehre zu Alexanders und Bonaventuras Neosemipelagianismus (!) aufgefallen, mit welchem zugleich eine Modifikation des Gnadenbegriffs und eine neue Prägung der Begriffe **gratia gratis data** und **gratia gratum faciens** in die dogmengeschichtliche Entwicklung eingetreten sei (S. 4 f.). Das dogmengeschichtlich Bedeutsame an Alexanders Gnadenlehre glaubt H. am besten durch die im Titel seiner Schrift angedeutete Problemstellung unter einem Gesichtspunkt zusammenfassen zu können. Dabei will er zur Erklärung von Alexanders Anschauungen über das Verhältnis der Gnade zum menschlichen Wollen vor allem den Einfluß des neu aufkommenden Aristotelismus in Betracht ziehen. Die eigentümliche Energie, mit der jener mittelalterliche Theologe die aristotelische Kausationstheorie und das damit gegebene Stoff- und Form-Schema in die Gnadenlehre einführte, soll nach dem Verf. nicht nur die überkommenen Vorstellungen vom Wesen der Gnade modifiziert, sondern auch in dem interessanten Begriff der **causa disponens** dem vulgärkirchlichen Semipelagianismus eine philosophische Form dargeboten haben, in der er sich ein wissenschaftliches Recht innerhalb der neuen Theologie verschaffen konnte (S. 6).

Im ersten Teil der Schrift behandelt H. ‚die Bestimmung des Verhältnisses von Gnade und Freiheit bei den Autoritäten, die den größten Einfluß auf Alexander Halesius gehabt haben, bei Augustin, Anselm, Bernhard, Hugo, Abaelard und Petrus Lombardus' (S. 7—33). Der zweite, gleichfalls noch vorbereitende Teil untersucht ‚die Modifikation des bisherigen Gnadenbegriffs, die mit dem Beginn der aristotelischen Scholastik eintritt' (S. 35—63). Im dritten und eigentlichen Hauptteil geht der Verf. über zur ‚Bestimmung des Verhältnisses der Gnade zu den natürlichen Funktionen des Menschen bei Alexander Halesius unter dem Einfluß dieser Modifikation des Gnadenbegriffs'. Dieser Teil zerfällt wieder in drei Abschnitte: 1. ‚die Vorbereitung auf den Gnadenempfang' (S. 69—116); 2. ‚das Eingehen des Menschen auf den Gnadenempfang im Moment seines Eintrittes' (S. 116—134); 3. ‚der Gebrauch, den der Mensch nach der Gnadeninfusion von der Gnade macht und die sich

daran anschließende Lehre von der Prädestination der bene usuri gratia' (S. 134—146). Daran reiht sich noch ein kurzes Schlußwort über die Gründe des angeblich unvermittelten Übergangs von der bis zu Petrus Lombardus festgehaltenen augustinischen Tradition zum Neosemipelagianismus, wobei der Verf. glaubt, Alexander habe durch die Anwendung des aristotelischen Begriffs der materialen Disposition zur Annahme der forma formans und formata für den schon längst vorhandenen praktischen Semipelagianismus der kirchlichen Frömmigkeit die ersehnte theoretische Form gefunden.

Aus dieser kurzen Inhaltsangabe kann sich der Leser schon ungefähr ein Urteil bilden, wie H. der katholischen Gnadenlehre gegenübersteht. Nach ihm ist die gesamte scholastische Gnadenlehre, wie sie von Alexander Halesius an sich entwickelte, nichts anderes als ein, wenn auch nicht offener Abfall von der augustinischen Tradition, ein Krypto- und Neo-Semipelagianismus, der freilich in der Praxis der Kirche schon längst vor der beginnenden Scholastik vorhanden war. Den Beweis für diese Anschuldigung hat sich der Verf. freilich geschenkt; findet sich doch in seiner ganzen Schrift auch nicht eine einzige Andeutung, was er überhaupt unter Semipelagianismus versteht. Daß speziell Alexanders Gnadenlehre mit der semipelagianischen Häresie nicht das Geringste gemein habe, ergibt sich aus den vom Autor selbst angeführten Stellen völlig klar; sie alle betonen die Notwendigkeit der gratia gratis data (nach heutiger Terminologie der gratia actualis) für die zur Rechtfertigung disponierenden Akte.

Der Stil des Verf. ist hart, holperig, äußerst unklar und durch bunte Mischung von Deutsch und Latein in einem und demselben Satze fast ungenießbar. Nur einige Beispiele seien hier angeführt. S. 10 lesen wir über Augustin: ‚Die libertas arbitrii im Sinne der Freiheit, innerhalb gewisser Grenzen zu wählen, geht nie verloren. Aber der entscheidende Willensakt, durch welchen der Mensch aus der Herrschaft der concupiscentia befreit und in den Bereich des Guten oder der Gnade versetzt wird, vollzieht sich durch absolute göttliche Determination'. S. 12: ‚In der Gnadenlehre dagegen führt er (Aug.) unmerklich einen andern Willensbegriff ein, dem die Auswahl zwischen Möglichkeiten nicht mehr wesentlich ist. Wenn er sagt: Homo, qui voluerit et non potuerit, nondum se plene velle agnoscat, und wenn er vorher von einem Willen spricht, der verstärkt wird und schließlich einen solchen Stärkegrad erreicht, daß er die Gebote erfüllen kann (de grat. et lib. arb. c. 15),

so ist damit der Unterschied zwischen Wollen und Können verwischt, der dem pelagianischen Willensbegriff sein Gepräge gibt. Das Wollen ist hier nicht mehr in erster Linie eine Auswahl zwischen Möglichkeiten, die von der Kraft zur Durchführung des Gewählten unterscheidbar wäre, sondern vielmehr ein noch unentwickeltes Können, das gar nicht notwendig auf einer Entscheidung zwischen Möglichkeiten zu beruhen braucht'. S. 13: ‚Sobald man, wie es Augustin hier im Kampf gegen Pelagius tut, Wollen und Können vermischt und die Wahl zwischen Möglichkeiten nicht mehr als ein wesentliches Merkmal des Wollens ansieht, ist das Wollen mit einer wahllosen necessitas nicht unvereinbar'. Was sich der Verf. wohl bei diesen Sätzen gedacht haben mag? Jedenfalls ist ihm der Begriff der moralischen Impotenz, der in der katholischen Gnadenlehre eine so große Rolle spielt, noch nie klar geworden.

Noch viel schlimmer kommt der hl. Bernhard weg, von dem H. folgenden Satz zitiert: ‚Itaque liberum arbitrium nos facit volentes, gratia benivolos. Ex ipso nobis est velle, ex ipsa bonum velle'. Dazu bemerkt er: ‚Es ist schwer, sich unter diesem reinen velle etwas Bestimmtes vorzustellen. Es ist noch kein eligere (opp. contemnere), geschweige denn ein libenter amplecti. Es ist nur ein discernere, quid liceat vel non liceat, ein per iudicium vel admittenda vel omittenda decernere (daher der Ausdruck arbitrium-iudicium im Unterschied von consilium und complacitum c. 4 Mitte). Da das unverlierbare liberum arbitrium auf diese Weise zu einem bloßen Überlegungsvermögen herabgesetzt ist, so hindert der Satz von der unverlierbaren Willensfreiheit nicht, den Gnadenprozeß im Anschluß an Augustin als eine göttliche Bewirkung des velle bonum, nicht bloß des posse operari bonum darzustellen' (S. 21). Man fragt sich staunend, wie es möglich ist, so klare und leicht verständliche Sätze in ein so nebelhaftes Dunkel einzuhüllen. Bernhard will nichts anderes sagen als dies: Die Existenz des Heilsaktes wird zwar vom freien Willen determiniert, aber daß der Akt einen Heilswert hat, daß er übernatürlich gut ist, hat er von der Gnade. In diesem Satze wird kein katholischer Theologe irgend eine Schwierigkeit finden.

Was endlich die Gnadenlehre Alexanders selbst betrifft, so muß ich leider gestehen, daß ich nicht imstande bin, im Einzelnen die Richtigkeit der von H. vorgebrachten Äußerungen nachzuprüfen. Im Literaturverzeichnis S. 151 werden vier Ausgaben der Summa

Theologica angeführt. Nach welcher hat denn der Verf. in seiner Schrift zitiert? Mir steht nur die Ausgabe von Venedig aus dem Jahre 1575 zur Verfügung; diese weist aber eine ganz andere Numerierung und Einteilung der Quästionen auf, als wie sie in vorliegender Schrift angegeben ist. Sollte diese Tatsache dem Verf. entgangen sein?

Auch sonst ist die Zitationsweise, abgesehen von zahlreichen, manchmal den Sinn störenden Druckfehlern ganz inkonsequent durchgeführt. So wird von Augustin bald das betreffende Werk mit Angabe des Buches und Kapitels, bald der Titel des Werkes ohne Angabe des Kapitels mit Beifügung einer Seitenzahl angeführt. Auf S. 14 aber wird als Fundort einer Stelle gar nur angegeben: III, p. 126. Im Literaturverzeichnis heißt es, Augustins Werke seien zitiert nach der Benediktinerausgabe von 1700 und nach Migne. Nun stimmen aber beide Ausgaben weder in der Band-, noch in der Seitenzahl überein; was soll also der Leser mit dem rätselhaften Zitat: III, p. 126 anfangen?

Im Einzelnen seien noch folgende Bemerkungen gemacht, die sich beim Lesen der Schrift von selbst aufdrängten. Daß der Gnadenbegriff unter dem Einfluß des Aristotelismus eine ‚tiefgreifende Umwälzung' erfahren habe, ist wohl eine starke Übertreibung. Allerdings wurde durch Anwendung der aristotelischen Kategorien, Definitionen, Einteilungen, besonders aber durch die Applikation des Kausalitätsbegriffs auf die Gnadenlehre der durch die Tradition überlieferte Stoff mehr gesichtet, gegliedert und in scharf abgegrenzte Begriffe gegossen; manches, was früher mehr im Hintergrund stand, trat deutlicher hervor, manche Konsequenzen wurden zum ersten Mal gezogen. Aber die Entwicklung bezog sich mehr auf die formale Seite des Dogmas und blieb trotz des völlig neuen Gewandes eine durchaus organische. Alexander hielt treu zu seinen Autoritäten und bemühte sich nur, der alten Lehre ein neues System zu geben. Eine Änderung, die das Dogma selbst betrifft, hat der Verf. bei ihm nicht nachzuweisen vermocht. Andererseits hätte viel schärfer betont werden müssen, daß der Versuch des Doctor Irrefragabilis, die aristotelische Terminologie in die Gnadenlehre einzuführen, eben der erste war und gerade deswegen nicht in allem vollkommen gelang. Die spätere Scholastik hat nicht wenige seiner Ansichten, besonders über die gratia gratum faciens modifiziert. Aus Heims Schrift könnte leicht mancher Leser den ganz falschen Schluß ziehen, daß ge-

wisse Schwächen der Spekulationen Alexanders der gesamten scholastischen Schule anhaften.

Die Haupteinteilung der Gnade bei Alexander in **gratia gratum faciens** und **gratis data** tritt beim Verf. viel zu wenig markant hervor. Manche Ausdrucksweisen sind geradezu mißverständlich; so redet H. unzählige Male von einem ‚metaphysischen Informationsakt' der Gnade, ein Terminus, der bei Alexander nie vorkommt und in der scholastischen Schule etwas ganz anderes bedeutet, als was damit bezeichnet werden soll, nämlich die Eingießung der Gnade. Auf S. 129 ist gar die Rede von einer ‚Erregung von Gemütsbewegungen durch den Eindruck der Passion der magisch-metaphysischen Gnadeneingießung'. Daß durch die Passion der Gnadeneingießung Gemütsbewegungen ausgelöst werden, behauptet Alexander niemals.

Gänzlich verfehlt ist auch die Erklärung, die H. uns von dem ‚**inniti in prima veritate**' bei der Glaubenszustimmung gibt. Nach Alexander unterscheiden sich natürliche und Glaubens-Erkenntnis dort, wo sie dasselbe Materialobjekt gemeinsam haben, durch ihre Motive. Beweggrund der natürlichen Erkenntnis ist die Evidenz, Beweggrund des Glaubens aber ist die Auktorität der ersten Wahrheit: ‚**fides, qua assentitur primae veritati propter se**'. Man mag über die Berechtigung dieser Unterscheidung denken, wie man will, jedenfalls ist nach Alexander die Glaubenszustimmung nicht ein ‚Erleben des unerklärlichen Zwanges zur Anerkennung der Glaubensartikel oder des Schriftinhalts' (S. 84), sondern eine freiwillige Unterwerfung des Verstandes unter die bereits erkannte Auktorität des offenbarenden Gottes.

Zweifellos hat sich der Verf. redlich bemüht, in den Sinn des von ihm behandelten Autors einzudringen; es darf auch nicht geleugnet werden, daß er in mancher minutiösen Untersuchung einen großen Scharfsinn zeigt und manche Unklarheiten der Spekulationen Alexanders aufdeckt, aber die Verworrenheit seiner eigenen Ausdrucksweise, sein mangelhaftes Verständnis der scholastischen Terminologie und das daraus hervorgehende Unvermögen, sich in den Gedankengang der von ihm bearbeiteten Schriftsteller hineinzuleben, machen nicht bloß die Lektüre seiner Schrift unerquicklich, sondern mindern auch deren wissenschaftlichen Wert ganz bedeutend herab.

Innsbruck. Johann Stufler S. J.

Lehrbuch der Dogmatik. Von Dr. Thomas Specht. Erster Band. Regensburg 1907. Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz, Buch- und Kunstdruckerei A.-G. München-Regensburg. gr. 8. (VIII, 472).

Hiermit bietet uns der bereits durch andere theologische Werke bestens bekannte Professor der Theologie am k. Lyzeum zu Dillingen Dr. Thomas Specht den ersten Teil eines sehr brauchbaren Handbuches der Dogmatik, das als Leitfaden für dogmatische Vorlesungen recht geeignet ist. Wir sagen als Leitfaden, denn es bietet in bündiger Fassung den reichen Stoff der ganzen Dogmatik in nur zwei bescheidenen Bänden. Es läßt mithin dem Professor noch einen Spielraum für Selbsttätigkeit, was demselben nur erwünscht sein kann; denn damit ist ihm Gelegenheit geboten, die nur kurz skizzierten Beweise weiter zu entwickeln, sie in ihrer ganzen Kraft darzulegen, die auftauchenden Schwierigkeiten zu lösen. Die Vorlesungen gewinnen dann auch an Interesse, werden spannender und anregender, weil die Hörer wissen, daß ihnen noch anderes geboten wird, als nur, was im Schulbuche steht. Und da das Handbuch das Wesentliche der Vorlesung in genau fixierter Form gibt, unterstützt und fördert es das so notwendige Nachstudium des gehörten Vortrages. Der erste Band behandelt nach einer kurzen aber recht nützlichen Einleitung (S. 1—19) drei wichtige Teile der Dogmatik, nämlich die Lehre von Gott an und für sich (S. 19—160); die Lehre von der Schöpfung (S. 161—301) und die Lehre von der Erlösung (S. 302—472). Da der Inhalt einer Dogmatik jedem Theologen bekannt ist, sehen wir von einer eingehenden Inhaltsanzeige ab und begnügen uns, einige Vorzüge des vorliegenden Handbuches anzudeuten. Für treue Wiedergabe der echten katholischen Lehre garantiert schon der Name des Verfassers und seine lange Tätigkeit am Lyzeum zu Dillingen als Professor der Dogmatik. Angenehm berührt die meisterhafte Klarheit, womit er die Begriffe entwickelt, was wohl eine Hauptsache bei einem Lehrbuche ist. Die Hauptbeweise aus Schrift und Überlieferung werden hinlänglich, soviel es die Kürze und Bündigkeit erlaubt, angegeben, und die rationelle Begründung, was gewiß sehr lobenswert ist, sorgfältig berücksichtigt. Die von der Kirche verworfenen Lehren werden angegeben und die wichtigeren unter Theologen herrschenden Kontroversfragen in aller Ruhe und ohne Voreingenommenheit ganz objektiv dargestellt. Man lese z. B. die klare Auseinandersetzung der sonst so verzwickten Streitfrage über das Medium der göttlichen Erkenntnis (S. 80—84), wo er für keine der verschiedenen Ansichten

entschieden einzutreten wagt. Es hat daher dieses Lehrbuch alle guten Eigenschaften, wodurch es sich eignet zur Wiederholung und Auffrischung des in den Vorlesungen weitläufig gebotenen Stoffes, zur Vorbereitung für Prüfungen, zur raschen Orientierung über die katholische Lehre hinsichtlich der verschiedenen Dogmen. Der zweite noch fehlende Band soll demnächst erscheinen und das nützliche Werk zum Abschluß bringen.

Innsbruck. Hugo Hurter S. J.

Hermann Schell und der fortschrittliche Katholizismus. Ein Wort zur Orientierung für gläubige Katholiken. Von Prälat Dr. Ernst Commer, Prof. der Dogmatik an der k. k. Universität in Wien. Zweite, neubearbeitete Auflage. Mit einem Prologe von Prälat Dr. M. Glossner und einer Dokumentensammlung. Wien, H. Kirsch, 1908. LXXIV + 460 S. 8.

Wohl selten hat ein Buch die Geister in so gewaltige Erregung gebracht, als das Commers über Hermann Schell und den fortschrittlichen Katholizismus. Sofort nach seinem Erscheinen begann eine förmliche Hetzjagd auf den Verfasser, nicht bloß in liberalen Zeitungen, die, obschon sonst Gift und Galle gegen alles Katholische speiend, gegen den verstorbenen Schell eine ganz ungewohnte Teilnahme an den Tag legten, sondern auch von seiten der Freunde und Verehrer Schells, von denen manche sich soweit fortreißen ließen, daß sie die Schrift als ‚Pamphlet' und ‚Hyänentheologie' zu bezeichnen sich nicht scheuten. Am betrübendsten war aber für jeden kirchlich gesinnten Mann die Wahrnehmung, daß die sogenannte Reformbewegung bereits im Begriffe stand, weite Kreise des katholischen Deutschland anzustecken; Schell war mit einem Schlage der ‚populärste Theologe Deutschlands' geworden. Den Freunden und Verteidigern des Würzburger Apologeten war es gelungen, durch geschickte Vertuschung seiner Irrtümer und ins Maßlose gesteigerte Lobsprüche dessen Persönlichkeit mit einem solchen Nimbus zu umgeben, daß er trotz der Verurteilung seiner Werke durch die kirchliche Lehrautorität vielen als der Bannerträger des wahren Fortschritts, als das höchste Ideal eines Theologen erschien. Ging man doch so weit, daß man ihn sogar dem Völkerapostel Paulus an die Seite stellte.

Während nun in Deutschland der Kampf gegen Commer tobte und allmählich die häßlichsten Formen annahm, geschah das Uner-

wartete: der Heilige Vater, Papst Pius X. selbst, griff in seinem bekannten Briefe an Commer zu dessen Gunsten ein. In diesem Schreiben heißt es, ‚daß Hermann Schell zwar durch ein unbescholtenes Leben, durch Frömmigkeit, durch Eifer in der Verteidigung der Religion sowie durch andere Tugenden hervorragte, nicht aber auch durch eine tadellose Lehre'. Es sei kein anderer Grund für die Verurteilung seiner Schriften denkbar als der, ‚daß sie das Gift der Neuerungen und einer dem katholischen Glauben fremden Lehre enthalten'. Commer habe sich durch seine Schrift um die Religion und die Lehre in hervorragender Weise verdient gemacht und die Aufgabe eines Theologen vorzüglich erfüllt.

Diese Worte aus dem Munde des höchsten Lehrers der Kirche, zur rechten Zeit gesprochen, verfehlten bei den meisten ihre Wirkung nicht; wenigstens wagte es von da ab niemand mehr, es offen auszusprechen, daß Schells Bücher nur wegen mißverständlicher und zweideutiger Ausdrücke und nicht wegen irrtümlicher und glaubenswidriger Lehren auf den Index gesetzt worden seien. Bald aber folgten noch andere Enthüllungen, die Schells Sache und Person in viel ungünstigerem Lichte erscheinen ließen. Die Veröffentlichung der sogenannten Würzburger Protokolle lieferte den unumstößlichen Beweis, daß Schell selbst jene Lehrpunkte, derentwegen ihn sein Freund und Kollege Kiesl so hartnäckig und maßlos leidenschaftlich verteidigt hatte, als mit der kirchlichen Glaubenslehre unvereinbar vor seinem Bischof anerkannte: die theologischen Gegner Schells standen nun glänzend gerechtfertigt da. Um den Eindruck dieser Protokolle abzuschwächen oder wenigstens ihre Glaubwürdigkeit, die inzwischen durch das Würzburger Ordinariat authentisch festgestellt ist, in Frage zu stellen, begingen die Verehrer des verstorbenen Apologeten die Unvorsichtigkeit, mehrere Korrespondenzen zu veröffentlichen, in denen Schell nicht bloß seinen intimen Freunden gegenüber jeden Widerruf in Abrede stellte, sondern auch gegen die kirchliche Obrigkeit und ihre Anordnungen in höchst ungeziemender und pietätloser Weise sich erging. Was die theologischen Kontroversschriften in vielen Jahren nicht zustande brachten, das bewirkten diese von unklugem Eifer eingegebenen Veröffentlichungen in kürzester Zeit: die öffentliche Meinung des katholischen Deutschland wandte sich mehr und mehr von Schell ab; der Schell-Kultus hatte einen empfindlichen, ja tödlichen Schlag erlitten.

Unter diesen gänzlich veränderten Umständen läßt nun Prälat Commer seine Schrift, deren erste Auflage schon in drei Monaten

vergriffen war, neu erscheinen. Selbstverständlich ist in dieser neuen Auflage alles aufs genaueste berücksichtigt, was sich in der Zwischenzeit irgendwie von Bedeutung zugetragen hat. Das Buch ist so von 16 auf mehr als 33 Bogen angewachsen. Die Anordnung des Stoffes und die Einteilung ist im wesentlichen die gleiche geblieben. In der Vorrede verteidigt sich Commer gegen die verschiedenen Angriffe, die gegen ihn gemacht wurden. Darauf folgt ein ziemlich langer Prolog von Prälat Dr. Gloßner über die ‚Schell-Commer-Sache in der Tagespresse'. Im ersten Hauptteil werden Schells theologische Irrtümer behandelt, und zwar bedeutend ausführlicher als in der ersten Auflage; besonders sind die Zitate, mit denen die einzelnen Punkte belegt werden, viel reichlicher. Wenn man auch hie und da Schell milder beurteilen könnte, so muß man doch zugeben, daß Commer in der Hauptsache die schweren theologischen Irrtümer desselben überzeugend nachweist. Von seinem falschen Gottesbegriff ausgehend, sieht Schell sich gezwungen, fast an alle Grunddogmen des katholischen Lehrgebäudes Hand anzulegen; auf die Lehren von der Trinität, Christologie, Soteriologie, Eschatologie, auf die Moral und die Sakramentenlehre wirft der Fundamentalirrtum seiner Spekulation, sein, nicht aus der platonischen Philosophie, wie man fälschlich behauptet, sondern aus dem deutschen Idealismus entlehnter Gottesbegriff, düstere Schatten. Dabei hat aber Commer noch lange nicht alle theologischen Irrungen Schells angeführt; so leugnet dieser, um nur einiges zu erwähnen, die numerische Identität des Auferstehungsleibes mit jenem, den wir während des irdischen Lebens tragen, er behauptet im Gegensatz zur allgemeinen Lehre, daß der Mensch auch ohne Gnade imstande sei, das ganze natürliche Sittengesetz zu erfüllen (vgl. diese Zeitschr. Jahrg. 21, 1897 S. 622—643), er eliminiert den Begriff der göttlichen Strafgerechtigkeit so sehr, daß er nicht bloß alle Strafen des Jenseits ihrem primären Charakter nach als medizinale auffaßt; sondern auch die Abbüßung der zeitlichen Sündenstrafen als Grund des Fegfeuers fast gänzlich ausgeschaltet wissen will, er unterminiert den Fundamentalsatz der christlichen Religion von der Gratuität der Gnade, indem er im Ausschluß der ohne Taufe sterbenden Kinder von der übernatürlichen Seligkeit eine Beeinträchtigung der Wahrheit erblickt, daß Gott kein Ansehen der Person kenne. Wahrlich, zwischen Schells Spekulationen und der kirchlichen Theologie gähnt ein tiefer, unüberbrückbarer Abgrund. Selbst der begeisterte Lobredner und Verteidiger des Verstorbenen,

Kiefl, der früher, wenn auch vergeblich, nachzuweisen versuchte, daß die eschatologischen Aufstellungen Schells in ihren Grundprinzipien mit jenen des hl. Thomas übereinstimmten, der den Ausspruch getan hatte, man könnte ohne viele Mühe mit dem Bleistifte jene wenigen mißverständlichen Stellen in Schells Werken korrigieren, welche zu hindern scheinen (!), daß die katholische Wahrheit von der Hölle dort mit voller Kraft zum Durchbruch komme, der geglaubt hatte, Schells Diskussion werde zum Segen der Kirche gereichen (Die Ewigkeit der Hölle. Paderborn, 1905. S. 55), selbst er sieht sich jetzt, allerdings aus leicht begreiflichen Gründen gezwungen, zögernd einzuräumen: ‚Die moderne Allbeseligungslehre . . . steht überall als die Konsequenz seines platonischen (?) Gottesbegriffs vor der Türe' (Herman Schell, S. 49).

Derselbe Lobredner schreibt ebendort (S. 101): ‚An Korrektheit der Lehre haben ihn (Schell) viele übertroffen, an unbesieglicher Liebe zur Kirche, auch im Feuer der Prüfung, auch unter den schmerzlichsten Opfern, haben wenige ihn erreicht'. Diese Worte erfahren durch Commers Buch eine merkwürdige Beleuchtung. Eine wahrhafte Liebe zur Kirche, besonders eine Liebe von solcher Stärke, daß sie nur von wenigen erreicht wird, ist nach katholischen Begriffen nicht denkbar ohne treue, innige Anhänglichkeit an die von Gott eingesetzte kirchliche Autorität. Wer aber in Commers Schrift das Kapitel: ‚Schells Stellung zur kirchlichen Autorität' (S. 143—200) aufmerksam durchliest, wird unfehlbar den Eindruck bekommen, daß diese Stellung nichts weniger als korrekt war. Seine Unterwerfung unter das Indexdekret war eine rein äußerliche, juristische, formale; innerlich hat er seine Irrtümer nie widerrufen. Die Ausdrücke, in denen er, besonders in seinen Privatbriefen, von der kirchlichen Autorität sprach, sind in hohem Grade unehrerbietig und verletzend. Mit großer Emphase erklärt er wiederholt, er habe auch die äußerliche Unterwerfung hauptsächlich nur aus dem Grunde geleistet, weil durch seinen Austritt aus der Kirche die ganze Reformbewegung auf lange und schwer geschädigt würde. Schell war nicht nur ständiger Mitarbeiter an protestantischen Zeitschriften, sondern verkehrte sogar brieflich mit dem Apostaten Hoensbroech, dem er Recht gab in seinem Vorgehen gegen den Ultramontanismus, ferner mit dem fanatischen Katholikenfeind Prof. Nippold in Jena, aus dessen Geschichte der Theologie er vieles gelernt zu haben versichert, und mit dem altkatholischen Bischof Herzog in Bern. Commer deutet noch mehr an, indem er schreibt: ‚Man

hat uns verſichert, außer anderen bis jetzt noch nicht veröffentlichten Briefen Schells ſei auch ein ſolcher vorhanden, in dem er zu erkennen gibt, daß man im Notfall auch nicht vor einer deutſchen Kirche ohne Papſt zurückzuſchrecken brauche, um den Ultramontanismus zu brechen. Dieſes Dokument iſt mehreren Perſonen bekannt' (S. 176). Wenn ſich dies bewahrheitet, dann tut man allerdings gut daran, nicht mehr von einer unbeſieglichen Liebe Schells zur Kirche zu ſprechen.

Im zweiten Hauptteil behandelt Commer den fortſchrittlichen Katholizismus, indem er zuerſt einen kurzen Überblick über die Geſchichte des Reformkatholizismus gibt, dann deſſen Fortbildung zum modernen fortſchrittlichen Katholizismus ſchildert, der faſt gleichzeitig in Frankreich, Deutſchland, Italien und England auftrat. Unter den deutſchen Vertretern werden außer Schell beſonders gewürdigt Ehrhard, an dem vor allem ſeine Auffaſſung vom Weſen und Zweck der Geſellſchaft Jeſu und der verpflichtenden Kraft des Syllabus getadelt wird, die Männer der Krausgeſellſchaft und des XX. Jahrhunderts und endlich der Kantianer Dr. Karl Gebert. Es folgt dann ein weiterer Abſchnitt über den ‚radikalen Reformkatholizismus' des Dr. Emil Jung. Den Schluß bilden einige Betrachtungen über katholiſche Reform. Der Schrift iſt ein ſehr wertvoller Anhang beigegeben, die ‚Schell-Dokumente', 19 Nummern umfaſſend.

Die am meiſten beanſtandeten Stellen der erſten Auflage hat der Verf. teils weggelaſſen, teils weſentlich gemildert. Wir ſchließen mit dem Wunſche, daß die Schrift in ihrer neuen Geſtaltung in katholiſchen Kreiſen viel geleſen werde und zur Aufklärung und Beruhigung der Geiſter und zur Beſeitigung etwaiger noch vorhandener Mißverſtändniſſe beitragen möge.

Innsbruck. Johann Stufler S. J.

Doctrina Patrum de incarnatione verbi. Ein griechiſches Florilegium aus der Wende des ſiebenten und achten Jahrhunderts, zum erſten Male vollſtändig herausgegeben und unterſucht von Prof. Dr. Franz Diekamp. Mit zwei Tafeln. Münſter in Weſtf., Aſchendorffſche Verlagsbuchhandlung 1907. Gr. 8. XCII + 388 S.

In der vorliegenden Ausgabe handelt es ſich um eines jener Florilegien, welche den Zweck haben, als Fundgrube für den dog-

matischen Traditionsbeweis und als Arsenal für die Polemik zu dienen' (S. LXVI); solche Werke aus der christlichen Vorzeit sind aber für uns aus mehr als einem Grunde interessant: sie zeigen uns, wie sehr von jeher in der Kirche Christi Schrift und Tradition als gleichwertige Quellen des Glaubens hochgehalten und benützt wurden; sie bringen uns zugleich dergleichen Texte in reicher Auswahl, und nicht selten solche, die sonst für uns verloren wären, wenn nicht der emsige Exzerptor sie uns erhalten hätte. Noch vielmehr aber wird das Interesse des Literarhistorikers wachgerufen, der in ihnen nicht selten Fingerzeige für die Lösung schwieriger Probleme findet, freilich nicht ohne hinwiederum Anregung zu erfahren zu einer Reihe von neuen Aufgaben und Rätseln.

Wie sehr in allen Beziehungen gerade das vorliegende Werk unsere Erwartungen spannt, eröffnet uns der Herausgeber selbst, wo er im Vorwort S. III sagt: ‚Die „Doctrina" . . . ist eine Sammlung hauptsächlich christologischen Inhalts, und es bietet ein großes Interesse zu sehen, einerseits auf welche patristische Autoritäten man sich in den theologischen Disputationen zu stützen pflegte, andererseits wie man auch gerne häretische Texte herbeizog, um dem Gegner zu beweisen, in welch gottverhaßter Gesellschaft er sich befinde. Ferner ist gerade dieses Florilegium außerordentlich reich an Zitaten aus verlorenen Schriften der Väterzeit, so daß es sich wohl lohnte, sich um einen auf breitester handschriftlicher Grundlage ruhenden, möglichst genauen Wortlaut zu bemühen; auch für die Textgestaltung derjenigen Väterschriften, die wir noch ganz besitzen, wird sich eine so weit zurückreichende indirekte Überlieferung in vielen Fällen als wertvoll erweisen. Ein sicheres Urteil über den genetischen Zusammenhang der Florilegien und Katenen ist außerdem nicht eher zu erreichen, als die bedeutendsten Sammlungen dieser Art im Druck vorliegen'.

Wir müssen dem Herausgeber schon deshalb Dank wissen, daß er ein derartiges Dokument weiteren Kreisen zugänglich gemacht hat, um so mehr als dasselbe bisher nur sehr unvollkommen und in Bruchstücken veröffentlicht war, die eher irrige Vorstellungen von der Zusammensetzung desselben geben konnten (S. III; XXIX f.).

In der Einleitung, die Diekamp dem Texte voranschickt, werden vor allem (I) die Handschriften aufgezählt: es sind fünf Handschriften mit dem (zumeist nahezu) vollständigen Text der Doctrina, außerdem noch einige Manuskripte von kleinerem Umfange, die bei der Herausgabe benutzt wurden; sie alle werden zugleich bibliographisch beschrieben.

hat uns versichert, außer anderen bis jetzt noch nicht veröffentlichten Briefen Schells sei auch ein solcher vorhanden, in dem er zu erkennen gibt, daß man im Notfall auch nicht vor einer deutschen Kirche ohne Papst zurückzuschrecken brauche, um den Ultramontanismus zu brechen. Dieses Dokument ist mehreren Personen bekannt' (S. 176). Wenn sich dies bewahrheitet, dann tut man allerdings gut daran, nicht mehr von einer unbefleglichen Liebe Schells zur Kirche zu sprechen.

Im zweiten Hauptteil behandelt Commer den fortschrittlichen Katholizismus, indem er zuerst einen kurzen Überblick über die Geschichte des Reformkatholizismus gibt, dann dessen Fortbildung zum modernen fortschrittlichen Katholizismus schildert, der fast gleichzeitig in Frankreich, Deutschland, Italien und England auftrat. Unter den deutschen Vertretern werden außer Schell besonders gewürdigt Ehrhard, an dem vor allem seine Auffassung vom Wesen und Zweck der Gesellschaft Jesu und der verpflichtenden Kraft des Syllabus getadelt wird, die Männer der Krausgesellschaft und des XX. Jahrhunderts und endlich der Kantianer Dr. Karl Gebert. Es folgt dann ein weiterer Abschnitt über den ‚radikalen Reformkatholizismus' des Dr. Emil Jung. Den Schluß bilden einige Betrachtungen über katholische Reform. Der Schrift ist ein sehr wertvoller Anhang beigegeben, die ‚Schell-Dokumente', 19 Nummern umfassend.

Die am meisten beanstandeten Stellen der ersten Auflage hat der Verf. teils weggelassen, teils wesentlich gemildert. Wir schließen mit dem Wunsche, daß die Schrift in ihrer neuen Gestaltung in katholischen Kreisen viel gelesen werde und zur Aufklärung und Beruhigung der Geister und zur Beseitigung etwaiger noch vorhandener Mißverständnisse beitragen möge.

Innsbruck. Johann Stufler S. J.

Doctrina Patrum de incarnatione verbi. Ein griechisches Florilegium aus der Wende des siebenten und achten Jahrhunderts, zum ersten Male vollständig herausgegeben und untersucht von Prof. Dr. Franz Diekamp. Mit zwei Tafeln. Münster in Westf., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1907. Gr. 8. (XCII + 368 S.).

In der vorliegenden Ausgabe handelt es sich um eines jener Florilegien, ‚welche den Zweck haben, als Fundgrube für den dog-

matischen Traditionsbeweis und als Arsenal für die Polemik zu dienen' (S. LXVI); solche Werke aus der christlichen Vorzeit sind aber für uns aus mehr als einem Grunde interessant: sie zeigen uns, wie sehr von jeher in der Kirche Christi Schrift und Tradition als gleichwertige Quellen des Glaubens hochgehalten und benützt wurden; sie bringen uns zugleich dergleichen Texte in reicher Auswahl, und nicht selten solche, die sonst für uns verloren wären, wenn nicht der emsige Exzerptor sie uns erhalten hätte. Noch vielmehr aber wird das Interesse des Literarhistorikers wachgerufen, der in ihnen nicht selten Fingerzeige für die Lösung schwieriger Probleme findet, freilich nicht ohne hinwiederum Anregung zu erfahren zu einer Reihe von neuen Aufgaben und Rätseln.

Wie sehr in allen Beziehungen gerade das vorliegende Werk unsere Erwartungen spannt, eröffnet uns der Herausgeber selbst, wo er im Vorwort S. III sagt: ‚Die „Doctrina" . . . ist eine Sammlung hauptsächlich christologischen Inhalts, und es bietet ein großes Interesse zu sehen, einerseits auf welche patristische Autoritäten man sich in den theologischen Disputationen zu stützen pflegte, andererseits wie man auch gerne häretische Texte herbeizog, um dem Gegner zu beweisen, in welch gottverhaßter Gesellschaft er sich befinde. Ferner ist gerade dieses Florilegium außerordentlich reich an Zitaten aus verlorenen Schriften der Väterzeit, so daß es sich wohl lohnte, sich um einen auf breitester handschriftlicher Grundlage ruhenden, möglichst genauen Wortlaut zu bemühen; auch für die Textgestaltung derjenigen Väterschriften, die wir noch ganz besitzen, wird sich eine so weit zurückreichende indirekte Überlieferung in vielen Fällen als wertvoll erweisen. Ein sicheres Urteil über den genetischen Zusammenhang der Florilegien und Katenen ist außerdem nicht eher zu erreichen, als die bedeutendsten Sammlungen dieser Art im Druck vorliegen'.

Wir müssen dem Herausgeber schon deshalb Dank wissen, daß er ein derartiges Dokument weiteren Kreisen zugänglich gemacht hat, um so mehr als dasselbe bisher nur sehr unvollkommen und in Bruchstücken veröffentlicht war, die eher irrige Vorstellungen von der Zusammensetzung desselben geben konnten (S. III; XXIX f.).

In der Einleitung, die Diekamp dem Texte voranschickt, werden vor allem (I) die Handschriften aufgezählt: es sind fünf Handschriften mit dem (zumeist nahezu) vollständigen Text der Doctrina, außerdem noch einige Manuskripte von kleinerem Umfange, die bei der Herausgabe benutzt wurden; sie alle werden zugleich bibliographisch beschrieben.

Nachdem unter II die bisherigen Teilausgaben namhaft gemacht und die bereits angestellten Untersuchungen über das Werk gewürdigt sind, wendet sich die Einleitung in III zum Inhalt der **Doctrina**, wie er in den einzelnen Handschriften sich darstellt; hauptsächlich auf Grund der Verschiedenheit und der Anordnung des Inhalts macht sich Diekamp an die Untersuchung der schwierigen Frage, wie sich die einzelnen Handschriften zu einander verhalten mögen. Als Ergebnis dieser Untersuchung wird uns auf S. XLIV ein Stammbaum dargeboten, dem dann auch jene Teilmanuskripte eingegliedert werden, die bei der Herausgabe Verwendung fanden. Ob und wieweit hier alles zutrifft, was uns D. vorlegt, wird sich durch bloßes Nachlesen nicht leicht bestätigen lassen; dazu wäre wohl eine eingehende Nachprüfung all der Elemente notwendig, die er in den Kreis seiner Argumentation gezogen hat, notwendig vor allem, daß man Einsicht gewinnen könnte in die betreffenden Handschriften selbst. Einzelnes scheint immerhin problematisch zu bleiben in einer Untersuchung, die zum weitaus größten Teil auf Kriterien, die der subjektiven Auffassung allzusehr preisgegeben sind, aufbaut und, wie die Sache liegt, aufbauen muß; der Hauptsache nach dürfte der Herausgeber jedoch Recht behalten.

In der Ausgabe selbst finden wir den Text wieder, wie er im Kodex A überliefert ist, einer auch vom paläographischen Gesichtspunkt aus sehr beachtenswerten Handschrift, in der schon J. B. Pitra die Schönheit der Majuskeln, die Eigenart der Minuskelkursive und das Material, auf dem diese niedergeschrieben sind (*totus est in optima carta bombycina, ut omnium quae hactenus novi vetustissimus chartacei libri exemplar*) bewundert und dem Interesse der Paläographen empfohlen hatte; er wird näherhin bezeichnet als Codex Vaticanus 2200 (Columnensis 39) saec. 8—9. Doch wurden nach den übrigen Handschriften zahlreiche Verbesserungen vom Herausgeber vorgenommen (S. LXXXVIII).

Um hier gleich anzuschließen, wie sich der H. in der Editionsweise verhalten hat, worüber er unter VIII informiert: so hat er die Zitate aus Väterschriften, die wir vollständig besitzen und die jedem leicht zur Verfügung stehen, mit Anfangs- und Schlußworten gekennzeichnet, dieselben aber nicht ganz zum Abdruck gebracht, sondern auf den Fundort verwiesen, den er aus praktischen, sehr einleuchtenden Gründen mit wenigen unumgänglich notwendigen Ausnahmen nach Migne angegeben hat. In einer eigenen (der dritten) Abteilung des Apparats hat er jedoch die wichtigeren Abweichungen von dem Migne-Texte beigefügt, jene zumeist, in denen sämtliche Handschriften übereinstimmen. In extenso sind demnach

nur jene Texte mitgeteilt, die nur durch die Doctrina überliefert sind, bloß fragmentarisch erhaltenen Werken entstammen, durch deren Abkürzung keine nennenswerte Raumersparnis erzielt worden wäre, oder die zum Verständnis der im Texte angeknüpften Scholien notwendig erschienen. Zitate, die der Herausgeber als spätere Zutat zur Doctrina betrachtete, hat er im Kleindruck gegeben, die Scholien durch Einspringen der Zeile gekennzeichnet.

‚Ohne eine absolute Vollständigkeit anzustreben, hat D. auch die sonstigen Werke, in denen die in der Doctrina stehenden Texte zitiert werden, beigefügt: voran stehen diejenigen Schriften, die eine engere Beziehung zu unserem Florilegium haben, dann folgen mit einem „vgl." die übrigen Parallelen' (S. LXXXIX). Durch all diese Angaben ist der Apparat, wie sich denken läßt, ein ziemlich ausgedehnter geworden.

Unter IV—VII gibt uns D. die Resultate weiterer literarkritischen Forschungen wieder; sie betreffen vorab 1) die Quellen, in deren Charakterisierung er sich mit einigen ergänzenden Notizen begnügt, im übrigen auf Bardenhewers Patrologie[2] verweist (IV, 1), dann 2) die Beziehungen der Schrift zu älteren und besonders gleichzeitigen Schriftstücken verwandter Art, jedoch mit gewissen Einschränkungen (IV, 2. — S. LIV); endlich 3) die Benützung der Schrift durch spätere Schriftsteller, aus denen Johannes Damascenus einer besonders eingehenden Betrachtung unterzogen wird, der auch in der Verfasserfrage eine Rolle spielt (V).

Nachdem D. all diese Fragen, soweit es ihm eben möglich war, beleuchtet hat, konnte er sich schließlich an die schwierigen Untersuchungen wagen über die Abfassungszeit und den Verfasser. In Bezug auf die Zeit der Abfassung glaubt D. (VI) gegen die bisher herrschende Annahme, die den Spielraum ließ zwischen 662 und 680, auf Grund der nunmehr vollständig vorliegenden Ausgabe auf eine etwas spätere Zeit herabsteigen zu müssen, die etwa zwischen die Jahre 685 und 726 zu liegen käme (LXXX).

Was den Verfasser angeht, schwankte die bisherige Forschung zwischen Joh. Damascenus und einem Presbyter Anastasius (dem Sinaiten?); der Herausgeber entscheidet sich für den letzteren, gesteht aber S. LXXXVII, daß er seine Annahme nur mit aller Zurückhaltung vermutungsweise in Vorschlag bringe, ihr nur Wahrscheinlichkeit zugebilligt wissen wolle.

Zum Schlusse des Textes sind neben dem Index, der sich in einigen Handschriften selbst findet, die in einer solchen Ausgabe bereits üblichen Verzeichnisse beigegeben, das Verzeichnis der Schriftstellen,

der Autoren, von denen sich Zitate in der Doctrina finden, der Parallelstellen und ein Namens- und Sachregister. Den beiden phototypischen Tafeln hätte man wohl einen Vermerk mitgeben dürfen, der uns unmittelbar belehrte, welchem Kodex sie entnommen sind.

Vieles von dem, was uns D. in seinen Untersuchungen über das vorliegende Schriftstück bietet, ist wohl nur hypothetischer Natur; nur weniges hat Anspruch auf endgültige Klarlegung; seine Ausgabe selbst bleibt aber ein sehr verdienstliches Werk; was er einleitend bemerkt, zeigt zudem große Vertrautheit mit den einschlägigen Väterschriften und der diesbezüglichen Literatur, zeugt von Geistesschärfe, gibt mächtige Anregung und weist Forschern, die sich in Zukunft mit der Doctrina abgeben werden, die Wege.

Innsbruck. E. Dorsch S. J.

Der wirkliche Tod und der Scheintod. Physiologisch-medizinisch-theologische Studie von J. B. Ferreres S. J. und Dr. J. B. Geniesse. Deutsche Übersetzung nach der französischen Ausgabe. besorgt von Dr. J. B. Geniesse. Coblenz, Zentral-Auskunftsstelle, 1908. XX, 423 S.

Das Werk besteht aus zwei Teilen, die nicht denselben Verfasser haben und an Umfang und Inhalt sehr verschieden sind. Der erste Teil (S. 1—84) ist eine Übersetzung der bekannten Schrift des spanischen Jesuiten Ferreres über den wirklichen Tod und den Scheintod und verfolgt durchaus einen theologischen Zweck. Der zweite Teil (S. 85—423) stammt aus der Feder des als Professor in Rom weilenden belgischen Priesters Geniesse und ist im Original französisch. Er bildet ein ganz eigenes Werk, wurde aber mit dem erstgenannten in der Form von elf Anhängen verbunden und hat einen rein humanitären Zweck. Der erste Teil wendet sich zunächst an Priester, der zweite an Laien. Die beiden Verfassern gemeinsame Theorie, die von Geniesse erweitert und allseitiger begründet wird, ist in allgemeinen Umrissen diese.

Mit dem letzten Atemzuge ist das Leben noch nicht erloschen: es erlischt erst nach und nach. Die äußerlich wahrnehmbaren Lebenstätigkeiten, die Atmung und der Blutumlauf, haben zwar aufgehört, aber das Leben noch nicht, die Seele hat sich vom Leibe noch nicht getrennt. Auf den Augenblick, den wir gewöhnlich ‚Tod' nennen, folgt

ein Zustand, den man den Zustand des latenten Lebens nennen kann, der später mit der Trennung der Seele vom Leibe sein Ende hat. Man kann den letzten Atemzug den ersten, relativen Tod, die später erfolgende Trennung der Seele vom Leibe, den zweiten, absoluten, wirklichen Tod, und die Zwischenzeit das latente Leben nennen. Diesen Zustand des latenten Lebens machen, wenige Unglücksfälle ausgenommen, alle Menschen durch. Tritt der erste Tod, sei es infolge einer Krankheit (Schlaganfall) oder infolge eines Zufalles (Blitzschlag, Ertrinken, Erfrieren) plötzlich ein, so nennt man die Zeit des latenten Lebens Scheintod. Der Scheintote kann bis zu einer gewissen Zeit in der Regel entweder selbst wieder erwachen oder durch Belebungsmittel wieder zum Leben erweckt werden. Die Zeit des Scheintodes dauert bis an 40 Stunden; ja man hat Beispiele, daß Scheintote nach mehreren Tagen noch zum Leben erwacht sind. — Ist der erste Tod infolge einer akuten oder längeren Krankheit mit Kräfteverfall eingetreten, so nennt man die Zeit des latenten Lebens Zwischentod. Der Zwischentod endigt mit dem wirklichen Tode; die Rückkehr zum Leben ist nicht mehr möglich. Es können durch geeignete Mittel die Lebensäußerungen des Blutumlaufs und der Atmung wohl auf ganz kurze Zeit zurückgerufen werden; aber sie hören bald wieder auf, es tritt der wirkliche Tod ein. Die Zeit des Zwischentodes wird auf einige Stunden angegeben. Nach dem gegenwärtigen Stande der physiologischen und medizinischen Forschung wird man der Theorie des latenten Lebens eine gewisse Wahrscheinlichkeit nicht absprechen können.

Daraus zieht nun Ferreres die für die Seelsorge wichtige Folgerung, daß der Priester befugt und unter Umständen auch verpflichtet ist, nach dem Zeitpunkte, den man gewöhnlich ‚Tod' nennt, noch die Sakramente der Absolution und der hl. Ölung zu spenden. Über die Dauer des latenten Lebens läßt sich nach dem jetzigen Stande der Frage etwas Bestimmtes nicht angeben; und weil dieselbe von so verschiedenen zum Teil unberechenbaren, ja unbekannten Umständen abhängt, wird sie sich wohl nie genau bestimmen lassen. Aber so viel wird man behaupten können, daß sie bei gewöhnlichen Todesfällen eine halbe Stunde, bei plötzlichen Todesfällen zwei Stunden dauern dürfte. Daß Scheintote nach 40 Stunden, ja sogar nach 6 Tagen noch zum Leben erwachten, wird wohl zu sehr seltenen Ausnahmen gehören.

Aus der obigen Theorie folgert Geniesse nun seinerseits, daß viele Menschen lebendig begraben werden und trachtet diesem gräß-

lichsten Unglück, das einem Menschen zustoßen kann, mit aller Kraft der Wissenschaft und Beredsamkeit vorzubeugen. Wir können die Ausführungen des Verf. über die Behandlung, die man den Verstorbenen soll angedeihen lassen, über die Mittel der Wiederbelebung, über die sichern und unsichern Todeszeichen, über den Wert und die Nachteile der Leichenhallen u. s. w. nicht wiedergeben. Alles ist mit großer Sach- und Fachkenntnis geschrieben, zeugt von weitgehender Vertrautheit mit der einschlägigen Literatur und zielt überall auf den philanthropischen Zweck, die zu frühzeitigen Begräbnisse zu verhindern. Erst die letzten drei Anhänge sind theologischen Inhaltes. Bei zweifelhafter Gültigkeit der Taufe, die dem Kinde im Mutterschoße, besonders in den ersten Monaten der Schwangerschaft gespendet wurde, tritt G. mit Nachdruck für die Ausführung des Kaiserschnittes an der verstorbenen Mutter ein. — In Bezug auf die Spendung der Sakramente während der Zeit des Scheintodes scheint er der Ansicht zu sein, daß man dieselben nach dem Verscheiden auch jenen spenden soll, die sie vorher zurückgewiesen haben und bis zum Schwinden des Bewußtseins in Unbußfertigkeit verblieben sind. Nach dem Rituale romanum (t. 5. c. 1. n. 8) sollen Sterbenden dieser Art die hl. Sakramente nicht gespendet werden. Daß die Seele in diesem Zustande des latenten Lebens, vom Leibe halb losgelöst, ohne Mithilfe körperlicher Organe, rein geistige Akte erwecke (S. 394), ist wohl mehr als unwahrscheinlich.

Es wäre für beide Teile vorteilhafter gewesen, wenn sie getrennt, jeder als selbständiges Werk, erschienen wären. Der vorwiegende Leserkreis der beiden Werke ist verschieden. Obwohl die Übersetzung ihre Mängel hat, bietet der Inhalt des Interessanten und Lehrreichen so viel, daß man gerne über dieselben hinwegsieht.

Innsbruck. Hieronymus Noldin S. J.

Mélanges de la Faculté orientale de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth. II. (in 4. 424 S.) Leipzig 1907, Harrassowitz.

Der zweite Band der ‚Mélanges de la Faculté orientale de Beyrouth' ist vor ein paar Monaten erschienen; der dritte befindet sich unter der Presse. Schon der erste Band hat die Aufmerksamkeit der Fachgelehrten so durch die Verschiedenheit der Artikel, die sich auf das ganze Gebiet der Orientalistik erstrecken, wie auch

durch die Gründlichkeit einzelner Arbeiten geweckt. Nicht minder verdient der zweite Band unser Interesse. Sein Inhalt umfaßt 9 Artikel, von denen 2 auf biblische Exegese, 2 auf orientalische Philologie, 2 auf Archäologie und Epigraphie, 2 auf orientalische Geschichte und 1 auf Geographie und Ethnographie entfallen.

Zur alttestamentlichen Exegese gehört ein deutsch verfaßter Artikel von Prof. P. Hermann Wiesmann, der sich schon als Mitarbeiter und Herausgeber des Zenner'schen Psalmenkommentars einen Namen gemacht hat. Er gibt hier eine gründliche Studie über die drei Psalmen 40. 50. 51 (hebr.), die von sehr vielen protestantischen Exegeten nicht ohne scheinbare Gründe als opferfeindlich bezeichnet werden. Nachdem W. die Gründe, welche für die ‚Opferfeindlichkeit' zu sprechen scheinen, gelöst hat, gibt er ihnen folgende Deutung: Die genannten Psalmen sind in Wirklichkeit nicht opferfeindlich, sie beabsichtigen durchaus nicht die äußeren Opfer zu verdammen oder in Verruf zu bringen, sondern sie fordern vielmehr, daß diese Opfer im Geiste wahrer Hingebung an Gott dargebracht werden sollen; so vor allem Psalm 50. Um diese Deutung zu ermöglichen, stellt der Verfasser zwei Hypothesen auf. Die erste behält in 50, 8 die massorethische Lesart לֹא (nicht); die zweite liest anstatt לֹא (nicht), לֹא = אֹל = אָל wahrlich, fürwahr. Die letztere scheint mir glücklicher zu sein, da sie zwischen 50, 7 und 50, 8 einen schönen logischen Gedankengang ermöglicht. Die zwei anderen Psalmen (40 u. 51) betonen — nach der Meinung W.s — vor allem das geistige Opfer, da sie in einer Zeit gedichtet wurden, als der zweite Tempel noch nicht stand, die materiellen Opfer somit nicht möglich waren. Schließlich berührt der Verfasser die Stellungnahme der Propheten zu den Opfern des alten Bundes, die vielfach benutzt wird, um die opferfeindliche Auslegung dieser Psalmen zu rechtfertigen.

Die Lösung Wiesmanns, mag sie auch noch manche Schwierigkeiten haben, scheint doch sehr wahrscheinlich zu sein, trotz der autoritativen, dogmatischen Erklärung des Prof. Friedr. Delitzsch[1]), daß ‚die Abhandlung des Jesuiten Hermann Wiesmann: Die opferfeindlichen Psalmen ... weder im ganzen noch im einzelnen zu befriedigen vermag'. Warum nicht? Einfach deswegen, weil sie in die theosophischen Träumereien des Berliner Professors durchaus nicht paßt. Dagegen erklärt derselbe Assyriologe wiederum autoritativ die ihm bequeme Meinung Kautzsch's für die einzig richtige, eine Meinung, die auch protestantische Exegeten z. B. B. Jacob

[1]) Zur Weiterbildung der Religion (1908) 64 not. 5.

(ZATW XVII. 278) oder J. C. Mathes (ZATW XXII. 78) als durch nichts bewiesen abgelehnt haben.

In das Gebiet der neutestamentlichen Einleitung schlägt die Arbeit von Prof. P. Jos. Dillenseger. Er hat sich die Aufgabe gestellt, die Authentizität des II. Petrinischen Briefes zu beweisen und die zahlreichen Schwierigkeiten, die gegen sie erhoben werden, zu lösen. Ein schwieriges Unternehmen; aber wir dürfen dem Verfasser dafür dankbar sein. Denn sowohl die Klarheit und Bestimmtheit der Antworten, wie die einfache Einteilung des Stoffes zeichnen die Arbeit aus. Der Verfasser kennt fast die ganze einschlägige Literatur und nützt sie reichlich aus.

Die Arbeit zerfällt in zwei Teile. Im ersten führt D. die äußeren Zeugnisse für die Authentizität an und erklärt das Schweigen der ersten Kirche. Der zweite Teil behandelt die inneren Kriterien, die Sprache, den Stil, die literarische Abhängigkeit und den Lehrinhalt. Hier benutzt D. die Gelegenheit auf den ganzen ‚hochgelehrten' Apparat der Gegner einzugehen; und es gelingt ihm fast immer eine treffende Antwort zu geben. Die Lebhaftigkeit des Ausdruckes, die freilich manchmal etwas nach Rhetorik schmeckt, erleichtert sehr das Lesen und erhält in Spannung, was leider nur von wenigen gelehrten Werken oder Abhandlungen gesagt werden kann. Der Ausdruck apax [leg. hapax] legomena im griechischen Neuen Testamente ist wohl oft gebraucht und vom Autor benutzt, aber nicht ganz zutreffend. Es würde wohl mit Recht die von Adolf Deißmann (Realenzyklopädie für protest. Theol. 7. Bd. [1889] p. 636 c) vorgeschlagene Benennung ἅπαξ εἰρημένα anzunehmen sein, da von einem ἅπαξ λεγόμενον (εἰρημένον) wohl kaum die Rede sein kann. Kleinere Druckfehler finden sich z. B.: S. 178 not. anstatt παι lege καὶ; S. 185 not. zweimal anstatt Cassidore lege Cassiodore; S. 187 not. anstatt linguage, lege language; S. 198 Z. 12 anstatt pouver, lege prouver.

Volle Beachtung von seiten der biblischen Philologen und Exegeten verdient ‚Note sur l'expression צדק מן en Hébreu biblique', verfaßt von Joseph Neyrand, dem zur Zeit beurlaubten Professor des Hebräischen an derselben Faculté orientale. Er hat alle biblischen Stellen, wo צדק מן und verwandte Begriffe vorkommen, mit Zuziehung der LXX, der Pešiṭtâ, des Targûm, der arabischen Übersetzung von Sa'adia, verglichen und ist zu dem Schlusse gekommen, daß man den relativ besten Sinn aller Stellen bekommt, wenn man מן seine komparative Bedeutung läßt und צדק מן folgendermaßen übersetzt: mehr Recht haben als jemand, oder was auf dasselbe hinauskommt: Recht haben gegen jemanden. Auf diese Weise

bekommen die betreffenden Stellen der Bibel (Gen. 38, 26; Hab. 1, 13; Job 14, 17; 32, 2; 35, 2) einen schönen Sinn sowohl in sich als auch im Kontext.

Um bei der Philologie zu bleiben, registriere ich hier gleich die Arbeit A. Mallons: Une Ecole de savants égyptiens au Moyen âge, welche in das Gebiet der koptischen Philologie gehört. Es ist die Fortsetzung einer Studie, die im ersten Bande der Mélanges begonnen wurde.

P. Mallon beschäftigt sich mit den bekannten koptischen Gelehrten und Grammatikern Abû Śaker ibn er-Râhab und dem Abû-l-Barakât Śams ar-Ri'âsat, beide aus dem 14. Jahrhundert. Da die philologischen Arbeiten von Abû Śaker noch nicht gedruckt sind, so sind die Koptologen Mallon zum Danke verpflichtet, daß er hier viele Auszüge aus denselben zum ersten Male veröffentlicht.

Der rühmlichst bekannte Orientalist P. Alois Cheikho [Śeiḫô], dem die Arabisten die Veröffentlichung vieler unbekannter Handschriften verdanken, gibt eine Abhandlung über die Erzbischöfe von Sinai, die zum großen Teile sich auf eine neuentdeckte arabische Handschrift vom Jahre 1710 stützt. Letztere enthält eine Beschreibung der sinaitischen Heiligtümer, sowie des Konventes und bietet im 13. Kapitel eine ziemlich genaue Liste der Erzbischöfe von Sinai. Diese Liste wird von P. Cheikho kritisch geprüft und durch andere schon bekannte Quellen ergänzt. Auf diese Weise gelang es ihm, 50 bischöfliche Würdenträger vom ersten Bischof von Pharan, namens Nateras, bis zum jetzigen Inhaber Porphyrios zusammenzustellen, der bis 1907 noch in Kairo residierte, jetzt aber, wie man berichtet, vom griechischen Patriarchen aus der Khediwenstadt vertrieben wurde.

Der Artikel: Inscriptions grecques et latines de Syrie (deuxième série) von Alois Jalabert (p. 265—320) bildet eine Fortsetzung derselben Arbeit im ersten Bande der Mélanges. Hier bespricht und untersucht der Verfasser mehr als 50 neue Inschriften, die in den letzten Jahren gefunden wurden. Manche von diesen Texten sind hochinteressant, z. B. die Inschriften von Ba'albek, Damaskus, Ḥoms, Ḥamâ, Libanon, besonders aber von Raḥle und die Dedikation an Kaiser Julian. Mit einer Abhandlung über den Serapiskult in Syrien und dem Berichte über eine arabisch verfaßte Kollektion der Inschriften von Ḥoms endigt die gewissenhafte Arbeit, deren Wert oder etwaige Fehler selbstverständlich nur ein Fach-

mann sicher zu beurteilen imstande ist. Wir müssen uns daher mit dieser kurzen Notiz begnügen.

R. Mouterde hat zum Gegenstand seiner Abhandlung: ‚La voie romaine d'Antioche a Ptolémais' einen römischen Meilenstein genommen, der vor kurzem bei Beirût gefunden wurde und unter anderen die Namen von Nero und Vespasian enthielt. Dieser Meilenstein hat große Bedeutung, da er den Beweis erbringt, daß in der Kaiserzeit eine Militärstraße von Antiochien dem Meeresstrande entlang lief und in Ptolemais endete. In Tyrus hatte sie Anschluß an eine zweite römische Straße, die von hier über Damaskus und Palmyra nach Indien liegt.

Zwei tüchtige wissenschaftliche Leistungen bietet P. Prof. Heinrich Lammens. Die erste ist der Omajaden-Geschichte, die andere der Geographie und Ethnographie Syriens gewidmet. Zuerst ein paar Worte über die letztere. Unter dem allgemeinen Titel: Études de Géographie et d'Ethnographie Orientales finden wir eigentlich zwei Arbeiten, die nur lose verbunden sind. Die erste über das Gebirge Sim'ân und die syrischen Jesiden handelt über ihre Geschichte, ihren Charakter und Besiedelungen; die zweite widerlegt die jüngst aufgetauchte Hypothese, daß die Namen: Maroniten, Μασουῖται und die Mazûn von 'Omân dasselbe Volk bezeichnen sollen. Bei dieser Gelegenheit werden viele bisher unbekannte Einzelheiten über die Mazûn näher erörtert.

Die als deuxième série bezeichnete Fortsetzung der Omajadengeschichte füllt fast die Hälfte des Bandes aus. Ihr Inhalt ist besonders wertvoll. Es scheint der Verfasser seine Studien über Mo'âwia zu Ende geführt zu haben. Eigentlich ist es keine Monographie im strengen Sinne des Wortes, es sind vielmehr vortreffliche historische Skizzen über das Wirken und Walten des großen Khalifen und seiner Zeit.

Bei der Unmöglichkeit, über den reichhaltigen Stoff, wenngleich nur kurz zu referieren, muß ich mich begnügen, dem Leser einfach die Titel der 14 Abschnitte oder Skizzen zu geben. Die ersten fünf Skizzen sind schon im I. Bande der Mélanges erschienen.

I. 'Abdarrahmân ibn Khâlid und die Christen von Homs. II. Der erste Einfall der Mardaiten. III. Die Stellung des Khalifen seiner Familie gegenüber. IV. Die Mithelfer des Mo'âwia u. das Parlamentswesen bei den Arabern. V. ‚Hilm' (= Gemütlichkeit?) des Khalifen und der Omajaden. VI. Die 'Otmânija und die Mo'tazila. VII. Die Konferenz

von Aqroḥ. VIII. Die Ermordung des 'Alî und der Khalif Ḥasan. IX. Die Politik des Mo'âwia gegenüber den Nachkommen des Propheten. X. Mo'âwia Vorbild eines arabischen Herrschers. XI. Die ‚finesse' der Politik des Khalifen. XII. Die Agrarpolitik des Mo'âwia. XIII. Die politische Poesie zur Zeit Mo'âwia's. XIV. Mo'âwia's militärische Organisationen und ein Überblick über seinen Charakter.

Schon nach dem Erscheinen des ersten Teiles haben sich viele Fachgelehrte über die streng historische Methode, Kritik und große Belesenheit des Verfassers rühmend ausgedrückt. Dasselbe wird man auch vom zweiten Teile sagen müssen. Eine Menge von Einzelheiten über die Araber, ihren Charakter, ihre Poesie, Literatur und ihre Sitten sind kunstvoll mit der Erzählung verflochten. Der überaus wissenschaftlich dokumentierte Text, die Klarheit des Vortrages, die Schönheit des Stiles, die Technik der Erzählung steigern das Interesse und die Aufmerksamkeit des Lesers in einem so hohen Maße, daß man sich nur ungern von dieser Arbeit trennt.

Beide jetzt vorliegenden Bände lassen hoffen, daß auch die folgenden Serien ein hohes Interesse wecken und den Fachgelehrten recht willkommen sein werden.

Innsbruck. Ladislaus Szczepański S. J.

Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge im XVI. Jahrhundert. Von Bernhard Duhr S J. Herder, Freiburg im Br. 1907. XVI u. 876 S. in Lex.

Eine Geschichte der Jesuiten von einem Jesuiten! Da kann man gewiß neue Aufschlüsse erwarten. In der Tat wird die Erwartung nicht getäuscht. Der Verfasser hat redlich geforscht, bevor er an die Zusammenfassung seines Materials ging. Sein weit verbreitetes Buch ‚Jesuiten-Fabeln', die Aufsätze in verschiedenen Zeitschriften und kleinere Veröffentlichungen über verschiedene interessante Fragen aus dem Gebiete der Jesuiten-Geschichte bekunden seinen Fleiß und seine Kenntnisse auf diesem Gebiete. Wenn er als Jesuit mit dem vorliegenden umfangreichen Bande an die Aufgabe geht, die Geschichte der deutschen Jesuiten zu bearbeiten, ohne den Vorwurf von Voreingenommenheit zu fürchten, so kann er sich auf das Vorbild vieler anderer Geschichtschreiber berufen, die die Geschichte ihres Reiches oder ihres Volkes in einem bestimmten Zeitraume sich zum

Arbeitsfelde gewählt haben. Im Einzelnen wird da freilich noch manches zu ergänzen und zu berichtigen bleiben, aber das Gesamtbild wird dadurch nicht verändert. Allerdings haben schon vor P. Duhr Gelehrte verschiedener Richtungen auf diesem Gebiete gearbeitet, aber die einen wollten nur Erbauliches in ihre Darstellung aufnehmen, die andern schrieben mit ungenügendem Material, die dritten mehr zur Verteidigung der Gesellschaft, als um den Gang und die Entwicklung ihres Tuns und ihres Werdens nach allen Seiten klar zu legen, die vierten nur zur Entstellung und Verdächtigung der verhaßten Jesuiten. Eine quellenmäßige Darstellung ist deshalb umso notwendiger, je mehr die Geschichtschreibung in den letzten Jahren Fortschritte zu verzeichnen hat.

Mit diesem ersten Bande beschränkt sich P. Duhr auf das sechzehnte Jahrhundert. Der Grund, warum er mit sechzehnhundert den Band abschließt, ist die Einführung der von P. Aquaviva 1599 ausgegebenen Ratio studiorum. Er mag manchen ungenügend erscheinen, weil die Ratio studiorum für sich allein keine Epoche begründet, da sie die Lehrweise der Jesuiten nicht wesentlich veränderte; aber es dürfte schwer halten, bei der gleichmäßigen Entwicklung der Gesellschaft in Deutschland einen besseren Abschlußpunkt zu finden. Ein anderer Grund mag mitbestimmend gewesen sein, nämlich daß mit dem Beginne des 17. Jahrhunderts die Briefe und Korrespondenzen der Ordensangehörigen mit den Obern nicht mehr so gut erhalten sind wie früher. Übrigens wird ja die Fortsetzung des bedeutenden Werkes zeigen, wie P. Duhr die Entwicklung und Tätigkeit der Jesuiten im Anschluß an den ersten Band weiter zu schildern gedenkt.

Die Einteilung des Bandes befolgt mehr das sachliche als das chronologische Einteilungsprinzip; die Reihenfolge der dreiundzwanzig sehr umfangreichen Kapitel wahrt sich große Freiheit. Eine streng logische Anordnung wäre auch bei der Eigenart des Stoffes kaum zu erreichen gewesen. Mit Übergehung der Gründung und eigentümlichen Einrichtungen der Gesellschaft, die als bekannt vorausgesetzt wird, beginnt D. gleich mit dem Wirken der ersten Jesuiten in Deutschland und führt so den Leser mitten in die Sache ein. Die Kollegien in Köln, Wien und Ingolstadt wurden noch vor dem Beginne der Provinzeinteilung begründet. Deshalb behandelt sie D. noch vor dem Charakterbilde des ersten Provinzials in Ober-Deutschland und Österreich, P. Petrus Canisius. Dieses Charakterbild ist sehr ansprechend. Er zeichnet Canisius möglichst mit seinen eigenen Worten. Die Bescheidenheit und Demut des Seligen hat allerdings manches abge-

schwächt, anderes ganz verschwiegen, aber Duhr bemüht sich, dies aus andern zuverlässigen Berichten zu ergänzen.

Die Geschichte der Provinzen im vierten und fünften Kapitel ist zugleich die Geschichte der Gründung und Entwicklung der Kollegien im sechzehnten Jahrhundert. Sie waren besonders in der rheinischen Provinz sehr zahlreich. Trier, Mainz, Speier, Würzburg, Fulda, Heiligenstadt, Koblenz, Molsheim, Paderborn, Münster in Westfalen, Emmerich und Hildesheim wurden noch in diesem Jahrhundert gegründet. Dieselbe schnelle Ausbreitung ist auch in der oberdeutschen und österreichischen Provinz bemerkbar, aber hier beschränkt sich der Verfasser ausschließlich auf jene Kollegien, die nicht in Böhmen, Mähren, Ungarn oder nichtdeutschen Städten liegen. Er bietet daher nur die Gründungsgeschichte der Kollegien in München, Innsbruck, Dillingen, Hall in Tirol, Braunsberg, Graz, Luzern, Freiburg in der Schweiz, Regensburg, Augsburg, Pruntrut und Glatz. Die Geschichte der übrigen Kollegien dieser Provinzen, die ebenfalls noch im 16. Jahrhundert begonnen wurden, überläßt er andern zur Bearbeitung. Den kleinen Niederlassungen oder Missionen ist das eilfte Kapitel gewidmet. Sie waren damals meist im Besitze der Kollegien und sind daher eine notwendige Ergänzung ihrer Geschichte. Der Verfasser trennte sie von den Kollegien offenbar nur deshalb, weil er zuerst die eigentliche Aufgabe der Jesuiten in den Kollegien, Schule, Unterricht, Konvikte und die damit zusammenhängenden Gebiete, das Schultheater und die Marianischen Studentenkongregationen behandeln wollte. Hier bewegt sich der Verfasser auf einem Gebiete, mit dem er schon aus seinen früheren Werken über die Studienordnung sehr vertraut ist. Dennoch gelang es ihm, Neues beizubringen. Hierher gehört auch seinem Hauptinhalte nach das fünfzehnte Kapitel, das über die geistliche und wissenschaftliche Ausbildung der Mitglieder oder über die Noviziate und Scholastikate handelt. Da zeigt es sich am besten, welchen Vorteil für die Darstellung es bietet, daß der Verfasser selbst diesen Bildungsgang durchgemacht hat. Er kennt die Sache nicht nur dem Namen nach, sondern auch in ihrem wahren Werte und weiß den Unterschied zwischen einst und jetzt zu würdigen und mit Dokumenten zu belegen. Etwas mager erscheint dagegen, was im zwölften Kapitel über die Seelsorge und die Volksmissionen geboten wird. Die Verdienste der Volksmissionäre zu würdigen ist aber auch sehr schwierig und bei vielen Missionen in protestantischen Gebieten fast unmöglich, weil die Briefe der Missionäre an die unmittelbaren Obern und an

die Grundherren jener Gebiete, die sie zu durchziehen hatten, nur in seltenen Fällen erhalten sind. Dasselbe gilt auch von den Klosterreformen. Nur selten kann man wirklich bis zu den eigenartigen Schwierigkeiten derartiger Unternehmungen vordringen und ihren Gang genauer verfolgen. Um so wohltuender wirkt das vierzehnte Kapitel über die geistlichen Dienstleistungen der Jesuiten in Krankenhäusern, Spitälern, Kerkern, zur Zeit seucheartiger Krankheiten und in den Hütten der Armen.

Das Leben der Jesuiten zu Hause wird im sechzehnten Kapitel ungeschminkt und treuherzig erzählt. Es versöhnt den Leser etwas mit manchen unlieben Vorgängen, die der Verfasser bei den Berichten über die Fundierung der Kollegien durch die Besitzungen anderer Orden zu erzählen hat. Duhr verschweigt nichts, was ihm zur objektiven Darstellung des wahren Sachverhaltes notwendig scheint. Manchmal hält er auch mit offenem Tadel nicht zurück, obgleich es wünschenswerter wäre, gewisse unliebe Tatsachen aus der Auffassung der Zeitgenossen zu erklären, um nicht in den Fehler zu verfallen, einen weniger passenden Maßstab anzulegen (vgl. S. 395).

Das Kapitel über die Bauten der Jesuiten ist mit großer Sachkenntnis und Gewandtheit der Darstellung von P. Braun gearbeitet. Es ist ein guter Beitrag zur Berichtigung mancher falschen Ansichten, die über die Jesuitenbauten verbreitet sind. Einen eigenen Stil haben sich die Jesuiten nicht geschaffen.

Die Schriftstellerei in der Gesellschaft hatte im ersten Jahrhundert mit großen Schwierigkeiten zu kämpfen, obgleich mehrere Patres sie durch Gründung eines eigenen Schriftstellerkollegs zu fördern trachteten. Dennoch kann Duhr mehrere namhafte Schriftsteller nennen, die auch heute noch nicht vergessen sind. Die Jesuiten an den Fürstenhöfen, den 5% Streit, Teufelsmystik und Hexenprozesse hat D. bereits in eigenen Schriften und Artikeln behandelt. Hier bietet er eine dem Umfange des Bandes entsprechende Zusammenfassung der Ergebnisse seiner Arbeiten.

Das zweiundzwanzigste Kapitel ergänzt die Geschichte der Kollegien und Missionen durch die lieblichen Charakterbilder der PP. Johann Rethius, Paul Hoffaeus und Georg Scherer. Verschiedene Urteile über die Jesuiten aus jener Zeit beschließen den inhaltreichen Band, dessen Ausstattung mit Städtebildern, Porträten berühmter Männer, Titelblättern verschiedener Werke, Handschriftenproben und andern Abbildungen nicht unerwähnt bleiben soll. Die Baugeschichte erfährt

durch die Zugabe von Plänen, Grundriſſen, Zeichnungen und Abbildungen eine willkommene Klärung.

Manche Namen ſind unrichtig geſchrieben. Ein Crumlau gibt es in Böhmen nicht, ſondern nur ein Krummau (553); Krumlov iſt der tſchechiſche Name des Ortes. Ebenſo dürfte der Name Bernhard Brindalſtoy (?) S. 544 ein Fehler ſein ſtatt Bruntalsky. Anſtatt ‚Lauretaniſche Litanei' S. 573 iſt wohl Allerheiligenlitanei zu ſetzen, da dieſe bei den Jeſuiten Lauretaniſche genannt wurde. Die heute übliche Lauretaniſche Litanei kann nicht gemeint ſein, da ſie erſt ſpäter entſtanden iſt (vgl. De Santi, Le litanie Lauretane (Roma 1897). Manchmal fehlt die Konſequenz in der Schreibweiſe derſelben Namen. Es findet ſich z. B. Delphin undDelfin (80. 300. 447). Ebenſo wird bei latiniſierten Namen die lateiniſche Endung bald beibehalten, bald wieder weggelaſſen. Pontan ſtatt Pontanus (Brüxer), dagegen Rethius, Johannes Stempelius u. a. (360). Der Stil würde an manchen Stellen unzweifelhaft an Glätte gewinnen, wenn das oftmalige gewohnheitsmäßige ‚derſelbe' durch paſſendere Fürwörter oder Partikeln erſetzt würde.

Die letzterwähnten Kleinigkeiten können aber dem Verdienſte des Ganzen keinen Eintrag tun. Das Werk wird hoffentlich viel dazu beitragen, eine wahre Kenntnis der Geſellſchaft Jeſu in Deutſchland in weite Kreiſe zu tragen.

Innsbruck. Alois Kröß S. J.

Thomas Hughes S. J. **History of the Society of Jesus in North America colonial and federal**[1]).

1. Text. Volume I. From the first colonization till 1645. Longmans, Green, and Co. 39. Paternoster Row, London (etc.) 1907. pp. XIV. 647.

2. Documents. Volume I. Part. I. Nos. 1—140 (1605—1838) ib. 1908. pp. XVI. 600.

1. Mit Freude begrüßen wir dieſen wichtigen Beitrag zur kritiſchen Geſchichte des Jeſuitenordens, der die Geſellſchaft Jeſu und ihre Gegner in einem ganz andern Lichte erſcheinen läßt, als es die bisherige engliſch-amerikaniſche Geſchichtſchreibung getan hat. Der Verfaſſer war ſich deſſen von vornherein bewußt und hat zur Klärung in ſeiner Introduction nach Aufzählung der von ihm benützten zahl-

[1]) ‚Geſchichte der Geſellſchaft Jeſu in den Kolonien und Vereinigten Staaten von Nordamerika'.

reichen gedruckten und ungedruckten Quellen, eine ungemein lehrreiche Geschichte der in Frage stehenden Archive und der einschlägigen Literatur gegeben. Wer sich einen richtigen Begriff vom Dasein, Umfang und Wert, vom Zustandekommen, von der Glaubwürdigkeit jesuitischer Geschichtsquellen oder vom Mangel und Verlust derselben verschaffen will, muß den ersten Teil (Section the first) des Kapitels II lesen: er wird staunen über die Vertrautheit des Verfassers mit diesem Material und, wenn irgendwie unparteiisch, dem Scharfblick und dem kritischen Auge der Jesuitengenerăle, welche immer und immer wieder auf Einsendung genauer Berichte aus allen Teilen der Welt drangen, seine Anerkennung nicht ganz versagen können. Der zweite Teil (Section the second) ist vielleicht von noch größerem Interesse, doch nur in negativem Sinne; der Verfasser zeigt darin, in welch unverantwortlicher Weise in englischer und nordamerikanischer Literatur — Lingard natürlich ausgenommen — alles, was die kath. Kirche betrifft, fast bis ins 20. Jahrhundert hinein mißhandelt worden ist, indem die Schriftsteller ohne alle Kritik alte protestantische Vorurteile und politische Erfindungen (z. B. von Verschwörungen) zu Ungunsten des Papsttums und der Katholiken als unumstößliche Wahrheiten hinstellten, ja oft sogar offenkundige Lügen als bare Münze verwerteten.

Und erst die Jesuiten: sie werden als Mörder, Verräter, Kaufleute, verkappte Indianerhäuptlinge und Beduinen gemalt; der Jesuit kann heute Schuster, morgen Prediger, dann Höfling, bald Bauer, bald Staatsmann, ja alles mögliche sein (vgl. S. 120). Zwar wissen einige Geschichtschreiber, wie Bankroft (1834) und Parkman (1867) von Katholiken und Jesuiten Großes, ja Heroisches zu erzählen, allein zum Schluß erklären sie alles für Aberglauben und Fanatismus.

‚Darum', so schreibt P. Hughes mit vollem Recht, ‚müssen wir im allgemeinen Abstand nehmen von veröffentlichter Geschichte, um eine Geschichte, die authentisch ist, zu veröffentlichen . . . Ohne besondere Schwierigkeit und sicherlich ohne Schminke glauben wir aus den Quellen die verschiedenen Seiten und die Bedeutung unseres Gegenstandes klarlegen zu können . . .'

In den Kapiteln III—VI bringt der Verfasser die Geschichte Marylands von Gründung der Kolonie bis 1645, welche mit der Geschichte des Mutterlandes England notwendig zusammenhängt. Kein Wunder also, daß besonders im Kapitel III: ‚Vorgeschichte der

Mission von Maryland' 1580—1633 ein guter Teil englischer Geschichte enthalten ist. Wir hören da von Parsons und Campion, den ersten 1580 ins Inselreich eingedrungenen Jesuiten, von der Amnestie desselben Jahres, von dem zu einem neuen Verbrechen gestempelten, stets straffälligen Nichtanschluß an die Religion der Königin, von englischen Katholiken, die der Religion wegen ihr Vaterland verließen und sich daher gern an die von der Regierung bevollmächtigten Gründer neuer Ansiedlungen in Nordamerika in der Hoffnung auf Religionsfreiheit anschlossen. Innerhalb 80 Jahren wurden 59 Patente für solche Neugründungen ausgestellt. Das erste, für Sir Humphrey Gylberte ausgestellte Patent enthielt einen Paragraph, der als eine gewisse Duldsamkeit gegen Katholiken erklärt werden konnte; allein nach der sog. Pulververschwörung mußte jeder nach Amerika auswandernde Engländer zuerst den Supremats- und Huldigungseid leisten. Die einzige Ausnahme scheint das für Maryland gegebene Patent gewesen zu sein.

Wo der Verfasser auf den um Maryland hochverdienten P. Andreas White zu sprechen kommt, gibt er einen Überblick über die Einrichtung der Gesellschaft Jesu, die Ausbildung ihrer Mitglieder, die Zahl der Jesuiten in England u. s. w.

Der 1625 zur kath. Religion übergetretene Georg Calvert oder Lord Baltimore, seit 1619 englischer Staatssekretär — eine Stelle, die er als Katholik freiwillig aufgab — erhielt, nachdem er die frühere Kolonie Avalon in Neufundland wegen übergroßer Kälte aufgegeben hatte, 1631 einen Landstrich nördlich von Virginia zur Ansiedelung bewilligt, welchem König Karl I. im Einverständnis mit Baltimore den Namen Maryland gab und zwar zu Ehren der Königin Marie Henriette von England, nicht, wie im ‚Katholik' (1907. 9. Heft. S. 348) zu lesen, zu Ehren der allerseligsten Jungfrau Maria (vgl. Hughes S. 234). Bevor jedoch allen gesetzlichen Formalitäten Genüge geschehen war, starb Calvert, der erste Lord Baltimore, 15. Apr. 1632. Er war ein eifriger, überzeugungstreuer Katholik gewesen und hatte schon 1630 den englischen Jesuitenprovinzial Blount um Missionäre gebeten.

Seinem Sohn und Erben Cäzilius Calvert, dem zweiten Lord Baltimore, war die wirkliche Gründung Marylands vorbehalten und zu seinen Gunsten wurde am 20. Juni 1632 die kgl. Bewilligungsurkunde, ganz in der mit seinem Vater vereinbarten Form unter dem großen Siegel von England veröffentlicht. Sie gewährte ihm

u. a. volle Freiheit, Kirchen zu gründen und sie als Patron zu kontrollieren, ferner völlige Exemtion von den Gesetzen der ‚toten Hand'. Die treffliche Erklärung der Tragweite dieser Bewilligung möge man im Buche selbst nachlesen (SS. 237—243).

Kapitel IV. beschreibt die Gründung der Mission in Maryland 1633—1640. Auch Cäzilius Calvert, jetzt Lord Baltimore, hatte Jesuiten verlangt ‚sowohl zur Seelsorge für die Katholiken und und zur Bekehrung der irrgläubigen Ansiedler, als auch zur Ausbreitung des Glaubens unter den Ungläubigen. Am 30. Aug. 1633 gab der Jesuitengeneral dem Provinzial die schon lang erbetene Erlaubnis, den P. Andreas White mit andern auszusenden, bei deren Auswahl er indes nicht nur auf ihren Wunsch, sondern auch auf Tugend, Klugheit und Eifer Rücksicht zu nehmen habe.

Nachdem die Missionäre zugesagt waren, wurden sie erst gewahr, daß Lord Baltimore keineswegs, wie sie erwartet hatten, für ihr zeitliches Auskommen Sorge tragen wollte, sondern sie allen andern Ansiedlern gleichstellte, welche durch ihre persönliche Einwanderung in die Kolonie und durch Mitbringung von Arbeitern das Recht auf gewisse Ländereien erhielten und zu einer immerwährenden Abgabe an den Lord-Eigentümer, wie er sich nannte, verpflichtet wurden. Dazu kamen im Laufe der Zeit immer noch härtere Bedingungen.

Die ersten Jesuitenmissionäre waren P. Andreas White und P. Johann Altham mit dem Bruder Thomas Gervase, welche mit mehr als 20 Leuten auf eigene Kosten am 22. Nov. 1633 von der Insel Wight absegelten. Später folgten ihnen die Patres Alexander Baker und Johann Drury, doch blieben diese nur 8 Monate in Maryland. Etwa 2 Jahre lang hielten sich P. Franz Rogers und Br. Joh. Wood daselbst auf. Doch kamen immer wieder neue nach, wie 1637 P. Thomas Copley und P. Joh. Knowles († schon 24. Sept. 1637). Ersterer nahm die Verwaltung der zeitlichen Angelegenheiten der Mission in seine gewandte Hand, was damals keine Kleinigkeit war; denn Geld gab es noch nicht: alles mußte man sich durch Tauschhandel verschaffen, und die Regierung machte denselben durch allerhand Vorschriften nur noch schwieriger. Land konnte man nur erwerben, wenn man Arbeiter d. h. neue Ansiedler stellte. Dies taten die Missionäre: in wenigen Jahren wuchs die Anzahl ihrer Leute so stark, daß sie Anspruch auf 28.500 Acres hatten und P. Copley dem Lord Baltimore schreiben konnte: ‚Obgleich unsere Hauptabsicht ist, den Seelen zu helfen, so bin ich doch sicher, daß

auch inbezug auf Besiedlung und Bepflanzung dieses Landes niemand so viel getan hat als wir, noch wohl je so viel tun wird'.

P. Andreas White hat über Fahrt, Ankunft und Gründung von Maryland einen klassischen Bericht in englischer und lateinischer Sprache verfaßt, aus dem der Verfasser das Wichtigste hervorhebt. Die Bevölkerung in allen englisch-nordamerikanischen Kolonien war äußerst bunt zusammengesetzt: außer weißen und schwarzen Sklaven, freigelassenen Verbrechern und Abenteurern jeglicher Art wurden im Laufe der Zeit ganze Scharen von Irländern und Irländerinnen, sehr viele schon in ganz jugendlichem Alter, listiger oder gewaltsamer Weise hinübergeschafft und meistens dort ausgeschifft, wo für ihre religiösen Bedürfnisse gar nicht gesorgt werden konnte. Viele wurden als Sklaven verkauft. Ein Vorschlag, Irländer nach Maryland zu bringen, wurde 1655 zurückgewiesen; denn diese Kolonie war zu katholisch.

In drei §§ 30—32 (SS. 285—322) entwirft der Verfasser ein Bild der auf den großen und kleinen Antillen, die teils unter englischer, teils unter französischer Herrschaft standen, herrschenden religiösen Verhältnisse: wir finden in den englischen Besitzungen Puritaner, Hugenotten, Anglikaner, welche alle bevorzugt, und Katholiken, die Bürger zweiter Klasse oder gar nicht geduldet waren. Als Missionäre wirkten unter beiden Regierungen Jesuiten, Kapuziner, Dominikaner, Karmeliter und einige Weltpriester. Über die protestantische Seelsorge schreibt ein späterer englischer Regierungspräsident von St. Christoph: ‚Im ganzen Regierungsbezirk der kleinen Antillen mögen wohl wenigstens 40 Pfarreien sein; ich fand aber, als ich ankam, nur einen orthodoxen Geistlichen, einen Sektenprediger und einen Pfarrer, der gar keine Weihe hatte — alle drei dem Trunke ergeben — um diese 40 Pfarreien zu versehen'.

In Maryland ließen sich die Jesuiten in der neugegründeten, zu Ehren der Himmelskönigin St. Marys benannten Stadt am östlichen Ufer des St. Georgs- oder Marienflusses nieder, bewohnten zuerst eine Indianerhütte und richteten eine Kapelle ein. Daneben und an andern Stellen, wie das Kärtchen Old Properties near St. Marys City zeigt, erwarben sie sich das Land, aus dessen Bepflanzung sie ihren Lebensunterhalt gewinnen mußten.

1639 waren außer dieser ersten schon drei andere Stationen gegründet: Mattapany am Patuxent, wo P. Brooke mit Br. Wolter Morley wohnte, auf der Insel Kent, wo P. Gravener (oder Altham)

arbeitete, und Paskattoway, Residenz des Tayac oder Indianerkaisers, den P. White bekehrte und 1640 mit andern Indianern taufte. Auch dachten die Patres an Errichtung eines Kollegs in St. Marys. Unter den Ansiedlern selbst gab es Arbeit genug für sie, besonders während einer ansteckenden Krankheit, in welcher sie Katholiken wie Protestanten bedienten und viele der letzteren in die Kirche aufnahmen.

Die zwei letzten Kapitel V (Lord Baltimore und der Klerus 1635—1640) und VI (Verlauf und Schluß der ersten Periode 1639—1645) führen uns ein in die merkwürdigen Versuche einer Gesetzgebung für Maryland, bei welcher ein neuer Faktor mitwirkt, nämlich Joh. Lewger, einst anglikanischer Geistlicher, dann Konvertit, den Lord Baltimore zum Staatssekretär in Maryland ernannt und mit vielen andern einflußreichen Ämtern bekleidet hatte. Sein Anteil an der Gesetzgebung beweist, daß er den verderblichen Erastianismus, welchen er in England bekämpft hatte, in Maryland praktisch einzuführen suchte. Man muß die Auseinandersetzungen des Verfassers, die dem europäischen Leser wohl zu weitläufig erscheinen, für die amerikanischen Verhältnisse und Geschichte aber notwendig sind, selbst lesen, um das Zerstörende der geplanten Gesetzgebung zu verstehen. Ziel war, die Regierung und die Einkünfte des Lord-Eigentümers zu stärken und ihn zum einzigen Rechtssubjekt und absoluten Herrn aller weltlichen und kirchlichen Dinge zu machen. Von seinem Bruder Leonhard Calvert, den er zum Regierungspräsidenten gemacht hatte, und der Gewissensbedenken äußerte, verlangte der Lord geradezu blinden Gehorsam gegen alle seine Befehle. ‚Ein gewalttätiger Eingriff ward von der Laienobrigkeit in das Kircheneigentum getan, und geheime Verhandlungen wurden mit andern Geistlichen gepflogen, um diese herein-, die Jesuiten aber hinauszubringen. Ihre Beseitigung sollte auch das Eigentumsrecht auf ihre Güter hinfällig machen. Ein vollständiger Plan ward in Rom vorgelegt und zwei hl. Kongregationen wurden in Irrtum geführt. Erst im letzten Augenblick, als alles zugunsten des einen Teils geordnet und die Sache des andern verloren zu sein schien, wurde das Mißverständnis entdeckt . . . Die Jesuiten dachten daran, Baltimore und seine Interessen aufzugeben . . . und begannen sich nach einem Amerika zu sehnen, das nicht in Maryland eingeschlossen war. In diesem Zeitpunkt entbrannte der Bürgerkrieg mit seinen Seitenwirkungen auf die Kolonie . . . Zwei der Jesuitenpatres wurden als Gefangene nach England geschleppt,

drei andere . . . mußten nach Virginia flüchten, wo sie innerhalb eines Jahres infolge von Mißhandlung oder Entbehrungen starben'.

P. Hughes hat ein für allemal die Geschichtslüge von einem Eldorado der Jesuiten in Maryland widerlegt. Die am Schlusse des Kapitels VI mitgeteilte Korrespondenz der verschiedenen Persönlichkeiten zeigt klar, daß Lord Baltimore die Jesuiten geradezu brutal behandelte und ihre Rechte mit Füßen trat. Sie mußten große Opfer bringen und waren bereit zu noch größeren, wie sich z. B. aus den Briefen des Generalvikars der Gesellschaft Jesu an den Provinzial und die Missionäre ergibt.

Die dem Werke beigegebenen 3 Karten werden dem Leser sehr erwünscht sein, wenn er auch nicht gerade alles Gesuchte darauf findet. Auf dem Doppelkärtchen von St. Marys z. B. sollten die Buchstaben a—m viel deutlicher hervortreten: man muß sie mit Argusaugen suchen; und den Buchstaben f konnten wir trotz aller Anstrengung nicht entdecken. — Außerdem möchten wir bemerken, daß der Verfasser manches nicht zusammenhängend noch in chronologischer Weise behandelt, wo diese wohl besser am Platz wäre; so kommt es, daß mehrmals eine und dieselbe Sache an zwei Stellen erzählt wird, wie z. B. P. Copleys Betonung, daß die Jesuiten mehr als andere für die Kolonie getan (SS. 265 u. 367), die Taufe des Indianerkaisers (SS. 344 u. 481), Personalien einiger Patres u. Ähnliches. Das über gewisse Personen oder Institute ausgesprochene Urteil finden wir zwar nicht ungerecht, bisweilen aber mit etwas zu scharfen Worten ausgedrückt.

Doch das sind kleine Schatten, welche die vielen Lichtseiten des trefflichen Werkes nur noch mehr hervorheben. Dasselbe ist sehr deutlich, schön und fehlerfrei auf gutem Papier gedruckt, vor allem aber mit außerordentlicher Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit ausgearbeitet. Jedem Kapitel hat der Verfasser nach Inhalts- und Quellenangabe einen kurzen Überblick über den darin zu behandelnden Stoff vorausgeschickt; die auftauchenden Fragen erhalten je nach ihrer Natur die allseitigste Beleuchtung aus Geschichte, Korrespondenz, Staats- und Kirchenrecht; einzelne, wie die Anrechte auf Indianerland und die Geschichte der ‚toten Hand' werden im Appendix B. u. C. ganz eingehend besprochen. Das alphabetische Inhaltsverzeichnis ist vollständig und kennzeichnet das auf verschiedenen Seiten Besprochene knapp mit ein paar Stichworten. Kurz, es ist ein Werk, das verdient, nicht nur gelesen, sondern auch studiert zu werden.

2. Eine reichhaltige Quellensammlung gibt P. Hughes in eigenen Urkundenbänden (Documents) heraus. Der erste Teil des Volume I ist an sich schon ein stattlicher Band von 600 Seiten, in Format und Druck dem ersten Geschichtsband ebenbürtig. Ein Verzeichnis der darin enthaltenen 140 Nummern findet der Leser schon im Geschichtsband I (SS. 649—652); die ebendaselbst verzeichneten Nummern 141—224 (Section IV—VII) werden in einem zweiten Urkundenband, worin auch ein genaues alphabetisches Register beider Bände gebracht werden soll, Platz finden.

Die betreffenden bisher noch ungedruckten Schriftstücke sind teils Belege für die in der Geschichte angeführten oder anzuführenden Tatsachen und Zustände, teils hangen sie damit enger oder loser zusammen; jedenfalls gehören sie zur Geschichte des englisch sprechenden Amerika.

Von welcher Bedeutung dieselben sind, ergibt sich nicht nur aus den Fundorten, als da sind: verschiedene Jesuitenarchive, vatikanisches und Propaganda-Archiv, amerikanische und andere Archive, sondern auch aus deren Inhalt, der sich viel weiter erstreckt, als die bloße Jesuitengeschichte des Herausgebers. Mehr darüber kann man in der Vorrede lesen.

Für die Herausgabe selbst hat sich P. Hughes an die von der dritten Versammlung deutscher Historiker (zu Frankfurt 18.—21. Apr. 1895) vereinbarten Regeln gehalten, welche S. XV angegeben werden.

Bei den bereits verwerteten Quellen verweist derselbe immer auf die betreffenden Seiten seines I. Geschichtsbandes, so daß der Leser seine Ausführungen selbst nachprüfen kann.

Zur Beurteilung Lord Baltimores sind die Aktenstücke Nr. 9—23 besonders wichtig. — Mit Nr. 24 (Section II u. III, fortzusetzen in Section IV—VII im folgenden Band) beginnt ein aus urkundlichem Material zusammengesetzter kritischer Exkurs über das Eigentum der Jesuiten und dessen Verwendung, welcher die Jahre 1633—1838, also auch die Zeit der Aufhebung des Jesuitenordens umfassen soll. Derselbe reicht in diesem Bande bis 1828 und enthält u. a. viele Aktenstücke über die Streitigkeiten des Erzbischofs von Baltimore, Ambrosius Marechal, mit den Jesuiten — Streitfragen, welche hiermit möglichst klar beleuchtet und gründlich erörtert werden. Mit Recht sagt der Herausgeber darüber: „. . wir glauben den Gegenstand erschöpft zu haben, und indem wir hinreichendes Material aus den Bestimmungen von Synoden, Provinzialkonzilien, hh. Kongregationen und römischen Päpsten beibringen, haben wir denselben mit solcher Ausführlichkeit

dargestellt, daß die Kritik wohl nicht mehr verlangen und ein gerechtes Urteil darüber aussprechen kann ... Es kommen da Fragen zur Sprache, welche nicht nur Eigentum, sondern auch kirchliche Jurisdiktion, Bischöfe, Ordensleute, Verwaltung von Kirchengütern durch Laien, Beziehungen der Kirche zur Regierung, Wirkungen der Inkorporation betreffen, ganz abgesehen von der Entwicklung des höheren Unterrichts, den Grenzen der Seminar- und freien Studien und der Eigenart des katholischen Lebens als Folge der Tatsache und des Charakters der amerikanischen Revolution'.

All das dürfte wohl nicht bloß Amerikaner, sondern auch viele Bewohner der alten Welt interessieren.

Willkommene Beigaben sind die beiden Karten: ‚Jesuitenstationen in Maryland (17.—19. Jahrhundert), und ‚Alte Besitzungen bei St. Marys'; ferner 5 Faksimiles aus einem Brief des P. White, aus den Briefen der Generäle, der **Relatio itineris in Marilandiam**, aus einem Brief des Erzbischofs Marechal und aus einem des Sekretärs der Propaganda an den Jesuitengeneral Aloysius Fortis.

Rom. Ludwig Schmitt S. J.

Geschichte des Idealismus von Dr. Otto Willmann, k. k. Hofrat, Universitätsprofessor i. R. Zweite verb. u. verm., mit Namen- u. Sachregister u. terminologischem Anhange versehene Aufl. In 3 Bänden. Braunschweig, Fr. Vieweg u. Sohn, 1907. (XII + 702, VI + 656, VI + 1037 S.).

Sapientiam omnium antiquorum exquiret sapiens ... et laudem eius enuntiabit ecclesia. Dieses Wort des weisen Sirach drängt sich in den Sinn, wenn man Willmanns monumentale Geschichte des Idealismus bei ihrem zweiten Gang in die Welt wieder prüfend durchliest. Die eine uralte Weisheit ist es, deren Spuren auf ihrem Wege durch die Menschheit hier mit kundigem Auge verfolgt werden, und ohne Zweifel ein Weiser ist es, voll Liebe und Hochsinn für Weisheit, der diese Spuren so sicher zu finden vermag. Das Werk ist eine Tat, die bei allen Freunden der Wahrheit und Weisheit auf bleibenden Dank und Ruhm rechnen kann.

Freilich wird das Urteil oft ein anderes sein. Auch bei seinem ersten Erscheinen 1894—97 fand es eine sehr verschiedene Beurteilung; Zustimmung, ja begeistertes Lob bei den Vertretern der katholischen Welt-

anschauung[1]), kühle oder temperamentvolle, dennoch aber kategorische Ablehnung bei den Anhängern moderner Denkweise, wenigstens bezüglich des dritten Bandes. Letzteres hatte die entschiedene Verurteilung der Koryphäen der modernen Philosophie, namentlich Kants, verschuldet; ‚Landgraf, werde hart!' war hier Willmanns Losungswort gewesen. Und wir danken ihm diese furchtlose Mannesstat. Professor Fr. Paulsen schrieb bald nach Erscheinen des Werkes mit zorniger Feder vom ‚jüngsten Ketzergericht über die moderne Philosophie'[2]), W. Wundt sprach vom 3. Band als ‚einer ultramontanen Parteischrift'[3]). Auf Beifall von dieser Seite rechnet das Werk auch jetzt nicht. Es ist im ganzen das alte geblieben; auch in seiner Ablehnung. ‚Was manchem Anstoß gegeben hat', heißt es in der Vorrede zum 1. Bd., ‚die Polemik gegen Kant, konnte zwar in der Sache nicht abgeschwächt werden, aber es sind diesmal solche Ausdrücke, aus denen man Zweifel an Kants Aufrichtigkeit und Ernst herauslesen konnte, vermieden worden'.

Die Benutzung des Werkes ist wesentlich erleichtert worden durch das beigegebene Namen- und Sachregister und die beigefügte Terminologie. Eine kurze Zeichnung der Hauptlinien des herrlichen Werkes möge seinen Charakter und Zweck zeigen; darin besteht zugleich seine beste Empfehlung.

Der Idealismus, dessen Geschichte es bietet, ist nicht der subjektivistische Idealismus der Neuzeit. Es ist vielmehr jener wahre Idealismus, der in den Ideen Platons seinen charakteristischen Ausdruck findet: jene Denkrichtung, welche auf die idealen, übersinnlichen Prinzipien hingerichtet ist, die in der Gottheit ihren besten Ankergrund haben; auf die idealen Prinzipien, die zugleich die ganze Seinsordnung bestimmen, das Denken leiten und die Norm des sittlichen Handelns bilden, also Religion, Spekulation und Ethik zu einer einheitlichen Welt- und Lebensanschauung zusammenschließen. Die Geschichte der Weisheit, der philosophia perennis, innig verwachsen mit Religion und Offenbarung, wird uns erzählt; jener Philosophie, deren Wurzeln zurückreichen bis in die fernen Anfänge der Menschheit, an deren Werden und Wachsen Pythagoras, Plato und Ari-

[1]) Vgl. diese Zeitschrift XXIII (1899) 114—22.

[2]) Zuerst in der ‚Deutschen Rundschau' 1898 erschienen, dann aufgenommen in ‚Philosophia militans', [2]1901, [3]1908.

[3]) Einleitung in d. Philosophie[2] 1902 S. 170.

stoteles arbeiteten, der dann die christliche Offenbarung die Hand reichte, die die Scholastik weiter fortbildete.

Also eine eigenartige Geschichte der Philosophie. Sie will nicht eine erste Einführung sein; sie setzt vielmehr philosophie-geschichtliche Kenntnisse voraus. Eigenartig ist sie noch mehr deshalb, weil sie nicht einfach die philosophischen Systeme neben einander setzt, sondern das organische Werden und Wachsen der idealen Welt- und Lebensanschauung vorführt; sie ist nicht eine Mineralogie, sondern eine Geologie. Sie ist endlich deshalb eigenartig und verschieden von den meisten modernen philosophie-geschichtlichen Werken, weil sie nicht im Sinne des Denkrelativismus jeder Gedankenbildung für ihre Zeit die Berechtigung zuerkennt, sondern sie mißt, anerkennt oder verwirft, nach den überzeitlichen Prinzipien der Weisheit.

1. Der erste Band bietet die ‚Vorgeschichte und Geschichte des antiken Idealismus'. Die Darstellung beginnt nicht mit Pythagoras und Platon. Diesen Vertretern echter Weisheit war die Philosophie nicht das Erzeugnis individuellen Scharfsinnes; sie wollten keine freien Herrscher im Reiche des Gedankens sein, die Weisheit war ihnen vielmehr ein Erbgut der Vergangenheit, das sie zu bewahren hatten. Mit erhobenem Finger wiesen sie hin auf ehrwürdige Überlieferungen, ja auf Offenbarungen.

‚Die Altvordern, besser als wir und den Göttern näher stehend, haben uns diese Offenbarung überliefert'; ‚nur die Überlieferung der Vorfahren kann ich angeben, die Wahrheit wissen sie selbst' (I, 2. 3). So Platon; ähnlich Pythagoras, auch Aristoteles und Cicero.

Daß dieses Selbstzeugnis der alten Weisen vom Herkommen der wesentlichen Elemente ihrer Philosophie aus religiösen Traditionen nicht Phantasie, sondern Wahrheit ist, dafür liefert der Verf. an der Hand einer sehr umfassenden Kenntnis des alten Kulturlebens den Beweis. Er führt den Leser nach Delphi, zu den Heimstätten der Mysterien, führt ihn zu den Priestergeschlechtern des alten Ägyptens; wir hören die ehrwürdigen Lehren der Chaldäer Babylons, hören die Magier der Meder und Perser, vernehmen die alte Weisheit der Brahmanen Indiens. Hier und anderwärts treten uns verwandte Ideen der Welt- und Lebensanschauung entgegen, verwandt unter sich, verwandt mit den Lehren der wahren Philosophie von heute, trotz abweichender Züge und Mißbildungen.

‚So haben die Alten Recht, wenn sie ihre Philosophie auf Urtraditionen zurückführen ... Die Alten wußten, was sie den Ältesten danken,

besser als wir Nachgeborenen; worauf sie unseren verwunderten Blick lenken, ist eine uralte Wirklichkeit, eine türmende Ferne des Gedankenlebens. Dieses Ergebnis widerstreitet gar sehr dem Geschmacke unserer Zeit ... Eine Erbweisheit, die aus Uroffenbarung hervorgeht, sich nach Völkern differenziert, in der echten Philosophie in erneutem Lichte erglänzt, ist das volle Widerspiel zu einer Anschauung, welche im isolierten Denken allein den Herd des geistigen Lebens, in der Voraussetzungslosigkeit desselben die Bedingung seines Gelingens, in der Kritik überkommener Ansichten die Probe seiner Stärke erblickt' ... (I 133).

Aus der Fülle dieser religiösen Vergangenheit schöpft der erste große Stammhalter des philosophischen Idealismus, Pythagoras. Alle ihm erreichbaren Stätten alter Weisheit hat er besucht. ‚Altertümlich im besten Sinne ist das Wesen der pythagoreischen Gottes- und Weltanschauung; jene Anschauungen und Lehren, die wir als Urtraditionen aufgezeigt haben, bilden ihre Richtlinien' (I 271). Ihm gelang es zuerst, Mystik, Spekulation und Ethik harmonisch zu verschlingen. Sein Erbe und zugleich das eines Sokrates trat Plato an. Seine Philosophie ist tief religiös. Er ist der ‚größte Theologe der Griechen, und auf dieser Größe beruht seine Bedeutung für die Philosophie' (I 379). Was Pythagoras' Geiste bei seiner Zahlensymbolik vorschwebte, sprach Platon in seiner Ideenlehre klar aus: es gibt eine höhere, unvergängliche Ordnung der Wesenheiten, der Ideen aller Dinge, mit der Gottheit verknüpft; sie sind die Gesetze der Welt, die Normen des Denkens, geben auch dem Handeln die Gesetze.

‚An die Ideenlehre ist der Ruhm Platons geknüpft ... Er will ein Haus bauen, in dem der Mensch wohnen und seine heiligsten Güter, die ihm von Gott in der Urzeit vertrauten Pfänder, bergen kann. Die Ideen sind die Jochbalken oder die Kuppel des Baues, dem Himmel nachgebildet und hoch über dem Alltagsleben schwebend' (I 444/5).

Plato ist der Liebling der christlichen Vorzeit geworden, wegen der an das Christentum anklingenden Ideen, die er aus der Tiefe des menschlichen Wesens und aus der religiösen Überlieferung geschöpft. Er lehrt die Unsterblichkeit, er weiß von ‚einem Sündenstachel, der den Menschen von alter, ungesühnter Schuld her eingesenkt ist', weiß von einem bessern Urzustand der Menschen, von einer Hoffnung auf Erlösung.

Die Philosophie des Idealismus fand in Aristoteles vorläufig ihren Abschluß. Er faßte zusammen, verbesserte, bildete mit scharfer Logik aus, was die Zeit vor ihm geleistet hatte. Er ist Plato überlegen durch nüchterne Logik und Schärfe der Spekulation; ist

aber weniger religiös. Seine Anschauung über das Verhältnis Gottes zur Welt, seine mangelhaften Erklärungen über die Unsterblichkeit verhinderten lange, daß sich ihm die Sympathien der christlichen Denker zuwendeten.

Was diese großen Denker geschaffen, konnten die folgenden Jahrhunderte nicht erhalten. Es lebte zwar vorübergehend in der jüdisch-hellenistischen Mystik eines Philon wieder auf, trieb in Plotins Neuplatonismus eine neue Blüte; aber erst die christlichen Jahrhunderte sollten ganz verstehen, entfalten und vollenden, was jene Denker begonnen.

2. ‚Das Christentum hat die Philosophie erneuert, weil es den Wahrheitsgehalt ihrer anfänglichen Grundlagen ins Licht gestellt, den Weisheitsschatz, der von je die Hinterlage der echten Spekulation gebildet hatte, gehoben hat. Es vermochte dies aber durch die Umbildung, Verklärung, Heiligung des religiösen Empfindens, Denkens, Erkennens, welches immer und überall der Quellbezirk des spekulativen ist'. ‚Wenn sich in der Christenheit ebenfalls das Wissen auf dem Grunde des Glaubens erhebt, der Theologie eine Philosophie dienend zur Seite tritt, so wiederholt sich damit einfach derselbe Prozeß, den uns die alte Welt an mehr als einer Stelle zeigte . . . Antike und christliche Philosophie unterscheiden sich nicht wie Vernunft und Glaube oder Freiheit und Gebundenheit, sondern wie Ahnung und Vollendung, Anbahnung und Durchführung, Vorzeit und Vollzeit' (II 2. 3). Der Durchführung dieser Gedanken ist zunächst der zweite Band gewidmet: ‚Der Idealismus der Kirchenväter und der Realismus der Scholastiker'. Edelste, begeisterte Verehrung der Schätze der christlichen Weisheit und ein tiefes Verständnis derselben hat hier der christlichen Philosophie und Weisheit ein ehrendes, großartiges Denkmal gesetzt. Zunächst wird die ‚Neubegründung der Philosophie durch das Christentum' und der ‚Anschluß des christlichen Idealismus an den antiken' vor Augen geführt.

‚Auch im Gebiete des Gedankens hat die Weisheit des Kreuzes die Mauern verwendet, welche der Tiefsinn der alten Denker aufgeführt hatte: die christliche Philosophie ist auch eine Santa Maria sopra Minerva; sie hat das ewige Licht, welches im Tempel Athenens brannte, nicht ausgelöscht, sondern mit reinerem Öle genährt; der Speer der Promachos wurde zum Kreuze, die melancholische Eule zur glorienumwundenen Taube . . . Senex puerum portabat, puer autem senem regebat, wie es im Offi-

cium de pur. B. M. V. heißt. Man kann das auch auf die alte und die christliche Philosophie anwenden: Das geschulte Denken der gealterten Systeme gab der jugendlich vordringenden Spekulation der Christenheit Haltepunkte und Anregungen, aber das Kind leitete den Greis: Die Richtlinien und die zeugenden Prinzipien brachte die jüngere Gedankenbildung aus dem Eigenen zu' (II 128/9).

Der lichte Heros des Idealismus der christlichen Vorzeit, Augustinus, findet, er und sein Werk, eine ausführliche, begeisterte Darstellung.

Die Scholastik, ihr Realismus als Hüter der idealen Prinzipien, ihr Fürst Thomas von Aquin, nehmen den übrigen Teil des Bandes in Anspruch.

‚Es ist ein durch die Ideen und zuhöchst durch den Glauben orientierter Realismus, der die echte Scholastik charakterisiert, dem Geiste nach die Fortführung der Philosophie der Väter und letztlich der spekulativen Elemente der heiligen Schrift, der Ausführung nach die Erschließung neuer Gebiete für die Anwendung der idealen Prinzipien' (II 324).

Die leitenden Prinzipien der scholastischen Philosophie, ihrer Erkenntnislehre, ihrer Metaphysik, Ethik und Gesellschaftslehre, ihr Anschluß an die Kirche finden eine warme Apologetik. Sie ist die alte philosophia perennis.

‚Was die Dauer einer Lehre als Instanz für ihren Wert anbetrifft, so ist sie freilich eine solche nicht schlechthin, da es auch langlebige Irrtümer gibt . . . Die echte philosophia perennis, welche mit den Weisen anhebt, die Pythagoras als die alten verehrte, und im griechischen und christlichen Idealismus sich hinbreitet, entstammt aber einem erleuchteten Bedürfnisse der Menschennatur, und ihre Dauer ist nicht eine Absonderlichkeit, sondern in der Sache begründet . . . So ist auch ihre Neubelebung im 19. Jahrhundert, zu welcher die Enzyklika Aeterni Patris vom 4. August 1879 weite Kreise aufrief, keine Sache der Willkür, sondern die Frucht der ganzen vorausgegangenen Entwickelung' (II 542/3).

Gegen Ende des Mittelalters trat ein Niedergang ein. Der Nominalismus leitete allmählich zum unechten Idealismus der Neuzeit über. Doch spreche man nicht von ‚Selbstauflösung der Scholastik'. ‚Nicht jene große Gedankenwelt ist geborsten und zerstoben, sondern ein kleines Geschlecht hat ihr den Rücken gekehrt' (II 553).

3. Der dritte Band, ‚Der Idealismus der Neuzeit' wendet sich zunächst dem Idealismus der Renaissance zu. Denn neben manchem Wirrwarr, den diese Zeit aufweist, hat sie doch vielfach sehr wacker auf dem Boden des alten Idealismus weiter gebaut.

Dann aber geht die Darstellung über zur Behandlung des unechten Idealismus der modernen Philosophie; immer mehr vollzieht sich der Bruch mit der Vergangenheit, bis er in Kant seinen Höhepunkt erreicht.

‚Revlogische Gedankenbildungen, welche mit der Tradition willkürlich schalten oder ihrer entraten zu können glauben, sind nicht von dem Geiste der echten Weisheitsliebe geleitet und darum auch nicht der Aufgabe gewachsen, die idealen Prinzipien zu hüten und auszubauen. Dies gilt von den spekulativen Unternehmungen, die in der Neuzeit neben und außerhalb des Idealismus der Renaissance platzgegriffen und sich weiter und weiter von der philosophischen Überlieferung und dem zentralen Zuge der Fortentwicklung entfernten: von den auf die Verschmelzung der antikchristlichen und der mechanischen Weltansicht ausgehenden Systemen eines Descartes und Leibniz, in höherem Grade von den mit aller Tradition brechenden Lehren eines Hobbes und Spinoza und von den Erzeugnissen des erschlafften spekulativen Geistes, wie sie die wortführenden englischen Philosophen hervorbrachten und die in der Aufklärung und im Naturalismus ausliefen‘ (III 208,9).

Eine Tat echter Weisheit, aber auch kraftvollen Mutes ist die Art und Weise, wie der Verf. mit Kant ins Gericht geht. Hier ist nichts von konventionellem Respekt, nichts von jener Schwächlichkeit, die sich vor jedem Idol der Zeit verneigen zu müssen glaubt. Heiliger Zorn ist es, der den geistigen Führer des modernen Antichristentums an den Pranger stellt. Kant fehlen alle Eigenschaften des wahren Weisen; ihm mangelt aller historische Sinn; er ist ohne Verständnis für den organischen Charakter der Philosophie; dafür ist gottentfremdeter ‚Autonomismus der Nerv des kantischen Philosophierens‘, selbstherrlicher Autonomismus im Handeln und im Denken. Darin liegt ja nach Kant ‚der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur‘. ‚Der Echt-sittliche identifiziert sich mit dem Gesetze, der kantische Tugendheld identifiziert das Gesetz mit sich; gerade wie der wirklich Erkennende sich den Dingen angleicht, der (kantische) Transzendentalphilosoph die Dinge seinen Erkenntnisformen‘ (III 478). Durch die ‚Subjektivierung der ontologischen Prinzipien‘ zerstört er alle Philosophie. Gott, Freiheit, Unsterblichkeit sind ihm lediglich nur noch Postulate, Haken und Netze, mit denen die Trümmer nach dem Schiffbruch noch zusammengehalten werden sollen. Was da auf den Trümmern treibt, sind aber die Wahrheiten, von denen der Menschengeist lebt, die Güter, zu deren Hut die Weisen mitberufen sind; Tausende, die der Geistesströmung, in

der Kant Führer ist, verfallen sind, haben Schiffbruch an Glauben und Hoffen gelitten und auch die Haken und Netze weggeworfen' (503).

‚Das Fehlen beider (der Weisheit und Selbstbescheidung) ist bei Kant der Grundschaden; ein maßloser Unabhängigkeitsdrang leitet seine Schritte, ihm nachgehend wird der Freigeist zu einem unfreien Geiste, zum Mundstück des Zeitgeistes, zum Spielball der erregten Wogen, die den Kataraкten der Revolution zueilen, ein Prädikant des Umsturzes des Glaubens, der Sitte, der Wissenschaft. Bei ihm waltet nicht der Geist der Wissenschaft, ihm wird die Philosophie zur Magd jener Vernunftgöttin, die Robespierre zu venerieren befahl'. Kants Kritik ‚ist nicht nur unwissenschaftlich, sondern zerstört die Wissenschaft von Grund aus; ihre Methode ist nicht bloß Unmethode, sondern der Tod aller Methode' (III 545/4).

Man bedenke, Kant ist der Inspirator des modernen Geistes, Tausende verehren in ihm ihren Piloten, den großen Geistesriesen, der sie weit emporhebt über die Niederungen christlichen Denkens zu den Höhen der selbstherrlichen Humanität. Vernimmt man nun solche Worte, so ist einem, als hörte man jene wuchtigen Axtschläge gegen die Donnereiche von Geismar dröhnen — während ihre Verehrer starres Entsetzen erfaßte. — Bonifaz aber baute dem hl. Petrus eine Kapelle. — Bewunderung erfüllt uns vor einem Manne, der zu einer Zeit, wo selbst berufene Hüter der christlichen Wahrheit schwach werden, wo sie sich imponieren lassen vom falschen Schimmer des modernen Geistes, wo sogar Erben der Weisheit des Sohnes Gottes hingehen zu den Türen der Draußenstehenden und gefälschte Bettelgroschen in Empfang nehmen, das Einzige, was jene noch haben, nachdem sie das Erbe ihrer Väter durchgebracht — Bewunderung vor einem Manne, einem modernen Universitätsprofessor, der in dieser Zeit eine Liebe zur gottentstammten Weisheit und ihrer Trägerin, der Kirche, ein stolzes Hochbewußtsein katholischer Gesinnung offen ausspricht, wie es im innersten Heiligtum der Kirche selten ist; der mit einer überlegenen Souveränität, die über jede Berückung erhaben ist, der modernen antichristlichen Weltweisheit das Urteil des Apostels zudonnert: **Nubes sine aqua, arbores autumnales bis mortuae, eradicatae, sidera errantia!**

Der Verf. sieht nicht ohne Frohsinn in die Zukunft. Er sieht seit langem ‚Anfänge zur Wiedergewinnung der idealen Prinzipien', eine ‚Erneuerung des Idealismus' durch die Erschließung des Idealismus des christlichen Mittelalters, durch die Erschließung des scholastischen Realismus vonseite katholischer Gelehrter nach den Weisungen

der Kirche. Herrliche Worte über die Bedeutung der idealen Prinzipien für Wissenschaft und Leben beschließen das Werk.

Wir verzichten darauf, den Verf. mit kleinen Verbesserungsvorschlägen zu behelligen. Wir haben nur den einen Wunsch, daß das verdienstvolle Werk in vielen Geistern erstorbene Liebe und Hochschätzung christlicher Philosophie und Weisheit neu belebe, alte Hochschätzung steigere bis zum heiligen Stolze, und daß es andern, die schwach werden, eine Säule sei, an der sie Kraft und Festigkeit gewinnen können.

Innsbruck. Josef Donat S. J.

Das Veto der katholischen Staaten bei der Papstwahl seit dem Ende des 16. Jahrhunderts. Mit Benutzung von unpublizierten Akten aus römischen Archiven und dem k. u. k. Haus-, Hof- und Staatsarchiv in Wien. Von Dr. Alexander Eisler. Wien 1907, Manz. XI + 361 S. 8.

Der Verfasser hat sich eine möglichst klare Beleuchtung der geschichtlichen Entwicklung des Veto zum Ziele gesetzt, um auf diesem Wege zu einer festen Grundlage für die rechtliche Beurteilung des Veto zu gelangen. Zu diesem Zwecke hat er außer der möglichst vollständigen gedruckten Literatur auch die hier besonders wichtige, vielfach in den Konklaven selber entstandene handschriftliche Literatur herbeigezogen und in dieser Richtung sowohl die römischen Archive als auch das Wiener Staatsarchiv genau durchsucht.

Als Frucht seiner Studien bietet er uns in dem längeren ersten Teil eine gelungene Darstellung der Geschichte der Papstwahlen und der Papstwahlgesetze, soweit sie für das Verständnis der Exklusive von Bedeutung sind, und zugleich der handschriftlichen und gedruckten Literatur, welche diese Erscheinungen begleitet. Nach ihm, und er hat für seine Ansichten gute Gründe, kann bis zu Anfang des 17. Jahrhunderts nur von einer sogenannten Parteienexklusive die Rede sein, darin bestehend, daß die nationalen Gruppen der Kardinäle, unter Anführung ihres Kronkardinals, zwar den Direktiven der Krone entsprechend, aber doch formell aus ihrem eigenen Schoße heraus die zur Ausschließung eines Kandidaten genügende Minorität bilden. Erst mit Beginn des 17. Jahrhunderts, d. h. nach dem von Gregor XV. erlassenen Verbot der traditionellen inclusiones et exclusiones,

der Kant Führer ist, verfallen sind, haben Schiffbruch an Glauben und Hoffen gelitten und auch die Haken und Netze weggeworfen' (503).

‚Das Fehlen beider (der Weisheit und Selbstbescheidung) ist bei Kant der Grundschaden; ein maßloser Unabhängigkeitsdrang leitet seine Schritte, ihm nachgehend wird der Freigeist zu einem unfreien Geiste, zum Mundstück des Zeitgeistes, zum Spielball der erregten Wogen, die den Kataraften der Revolution zueilen, ein Prädikant des Umsturzes des Glaubens, der Sitte, der Wissenschaft. Bei ihm waltet nicht der Geist der Wissenschaft, ihm wird die Philosophie zur Magd jener Vernunftgöttin, die Robespierre zu venerieren befahl'. Kants Kritik ‚ist nicht nur unwissenschaftlich, sondern zerstört die Wissenschaft von Grund aus; ihre Methode ist nicht bloß Unmethode, sondern der Tod aller Methode' (III 545/4).

Man bedenke, Kant ist der Inspirator des modernen Geistes, Tausende verehren in ihm ihren Piloten, den großen Geistesriesen, der sie weit emporhebt über die Niederungen christlichen Denkens zu den Höhen der selbstherrlichen Humanität. Vernimmt man nun solche Worte, so ist einem, als hörte man jene wuchtigen Axtschläge gegen die Donnereiche von Geismar dröhnen — während ihre Verehrer starres Entsetzen erfaßte. — Bonifaz aber baute dem hl. Petrus eine Kapelle. — Bewunderung erfüllt uns vor einem Manne, der zu einer Zeit, wo selbst berufene Hüter der christlichen Wahrheit schwach werden, wo sie sich imponieren lassen vom falschen Schimmer des modernen Geistes, wo sogar Erben der Weisheit des Sohnes Gottes hingehen zu den Türen der Draußenstehenden und gefälschte Bettelgroschen in Empfang nehmen, das Einzige, was jene noch haben, nachdem sie das Erbe ihrer Väter durchgebracht — Bewunderung vor einem Manne, einem modernen Universitätsprofessor, der in dieser Zeit eine Liebe zur gottentstammten Weisheit und ihrer Trägerin, der Kirche, ein stolzes Hochbewußtsein katholischer Gesinnung offen ausspricht, wie es im innersten Heiligtum der Kirche selten ist; der mit einer überlegenen Souveränität, die über jede Berückung erhaben ist, der modernen antichristlichen Weltweisheit das Urteil des Apostels zudonnert: **Nubes sine aqua, arbores autumnales bis mortuae, eradicatae, sidera errantia!**

Der Verf. sieht nicht ohne Frohsinn in die Zukunft. Er sieht seit langem ‚Anfänge zur Wiedergewinnung der idealen Prinzipien', eine ‚Erneuerung des Idealismus' durch die Erschließung des Idealismus des christlichen Mittelalters, durch die Erschließung des scholastischen Realismus vonseite katholischer Gelehrter nach den Weisungen

der Kirche. Herrliche Worte über die Bedeutung der idealen Prinzipien für Wissenschaft und Leben beschließen das Werk.

Wir verzichten darauf, den Verf. mit kleinen Verbesserungsvorschlägen zu behelligen. Wir haben nur den einen Wunsch, daß das verdienstvolle Werk in vielen Geistern erstorbene Liebe und Hochschätzung christlicher Philosophie und Weisheit neu belebe, alte Hochschätzung steigere bis zum heiligen Stolze, und daß es andern, die schwach werden, eine Säule sei, an der sie Kraft und Festigkeit gewinnen können.

Innsbruck. Josef Donat S. J.

Das Veto der katholischen Staaten bei der Papstwahl seit dem Ende des 16. Jahrhunderts. Mit Benutzung von unpublizierten Akten aus römischen Archiven und dem k. u. k. Haus-, Hof- und Staatsarchiv in Wien. Von Dr. Alexander Eisler. Wien 1907, Manz. XI + 361 S. 8.

Der Verfasser hat sich eine möglichst klare Beleuchtung der geschichtlichen Entwicklung des Veto zum Ziele gesetzt, um auf diesem Wege zu einer festen Grundlage für die rechtliche Beurteilung des Veto zu gelangen. Zu diesem Zwecke hat er außer der möglichst vollständigen gedruckten Literatur auch die hier besonders wichtige, vielfach in den Konklaven selber entstandene handschriftliche Literatur herbeigezogen und in dieser Richtung sowohl die römischen Archive als auch das Wiener Staatsarchiv genau durchsucht.

Als Frucht seiner Studien bietet er uns in dem längeren ersten Teil eine gelungene Darstellung der Geschichte der Papstwahlen und der Papstwahlgesetze, soweit sie für das Verständnis der Exklusive von Bedeutung sind, und zugleich der handschriftlichen und gedruckten Literatur, welche diese Erscheinungen begleitet. Nach ihm, und er hat für seine Ansichten gute Gründe, kann bis zu Anfang des 17. Jahrhunderts nur von einer sogenannten Parteienexklusive die Rede sein, darin bestehend, daß die nationalen Gruppen der Kardinäle, unter Anführung ihres Kronkardinals, zwar den Direktiven der Krone entsprechend, aber doch formell aus ihrem eigenen Schoße heraus die zur Ausschließung eines Kandidaten genügende Minorität bilden. Erst mit Beginn des 17. Jahrhunderts, d. h. nach dem von Gregor XV. erlassenen Verbot der traditionellen inclusiones et exclusiones,

als die Fürsten dadurch ihre bisherige indirekte Ingerenz in die Papstwahlen abgeschnitten sahen, tritt die direkte Form des Veto auf, zuerst noch in Verbindung mit der Stimmenexklusion, dann aber für sich allein in ihrer vollendeten Form, indem nunmehr die Fürsten durch die bloße an das gesamte Kardinalskollegium gerichtete Erklärung, einen bestimmten Kardinal auszuschließen, ohne den Rückhalt an einer ihren Wünschen entsprechenden Exklusionspartei, durch ihr bloßes Machtwort die Wahl zu verhindern suchen.

Gestützt auf diese Darlegung, führt der Verfasser dann den, wie es scheint, wohlgelungenen Nachweis, daß kaum zehn Jahre, nachdem das Veto sich zum ersten Male in seiner vollkommen ausgebildeten Gestalt gezeigt, es auch schon durch Klemens XII. verurteilt wurde, indem seine Papstwahlbulle, wie der Verfasser aus dem von ihm aufgefundenen offiziellen Beratungsprotokolle nachweist, gerade das Veto unmittelbar und direkt verurteilt. Wenn in der Bulle Klemens XII. trotzdem nicht der Ausdruck ‚Veto' oder ‚Exklusive', sondern vielmehr der schon in der Bulle Pius IV. stehende allgemeinere ‚principum saecularium intercessionibus ceterisque mundanis respectibus minime attentis et postpositis' vorkommt, so gibt das Beratungsprotokoll dafür die ebenso interessante als einleuchtende Begründung: ‚La gran delicatezza di questa materia ne pure permette di autenticare in tal modo la prova dell' uso di essa in fatto, sì ancora perchè nel pubblicarsi la nuova bolla con tal provedimento si ecciterebbe verisimilmente un gravissimo disturbo colle corone' (S. 195).

Bei dieser Sachlage wird es dem Verfasser dann im zweiten Teile ein Leichtes, durch den Nachweis des Fehlens eines consensus des Gesetzgebers auch der gewohnheitsrechtlichen Theorie Wahrmunds, die ja allein noch ernstlich in Betracht kommen könnte, und damit jeder rechtlichen Kraft des Veto den Boden zu entziehen. Das Veto ist kein Recht, sondern nur eine faktische Machtentfaltung, ein Mißbrauch, der bis zu einem gewissen Grade von der Kirche toleriert, das entgegenstehende klare kirchliche Recht nicht aufzuheben, sondern höchstens zu suspendieren vermag und durch eine einfache Erklärung des heiligen Stuhles sogleich zugunsten des strengen Rechtes hinweggeräumt werden kann.

Die schöne, lichtvolle und gründliche Arbeit verdient gelesen und studiert zu werden.

Rom. Peter Sinthern S. J.

Les Martyrologes historiques du Moyen Age. Étude sur la formation du Martyrologe romain par Dom. Henri Quentin, Bénédictin de Solesmes. Paris, Victor Lecoffre, 1908. XIV + 745 S.

Die Martyrologienfrage ist eine der wichtigsten und schwierigsten der Hagiographie. Man hat sie bis jetzt sehr wenig bearbeitet. Im Jahre 1907 hat P. Delehaye in der Zeitschrift **Analecta Bollandiana** (XXVI. 78—99) die Grundsätze für die Benutzung dieser Quellen dargelegt. Aber sowohl Delehayes Übersicht als die Studien von Rossi-Duchesne, Litzmann und Achelis beschränken sich auf die ältesten Martyrologien bis zum Hieronymianum einschließlich. Für die Benutzung der zahlreichen Martyrologien des Mittelalters mußten wir uns bisher mit den, wenn auch immerhin wertvollen, so doch nicht ganz zuverlässigen Untersuchungen von Rosweyde, Papebroch und Du Sollier begnügen. Diese Lücke wird jetzt durch das Werk Quentins teilweise ausgefüllt. Ich sage nur teilweise, weil Quentin keine kritische Ausgabe dieser Martyrologien, sondern nur eine Einleitung zu einer künftigen Ausgabe geboten hat.

Die Studie wurde im Jahre 1899 angefangen. Das Buch enthält ein Vorwort, sieben Kapitel und vier sehr brauchbare Register. Nach dem Vorwort gibt der Verf. eine Übersicht über den Stand der Kritik betreffs der Martyrologien. Dann untersucht er der Reihe nach das Martyrologium von Beda und von Achery, ein neues Martyrologium der Nationalbibliothek zu Paris (**Ms. Lat.** 3879), das Martyrologium von Florus de Lyon, das ‚**Vetus** oder **Parvum Romanum**‘ und zuletzt das von Adon. Die Methode der Untersuchungen ist überall dieselbe. Der Verf. klassifiziert zuerst die Handschriften, darauf studiert er den Text, die literarischen und historischen Quellen, den Wert der Daten, den Ort und die Zeit der Abfassung. Von hohem Interesse sind die Ergebnisse, die Quentin gewonnen hat. Ein bis jetzt unbekanntes Martyrologium wurde zu Tage gefördert; damit ist endlich das langvermißte Bindeglied zwischen Beda und Florus aufgezeigt. Das bisher rätselhafte ‚**Parvum Romanum**‘ entpuppt sich als eine Ableitung aus Adon. Text und Abhängigkeitsverhältnis der einzelnen Martyrologien sind in ihren großen Zügen sichergestellt. Belangreich sind auch die Quellenuntersuchungen in jedem einzelnen Kapitel. Gewiß wird man den Rekonstruktionsversuchen des Verfassers nicht in allen Punkten völlig

beipflichten; doch bedeutet das Buch Quentins nicht nur einen sehr großen Fortschritt in der Lösung der Martyrologienfrage, sondern es stellt geradezu eine grundlegende Arbeit dar, die alle Hagiographen auf das freudigste begrüßen werden.

Es ist klar, daß in einer einfachen Rezension eines solchen Werkes, in dem jede Seite mehrere hagiographische Probleme enthält, eine ausführliche Prüfung aller Angaben ausgeschlossen ist. Das wird die Aufgabe der Monographien sein. Ref. möchte sich nur wenige Bemerkungen über ein Spezialgebiet erlauben, mit dem er selbst sich seit längerer Zeit befaßt hat.

1. Von hohem Werte ist die Entdeckung der bereits erwähnten Hs. der Nationalbibliothek zu Paris (Ms. Lat. 3879). In Bezug auf ihren Entstehungsort (Lyon) stimme ich völlig mit dem Verf. überein. Auch ihre Verwandtschaft mit den Passionarien von Cardeña (British Museum, Add. 25600) und Silos (Nationalbibliothek zu Paris, Nouv. acq. lat. 1299) und die Abhängigkeit dieser drei Hss. von einer gemeinsamen Vorlage ist sehr wahrscheinlich.

Bei Beer Rudolf (Handschriftenschätze Spaniens, Wien 1894), auf den ich mich in den Zitaten berufe, da ich ebenso wenig wie der Verf. (S. 141, Anm. 2) das Werk Berganzas zur Verfügung habe, lautet die Subscriptio Gomez' zum Liber Moralium des hl. Gregor, die Quentin nach Tailhan bietet (S. 140 Anm. 1) nicht *V. Kal.*, sondern *VI. Kal.*; nicht ‚*domni abbatis*', sondern *domini Damiani abbatis*' (vgl. Beer S. 120).

3. Über den zweiten Band des Passionars von Cardeña, dessen weitere Schicksale Quentin (S. 141) unbekannt sind, sagt Beer (S. 120): ‚Santoral, ursprünglich in zwei Bänden; der zweite kam in den Escorial und verbrannte daselbst nach Ansicht Berganzas'.

4. Quentin ist es unbekannt (S. 142), woher Tailhan seine Notiz geschöpft habe, daß dieses Passionar von Córdoba nach Cardeña gekommen sei. Die Quelle dürfte sich leicht nachweisen lassen. Schon vor etwa 100 Jahren haben Flórez-Risco zur *Vita Sanctae Eulaliae* bemerkt (España Sagrada, t. XXIX p. 290): También se hallan las dos santas (die hl. Eulalie von Mérida und die von Barcelona) en el santoral Ms. del siglo X. que de Córdoba vino á Cardeña. (Auch finden sich die zwei Heiligen in dem Passionar, Hdsch. des 10. Jhdts., die von Córdova nach Cardeña kam. — vgl. Beer S. 121).

5. Sánchez de Feria y Morales, Bartolomé, (Palestra Sagrada ó Memorial de los Santos de Córdoba, Córdoba, 1772, II. 371) berichtet über eine Hs. ‚Flos Sanctorum' ‚de letra gótica, que tiene la Santa Iglesia Catedral, cuyo autor es Francés' (Beer S. 137). Diese nicht zu verachtende Notiz bietet einen neuen Beweis für die Beziehungen, die Córdoba mit der Kirche Frankreichs verknüpften. Umso begreiflicher wird

es, wie man in Lyon ein Passionar von Córdoba bei der Anlage dieses Martyrologiums benutzen konnte.

6. Die Behauptung, der Satz des Martyrologiums ‚*orantes ut urerentur obtinuerunt*' habe in der Passio ss. Fractuosi, Agurii et Eulogii kein Äquivalent (S. 170), dürfte wohl etwas zu weit gehen. Wenigstens glaube ich die gleichen Vorstellungen in den Worten wiederfinden zu sollen: ‚*Orationis divinae . . . memores, dominum deprecabantur donec simul animas effuderunt.*'

7. Mit dem Verf. bin auch ich der Ansicht, daß die Angaben der Pariser Hs. über die hl. Eulalia auf ein Manuskript des Hieronymianum von der Klasse W, nicht aber auf eines von der Klasse E. zurückgehen; denn sonst würde gewiß der Zusatz ‚*et in spanis iuliae virginis*' nicht fehlen. Immerhin bleibt die merkwürdige Angabe unter dem 12. Dezember ‚*quando sepulta est*' unerklärlich.

Diese wenigen Bemerkungen mögen genügen; sie sollten nur das hohe Interesse des Ref. an der ausgezeichneten und hingebenden Arbeit des gelehrten Verf. bekunden, ohne deren Bedeutung auch nur im entferntesten herabmindern zu wollen.

Innsbruck. Zach. García S. J.

Nuntiaturberichte aus der Schweiz seit dem Konzil von Trient. I. Abteilung: Die Nuntiatur von Giovanni Francesco Bonhomini 1579—1581. Documente. I. Band: Aktenstücke zur Vorgeschichte der Nuntiatur 1570—1579. Die Nuntiaturberichte Bonhominis und seine Correspondenz mit Carlo Borromeo aus dem Jahre 1579. Bearbeitet von Franz Steffens und Heinrich Reinhardt. Solothurn 1906, Union. (XXX + 762 S.).

Ein großes, umfangreiches Unternehmen zur tieferen Begründung und eindringenderen Erforschung der katholischen Reformation in der Schweiz tritt mit diesem Bande in die Öffentlichkeit. Die beiden Herausgeber Steffens und Reinhardt, von denen der letztere leider zu früh aus diesem Leben geschieden ist, haben eine mustergültige Arbeit geliefert. Die Sammlung in den verschiedenen Archiven der Schweiz und Italiens ist zum Teile auf der Grundlage früherer Forschungen, um die sich besonders Dr. Wirz verdient gemacht hat, unternommen worden. Sie macht den Eindruck einer sehr fleißigen und umsichtigen Arbeit. Kaum etwas von Bedeutung dürfte fehlen. So erhält man aus den herbeigeschafften Akten ein möglichst getreues Bild von dem kirchlichen Leben in den katholischen Orten der Schweiz, von der

Tätigkeit des hl. Karl Borromeo und seines Freundes Johann Franz Bonhomini zur Begründung einer wahren und gesunden Reform auf allen Gebieten kirchlichen Lebens. Das reiche Ergebnis dieser Forschungen soll in einem anderen Bande zur Darstellung gelangen. In dem vorliegenden werden die Aktenstücke selbst in sorgfältiger Ausgabe geboten. Zur ‚Orientierung' wird eine Beschreibung der Archive und Sammlungen vorausgeschickt, aus denen die Stücke geschöpft sind. Am reichsten war die Ausbeute in Mailand, **Bibliotheca Ambrosiana** und **Trivulziana**, und in Rom, Archiv und Bibliothek des Vatikan, zu denen das neuerschlossene **Archivio dei vescovi e regolari** viele wertvolle Ergänzungen bot. Einige Stücke fanden sich auch im **Archivio dei brevi** und in der **Bibliotheca Casanatensi**. Zur Ergänzung dieser ausländischen Aktenbestände wurden auch die Staatsarchive von Luzern, Chur, Basel und Freiburg herangezogen.

Bei dem Abdrucke der gesammelten Stücke hielten sich die Herausgeber an die jetzt üblichen Regeln. Alle wichtigen Briefe und Aktenstücke kommen nach dem Original, wenn es noch vorhanden ist, oder nach verläßlichen Registereintragungen vollinhaltlich oder mit Auslassung unbedeutender Stellen zum Abdrucke. Wo nur spätere Abschriften vorlagen, werden sie sorgfältig miteinander verglichen, um einen verläßlichen Text herzustellen. Einige wenige Stücke, die schon anderswo gut gedruckt sind, wurden nur in genauer Inhaltsangabe wiedergegeben mit Angabe des Fundortes.

Die Akten beginnen mit der Vorgeschichte der Schweizer Nuntiatur. Mit richtigem Verständnis für die Mängel und Gefahren des Zeitalters war der Kardinal Karl Borromeo, Erzbischof von Mailand, besonders auf die Hebung des Priesterstandes in sittlicher und wissenschaftlicher Beziehung und die Besserung der Seelsorge bedacht. Nachdem er sich durch eine Reise in die Schweiz einen besseren Einblick in die Lage verschafft hatte, hielt er es für unerläßlich, zunächst durch eine kirchliche Visitation die schreiendsten Mißstände und Ärgernisse zu beseitigen. Die Visitation sollte aber wenn möglich nicht durch einen Visitator, sondern durch einen päpstlichen Nuntius vorgenommen werden. Nachdem man sich einige Jahre damit begnügt hatte, die Nuntien von Süddeutschland und Österreich auch in die Schweiz zu senden, setzte der Kardinal endlich die Ernennung eines eigenen Nuntius für die Schweiz durch. Auf seinen Vorschlag wählte der Papst hiezu den Bischof von Vercelli Johann Franz Bonhomini, der mit dem hl. Kardinal an Hingabe und Treue für die Kirche wetteiferte. Ohne vom Papst einen festen Gehalt zu erlangen, trat Bon-

homini im Mai 1579 seine Reise an, verschaffte sich überall Zutritt, ließ sich vom Kardinal, mit dem er im regen Briefverkehre stand, gerne raten und begann mit der Abschaffung des Konkubinats, der Wiederherstellung der kirchlichen Zeremonien, der Reform entarteter Stifte und Klöster und gewann so die Liebe und Achtung der katholischen Schweizer, die ihm anfangs mit Mißtrauen begegnet waren. Durch eine glückliche Paarung energischer Strenge mit väterlicher Milde erreichte er viel. Von großer Bedeutung wurde seine Tätigkeit in den ‚Sieben Orten' und seine Mitwirkung zur Einführung der Kapuziner in die Schweiz, sowie zur Stiftung der Jesuitenkollegien in Locarno, Luzern und Freiburg und des Helvetischen Kollegs in Mailand für Heranbildung guter Priester. Obwohl die Geschichte dieses Kollegs in Mailand schon von Wyman bearbeitet worden ist, werden doch die Akten in großer Vollständigkeit teils in Regestform, meist aber vollinhaltlich aufgenommen. (Vgl. S. 231. 246. 311 u. s. w.)

Einen großen Raum nehmen auch die Akten über das Bistum Chur in Anspruch. Zur Beilegung des Streites zwischen dem Bischof Beat und seinen Diözesanen war zuerst der Nuntius von Süddeutschland Ninguarda nach Chur gesandt worden. Er arbeitete lange umsonst daran und überließ dann gerne seine Stelle dem neu ernannten Nuntius Bonhomini. Die Berichte Ninguardas und Bonhominis bieten einen traurigen Einblick in das Verderben der Geistlichkeit und der alten Klöster (541—545., 548 ff.), deren Zahl noch bedeutend war, aber mangels an Kandidaten und wegen des Verfalles der Zucht mehr und mehr zusammenschmolz. In Marienberg in Tirol sind die Mönche entartet (205), in Einsiedeln muß der Abt bestraft werden (499. 479. 580.), Münster muß reformiert werden (424), Ittingen will den Visitator nicht zulassen (662. 676. ff.). Nur St. Gallen bietet Hoffnung. Der Nuntius muß daher oft mit Strenge eingreifen, doch warnt ihn Kardinal Borromeo vor zu heftigen Wendungen und Ausdrücken. In Sitten wollte man ihn nicht aufnehmen. Weitere Aufklärung wird darüber der folgende Band bieten.

Die äußere Ausstattung des Werkes ist eine sehr sorgfältige. Der Druck ist übersichtlich, das Personen- und Ortsverzeichnis ziemlich umfangreich.

Innsbruck. Alois Kröß S. J.

Analekten.

Zum Chrysostomus-Jubiläum hat 1. Dr. Seb. Haidacher, Professor an der theol. Fak. Salzburg, allen Freunden und Verehrern des großen Kirchenlehrers eine köstliche Gabe geboten: ‚Des hl. Johannes Chrysostomus Büchlein über Hoffart und Kindererziehung samt einer Blumenlese über Jugenderziehung aus seinen (andern) Schriften'[1]). Die überaus wertvolle Schrift ist selbst in Fachkreisen fast unbekannt, seitdem ihr die Aufnahme in die Chrysostomusausgabe der Mauriner versagt worden war wegen angeblicher Unechtheit. H. weist nun die Echtheit des Büchleins überzeugend nach und bestimmt sogar Zeit und Ort der Abfassung mit genügender Sicherheit: Chrysostomus schrieb es als Priester in Antiochien um das Jahr 393 im unmittelbaren Anschluß an die 10. Homilie über den Epheserbrief.

Zum bessern Verständnis der Erziehungslehren des Heiligen schildert H. die kirchliche, religiöse und sittliche Zeitlage und die Schulverhältnisse in Antiochien und wirft auch einen kurzen Blick auf das Leben und Wirken des großen Mannes überhaupt (Einleitung S. 1—29).

Das Büchlein selbst hat sehr geringen Umfang aber um so reicheren Gehalt. Es sollte eben ein praktisches Handbüchlein der Erziehung für die Eltern sein; unmittelbar wendet es sich allerdings an den Vater, das Haupt der Familie, dem der rechte Weg in der Knabenerziehung gewiesen wird; jedoch so, daß auch für die Mutter und die Mädchenerziehung das Notwendige gesagt wird. Ausgehend von der Sündenwurzel,

---

[1]) Übersetzt und herausgegeben von Dr. S. H. Mit einem Titelbild. (VI + 134 SS. Freiburg, Herder, 1907).

der Hoffart, deren allgemeine Verbreitung und verheerende Wirkung der Heilige lebhaft ſchildert und als deren Nährboden er Luxus und Aufwand, Weltluſt und Weltliebe bezeichnet, weiſt er hin auf den ‚tiefern Grund aller Übel', die fehlerhafte Erziehung und wendet ſich darum ‚bittend und beſchwörend' an die chriſtlichen Väter: ‚Vor allem andern gebet euren Kindern eine gute Erziehung'. Und nun entwickelt er die chriſtlichen Erziehungsregeln anſchaulich und anziehend an der Hand eines Gleichniſſes, deſſen Ausführung die Abhandlung bildet. Die Seele des Kindes iſt ihm eine Stadt, die Stadtmauer iſt der Leib und die äußeren Sinne ſind die fünf Stadttore, durch welche die Bürger der Stadt ein- und ausgehen, die guten und ſchlechten Regungen und Tätigkeiten der Seele. Die Wohnungen in der Stadt bilden die Seelenkräfte, der iraszible (θυμός, der Mut) und konkupiszible (ἐπιθυμία, die Begierde) Teil des Strebevermögens, und die Vernunft. Der Vater iſt der König, der dieſe Stadt durch die Erziehung regieren ſoll. ‚Gib alſo Geſetze für dieſe Stadt und für die Bürger, die drin wohnen, ernſte, ſtrenge Geſetze; und wahre die Ehrfurcht vor dem Geſetze, wenn es übertreten wird. Gebote, die man ungeſtraft verletzen darf, taugen nichts'. Der Heilige erörtert nun die rechten Geſetze für die Erziehung der äußern Sinne, der Zunge, des Gehörs, des Geruchſinnes, der Augen, des Taſtſinnes und behandelt dann die Erziehung des ‚Mutes' (Zorn) und der ‚Begierde' (Keuſchheit) und zuletzt die Ausbildung der Vernunft durch ‚die wahre Weisheit'.

Das ganze Büchlein iſt voll herrlicher Lebens- und Erziehungsweisheit; ein köſtlicher Gedanke folgt dem andern. Auch die Überſetzung iſt ſehr gut. Ich wünſchte ſehr, daß das Büchlein nicht nur in die Hände der Prieſter, Katecheten und Lehrer komme, ſondern daß H. eine billige Volksausgabe veranſtaltete, die allerdings, um Mißverſtändniſſen vorzubeugen, einige kurze Anmerkungen haben müßte. Auch für die Blumenleſe (S. 75—134) wird man dem Herausgeber dankbar ſein: darin finden ſich Stellen von vollendeter oratoriſcher Schönheit.

2. Eine andere Gabe zum Jubelfeſte des Heiligen iſt das Buch *S. Jean Chrysostome et ses oeuvres dans l'histoire littéraire* von Dom Chr. Baur O. S. B.[1]). Der erſte, kürzere Teil (1—60) beleuchtet die Stellung des Kirchenvaters in der griechiſchen Kirche. Das Ergebnis möchte B. mit Nicephorus' Worten wiedergeben, die dieſer einem Zitat aus Chryſoſtomus anfügte: Καὶ ταῦτα μὲν ‚ὁ διδάσκαλος'. Der Heilige in der griechiſchen theologiſchen Literatur — in den griechiſchen Bibliotheken — in der griechiſchen Hiſtoriographie (mit Einſchluß der pan-

[1]) Recueil de travaux . . . des conférences d'hist. et de philol. (Univers. de Louvain) 18e fasc. Louvain 1907 (XII + 312).

exegetischen und poetischen Literatur): dies sind die Abschnitte des ersten Teils. — Der weit größere zweite Teil zeichnet die Stellung des hl. Chrysostomus in der lateinischen Kirche. Wenn B. selbst für sein Werk manche Ergänzung und in den Einzelurteilen hie und da Korrekturen gewärtigt, so ist doch seine Absicht gut erfüllt, einen Begriff zu geben von dem gewaltigen 1500jährigen Einfluß des Heiligen und Richtlinien für eingehendere weitere Chrysostomus-Forschungen zu zeichnen.

3. Wohl zu wenig werden im allgemeinen bei der Ausbildung zur geistlichen Beredsamkeit die Kunstwerke der heiligen Väter ausgebeutet. Einen kleinen Beitrag zur Abhilfe will Sigism. Bernhard S. J. mit seinem Büchlein geben: Aranyszáju szent János beszéde Eutropius érdekében. (Die Rede des hl. Johannes Chrysostomus für Eutropius). Kalocsa 1907. B. zeigt die Rede in ihrer Entstehung, indem er im Anschluß an Acta SS. (Sept. IV) die Vorgänge darlegt, die sie veranlaßten, und die Gesichtspunkte kennzeichnet, nach denen die ersten Gedanken des hl. Chrysostomus sich wohl richteten. Dem griechischen Text der Rede ist eine schöne ungarische Übersetzung beigegeben. Gute Anmerkungen und eine Analyse führen in tieferes sachliches und formelles Verständnis ein. Auch dieses Büchlein ist dem Heiligen zum 1500. Jahresgedächtnis seines glorreichen Todes gewidmet.

Innsbruck. M. Gatterer S. J.

Pseudo-Chrysostomus: Die Homilie des Antiochus von Ptolemais über die Erschaffung der Seele Adams und über das Leiden Christi. Von den Homilien des Bischofs Antiochus von Ptolemais, der an der Absetzung des hl. Chrysostomus in hervorragender Weise beteiligt war, sind nach bisheriger Kenntnis nur wenige, zerstreut überlieferte Fragmente auf uns gekommen; vgl. Fabricius-Harles, Bibl. gr. X 499.

Eines dieser Fragmente steht bei Leontius von Byzanz, Rerum sacrarum liber secundus, Migne PG. 86 II 2044, unter dem Lemma Ἀντιόχου Πτολεμαΐδος ἐκ τοῦ εἰς τὸν Ἀδὰμ λόγου: Τὰ μὲν ἄλλα τετράποδα — ὡς συνεργὸς τοῦ θεοῦ.

Die hier zitierte Homilie des Antiochus von Ptolemais ist noch vorhanden und läßt sich mit Hilfe des von Leontius von Byzanz daraus mitgeteilten Fragmentes mit Sicherheit verifizieren; sie ist jedoch weder bei Migne noch in der Maurinerausgabe abgedruckt, steht aber

in der Ausgabe von Savile V 648—653 unter dem Namen des Chrysostomus und führt hier den Titel: Εἰς τὸ· Πῶς ὁ Ἀδὰμ ἔλαβε τὴν ψυχὴν καὶ περὶ τοῦ πάθους τοῦ Χριστοῦ. Eingangsworte: Καλοὶ τῆς ὑπομονῆς οἱ πόνοι. Das von Leontius von Byzanz zitierte Fragment steht in dieser Predigt V 649, 22 Ἔπειτα μὲν τετράποδα — 34 ὡς συνεργὸς οὖσα τοῦ θεοῦ.

Auch in der Johannes-Katene des B. Corderius (Antverpiae 1630) 444—445 steht ein Fragment unter dem Lemma Ἀντιόχου Πτολεμαΐδος, aber ohne genauere Angabe der Quelle: Ὁ δὲ Ἰησοῦς βουλόμενος — ἀποκλείσῃ τοῦ παραδείσου. Auch dieses Fragment ist derselben Homilie des Antiochus von Ptolemais über die Erschaffung der Seele Adams und über das Leiden Christi entnommen und steht bei Savile V 652, 7 ὁ σωτὴρ βουλόμενος — 11 τὴν πλευρὰν τῷ στρατιώτῃ 37 Διὰ τί δέ, ἀδελφοί — 653, 2 ἀποκλείσῃ τῆς παραδείσου.

Daß die eine oder die andere Homilie des Antiochus von Ptolemais gleich denen vieler andrer Autoren unter dem Namen des hl. Chrysostomus geht, kann umso weniger überraschen, als der genannte Antiochus nach dem Zeugnis der Kirchengeschichte des Sozomenus (VIII 10) gleichfalls den Beinamen Χρυσόστομος führte und daher auch eine unbeabsichtigte Verwechslung der beiden Χρυσόστομοι möglich war. Wohl reicht Antiochus, insoweit sich aus dieser einen Homilie ein Urteil bilden läßt, als geistlicher Redner keineswegs an den heiligen Erzbischof Johannes von Konstantinopel hinan; immerhin aber ist seine einzige uns bisher bekannte Homilie lesenswert und es ist schwer einzusehen, warum Montfaucon unter den vielen Spuria gerade diese Predigt nicht aus Savile herübergenommen hat. Der Inhalt der Predigt möge hier in kurzen Worten skizziert werden:

Heute ist der Tag der Erschaffung Adams und seiner Neuerschaffung durch Christi Tod. Die übrigen Geschöpfe hat Gott erschaffen durch die Macht seines Wortes, den Menschen hat er mit eigener Hand gebildet aus dem Staube der Erde. Die Tierseele erschuf Gott zugleich mit dem Tierleibe, weil mit dem Tode des Tieres seine Seele und sein Leib zugleich zugrunde gehen. Der Menschenleib wurde vorerst ohne die Seele gebildet, in dem Zustande des Todes, in den der Leib dereinst zurücksinken sollte. Die Seele wurde nicht vor dem Leibe erschaffen, damit sie sich nicht rühmen könne, bei der Erschaffung des Leibes zugesehen und mitgewirkt zu haben[1]); erst nachdem der Leib gebildet

[1]) Vgl. das Fragment bei Leontius von Byzanz, PG. 86 II 2044.

worden war, wurde ihm die Seele eingehaucht. Die Seele war aber nicht der Hauch Gottes selbst und war nicht aus Gottes Wesenheit[1]). Denn der Hauch Gottes ist der Heilige Geist; und der Heilige Geist hat samt dem Vater und dem Sohne die Menschenseele erschaffen, sowie wir auch in der Taufe neuerschaffen worden sind durch den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist.

Aus Adam bildete Gott das Weib, aus dem ersten Menschen den zweiten Menschen; und von dem ersten Menschenpaare stammt die gesamte Menschheit ab. Adam und Eva sind ungezeugt und ungeboren; Kain ist gezeugt und geboren worden; und doch sind diese drei Personen von gleicher Wesenheit. Und wenn in der heiligsten Dreifaltigkeit der Vater ungezeugt ist, der Sohn gezeugt, so sind doch beide wesenseins.

Aus der Seite Adams ist geworden das Weib, die Ursache der Übertretung; aus der Seite Adams stammt die Wunde der Menschheit, aus der Seite Jesu die Gesundung der Welt. Aber warum hat der gekreuzigte Heiland seine Seite dem Lanzenstiche dargeboten? Damit am Kreuze die ganze Schuld Adams ihr Ende finde. Gott hatte an die Paradiesespforte ein feuriges Schwert gestellt; dieses geistige, feurige Schwert durcheilte ruhelos kreisend die ganze Welt — denn nach dem Sprüchworte hält der sich drehende Kreisel nicht inne im Laufe, bis er irgendwo anstößt — und kein Mensch konnte dem kreisenden geistigen Schwerte widerstehen, bis es sich samt der Lanze in die Seite Jesu versenkte und dort zur Ruhe kam. Der Heiland hat das geistige Schwert in seine Seitenwunde geborgen und alsogleich stand die Paradiesespforte wieder offen und keinem Menschen war fürder der Eingang verwehrt[2]). Aus der Seitenwunde Jesu ist die Arznei für die Wunde der Menschheit geträufelt. Danken wir dem Herrn, daß wir nach dem Verluste des Paradieses zum Himmelreich berufen sind — durch die Gnade unsers Herrn Jesu Christi, dem Ehre sei von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.

Salzburg. S. Haidacher.

Pseudo-Chrysostomus: Die Homilie über Mt. 21, 23 von Severian von Gabala, Maurinerausgabe VI 417—434 Εἰς τὸ ῥητὸν τὸ λέγον· Ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιεῖς; Incipit: Ἀρχὴ σωτηρίας ἀνθρώπων ὁ τοῦ θεοῦ φόβος. Daß diese Homilie dem hl. Chry-

[1]) Vgl. Chrysostomus, 13. Homilie zur Genesis, Maurinerausgabe IV 100—101.

[2]) Vgl. Corderius, Johanneskatene 444—445.

sostomus nicht zugeeignet werden darf, ist von den Maurinern mit Recht betont worden und allgemein zugestanden. Tillemont möchte sie am ehesten dem Bischof Severian von Gabala zuweisen, weil an dem Schlusse der Predigt von dem während des Vortrages anwesenden ‚gemeinsamen Vater' die Rede sei, was sich auf die Zeit deuten lasse, wo Severian in Konstantinopel geweilt und in Gegenwart des hl. Chrysostomus gepredigt habe. Doch dieser Grund beweist die Autorschaft Severians keineswegs und wurde von den Maurinern billiger Weise nicht beachtet; denn es konnte oftmals und an vielen Orten zutreffen, daß ein Priester oder ein zugereister Bischof vor dem ‚gemeinsamen Vater', das heißt, vor dem Diözesanbischof oder dem Metropoliten, eine Predigt hielt. So galt dann die Homilie bisher, soweit ich sehe, als herrenloses Gut.

Und doch gehört die Homilie sicher dem Bischof Severian von Gabala an. Sie wird ihm in zwei längeren Zitaten der Parallela Rupefucaldina ausdrücklich zugeeignet, wenn auch unter dem Titel Ἐκ τοῦ περὶ αἱρετικῶν und Ἐκ τοῦ κατὰ τῶν αἱρετικῶν, was die Verifikation der beiden Parallela-Zitate und die Auffindung ihrer Quelle bei Pseudo-Chrysostomus erschwert haben mag. Da die Homilie nicht bloß Mt. 21, 23 erklärt, sondern auch gegen Juden und Häretiker polemisiert, so wird ihr vollständiger Titel ursprünglich etwa gelautet haben: Εἰς τὸ ῥητὸν τὸ λέγον· Ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ κτέ καὶ κατὰ Ἰουδαίων καὶ περὶ τῶν αἱρετικῶν. Wenn ich mich nicht täusche, wird diese Homilie unter dem gekürzten Titel Κατὰ Ἰουδαίων auch in der Topographia christiana des Kosmas Indikopleustes wenigstens andeutungsweise erwähnt. Auch das Maximus-Florilegium enthält ein Zitat aus dieser Homilie unter dem Lemma Σευηριανοῦ, ohne nähere Angabe der Quelle.

Durch diese Wahrnehmungen ist die Urheberschaft Severians von Gabala für die in Rede stehende Homilie sichergestellt. Wohl genügen die Lemmata der Florilegienzitate nicht in jedem Falle zur Entscheidung von Echtheitsfragen, besonders wenn es sich um den berühmten Namen des hl. Chrysostomus handelt, dem auch in den Florilegien zuweilen unechte Schriften zugesprochen werden. Handelt es sich aber in den Florilegienzitaten um einen nicht allzu berühmten Namen, wie Severian von Gabala, so besteht von vornherein die Vermutung für die Richtigkeit des im Florilegienzitate verbürgten Autornamens; und werden derlei Quellenangaben übereinstimmend von verschiedenen Seiten gemacht, wie im vorliegenden Falle, so erlangen sie den Wert zuverlässiger Zeugnisse.

Außerdem wird die Urheberschaft Severians für die Homilie über Mt. 21, 23 durch deren eherne und rauhe Beredsamkeit, die sich auch in andern Predigten des Bischofs von Gabala kundgibt, vollkommen bestätigt.

Die Parallela Rupefucaldina enthalten folgende Zitate aus der Homilie Severians über Mt. 21, 23, wozu ich die Fundorte nach der Chrysostomusausgabe der Mauriner anführe:

PG 96, 480 B Σευηριανοῦ ἐπισκόπου Γαβάλων, ἐκ τοῦ περὶ αἱρετικῶν. Ἀρχὴ σωτηρίας — εὐσεβείας ἐκβάλλεται
= VI 417 A Ἀρχὴ σωτηρίας — εὐσεβείας ἐκβάλλεται
PG 96, 533 D Σευηριανοῦ ἐπισκόπου Γαβάλων, ἐκ τοῦ κατὰ τῶν αἱρετικῶν. Οὐχ ὁ παντὶ πιστεύων — 536 D δημιουργοῦ καὶ προνοητοῦ
= VI 427 C Οὐ γὰρ ὁ παντὶ πιστεύων — D ὅλον τῆς σωτηρίας
420 E Ὅρα μοι τὰ σκολιὰ — 421 B ἐδιδάχθην πολυπραγμονεῖν
421 D Ἀλλ' ὅρα, τί φησιν — εἶναι τὴν εὐσέβειαν
421 E Ἀπάγγειλόν μοι — 422 A τῶν ζητουμένων
422 B Ἀλλ' ὅταν περὶ ταῦτα — C πίστεως ἐπανέλθωμεν
423 A Οὐδεὶς ὄφεται — τὴν ἀθάνατον φύσιν.

Die dem hl. Maximus Konfessor zugeschriebenen Loci communes enthalten ebenfalls die Eingangssätze der Homilie über Mt. 21, 23:

PG 91, 864 B Σευηριανοῦ. — Ἀρχὴ σωτηρίας — ἔχει τὸν νόμον.
= VI 417 A Ἀρχὴ σωτηρίας — ἔχει τὸν νόμον.

Eine Stelle der Homilie ist nicht ohne Bedeutung für die Geschichte des Kanons, näherhin für die Geschichte der noch im 4. Jahrhundert in einigen Kirchen des syrischen Orients geführten Kontroverse über die Kanonizität des zweiten und dritten Johannesbriefes; die Stelle lautet, VI 430 AB: Αὐτὸς ἐκεῖνος ὁ κῆρυξ (Ἰωάννης), ὁ ταῦτα κηρύξας, αὐτὸς ἐν τῇ ἐπιστολῇ τῇ ἑαυτοῦ γράφων· τῶν δὲ ἐκκλησιαζομένων, οὐ τῶν ἀποκρύφων μὲν ἡ πρώτη ἐπιστολή· τὴν γὰρ δευτέραν καὶ τρίτην οἱ πατέρες ἀποκανονίζουσι. Τὴν μέντοι πρώτην ἐπιστολὴν ἅπαντες εἶναι Ἰωάννου συμφώνως ἀπεφήναντο.

Kosmas Indikopleustes hat sicherlich diese Stelle im Auge, wenn er in dem VII. Buche seiner Topographia christiana über die katholischen Briefe, zwar etwas ungenau, schreibt, Migne PG. 88, 373 A: Ὁμοίως καὶ Σευηριανὸς ὁ Γαβάλων εἰς τὸν Κατὰ Ἰουδαίων λόγον (lies: ἐν τῷ Κατὰ Ἰουδαίων λόγῳ) αὐτὰς ἀπεκήρυξεν.

Daraus ist, wie schon Montfaucon in dem Monitum zur vorliegenden Homilie angedeutet hat, mit Bestimmtheit zu entnehmen, daß

die Homilie über Mt. 21, 23 nicht zu Konstantinopel in Gegenwart des hl. Chrysostomus gehalten worden ist, weil die Kirche der Reichshauptstadt mit der römischen Kirche an der Kanonizität des zweiten und dritten Johannesbriefes festhielt; wahrscheinlich hat also Severian von Gabala diese seine Rede in seinem Heimatland Syrien, vielleicht in Gegenwart seines Patriarchen in Antiochia gehalten, wo man sich zu jener Zeit noch nicht allgemein zu der richtigen Anschauung über die Kanonizität des zweiten und dritten Johannesbriefes durchgerungen hatte.

Salzburg. Sebastian Haidacher.

Zur Liberiusfrage. Viele Geschichtsforscher wie auch Theologen haben sich mit Liberius beschäftigt. Bald schon nach seinem Tode verbreiteten sich düstere Gerüchte, als habe er dem Drängen des Kaisers Constantius und den Schlichen der Arianer nachgegeben, die Sache des Athanasius im Stich gelassen, eine häretische Glaubensformel unterschrieben und so seine Rückkehr aus der langen Verbannung (taedio victus exsilii) erkauft. Man sprach von dem Fall des Liberius. Selbst im Abendlande fanden diese oder ähnliche Gerüchte Glauben; sein Name schwand aus manchen Martyrologien, dafür fand der Gegenpapst Felix darin Aufnahme. Bis in das 18. Jahrh. hielt sich die Sage von diesem traurigen Fall des sonst im Kampf gegen die Arianer mutigen und entschiedenen Papstes; und wenn Stürme wider die Unfehlbarkeit des Papstes sich erhoben, mußte derselbe parabieren. Endlich beschäftigte sich eingehender mit dieser Frage Petrus Corgne, Kanonikus zu Soissons. Er veröffentlichte die Frucht seiner Studien in Dissertation critique et historique sur le pape Libère, dans laquelle on fait voir qu'il n'est jamais tombé, Paris 1726; 1736, worin er also nachweist, daß Liberius frei zu sprechen sei von jeder Schuld. Zu dem gleichen Resultat gelangt, der gelehrte Bollandist Stiltinck († 1762), der im 6. Bd. des Monats September der Acta SS. für Liberius eintritt. Diesen schließt sich der so staunenswert gelehrte Ant. Zaccaria († 1795) an, indem er die soeben genannte Abhandlung des P. Corgne ins Italienische übersetzte und in seine geschätzte Sammlung kirchengeschichtlicher Abhandlungen (II Ser. n. 32[a]) aufnahm. Auch im vorigen Jahrh. sind für diese Ansicht nicht geringe Gelehrte eingetreten, wie Prof. Palma († 1848), Prof. Cinti, beide in Rom, und Reinerding in Fulda († 1880). Aber allgemeinen Anklang hat sie nicht gefunden. Nachdem man so manche gefälschte Dokumente entdeckt, worauf die Anklage sich stützte, hat man

einen Mittelweg eingeschlagen, indem man Liberius von der Unterschrift einer wirklich häretischen Glaubensformel freispricht, aber einer doch nicht lobenswerten Nachgiebigkeit bezichtigt, da er ein von Semiarianern verfaßtes Glaubensbekenntnis unterschrieb, das noch katholisch gedeutet werden konnte, aber das Mißliche hatte, das vom Nicänum sanktionierte Losungswort homousion zu verschweigen. Somit ist der traurige Fall jenes hartgeprüften Papstes aus der Welt geschafft und von einer Einwendung gegen die Unfehlbarkeit des Papstes kann keine Rede mehr sein. Diese Lösung der Liberiusfrage, die doch noch eine Makel an diesem Papste haften läßt, befriedigt Fedele Savio S. J., Professor an der Gregorianischen Universität zu Rom nicht. Nochmals geht er an eine eingehende Prüfung dieser Frage in einer vor kurzem erschienenen Schrift: La Questione di Papa Liberio (Roma, Federico Pustet 1907, 218 S.), die den Nachweis seiner gänzlichen Unschuld zu geben beabsichtigt.

Er schickt der Untersuchung eine kurze Lebensgeschichte des Liberius voraus bis zum Zeitpunkt des vorgeblichen Falles. Diese spricht ganz zu seinen Gunsten. Der Verf. hält sich treu an die herrliche Grabschrift, die der berühmte Katakombenforscher de Rossi († 1894) entdeckt und in seinen Inscript. christ. urbis Romae II, 1, 83—86 (vergl. Bulletino d'Archeol. christ. 1883, S. 8—9) veröffentlicht und auf Liberius gedeutet hat. Hier wäre zu wünschen, daß der gelehrte Verfasser die Berechtigung dieser Deutung noch mehr begründet hätte. Er nimmt sie, gestützt auf die Gelehrsamkeit eines de Rossi, als selbstverständlich an, obwohl er wußte (s. S. 194 f.), daß hierin nicht allgemeine Übereinstimmung herrsche. Friedrich versteht sie von Johannes I., Mommsen sogar von dem Gegenpapst Felix II., Funk von Martin I. u. s. w. Savio behauptet zwar S. 194 f., die Beweise für die Deutung auf Liberius seien so stark, daß sie als evident bezeichnet werden können, doch wäre es gut gewesen, dieses gleich am Anfang zu bemerken, weil diese Inschrift für unsere Frage, wenn sie dem Liberius gilt, von hoher Bedeutung ist. Aus dem Bilde nun, das Savio von Liberius auf Grund zeitgenössischer Quellen entwirft, geht hervor, daß er mutig und entschieden eingestanden ist für den nicänischen Glauben und für Athanasius, und deswegen nicht wenig zu leiden hatte von Seite der Arianer, besonders vom Kaiser Constantius, der ihn in den fernen Osten in die Verbannung schickte. Nun soll er vom Kaiser nach Sirmium berufen, dessen Drängen nachgegeben haben und eine häretische oder wenigstens zweideutige Glaubensformel unterschrieben haben, die noch im katholischen Sinne verstanden werden konnte, in der aber das homousion preis-

gegeben wurde. Ist das wahr? Das erste verwerfen heutzutage ziemlich einmütig die Gelehrten, viele derselben halten aber wenigstens das zweite aufrecht. Worauf stützt sich diese Ansicht? Die vier Briefe des Liberius, die er nach seinem Falle geschrieben haben soll und die selbst in die dem h. Hilarius von Poitiers zugeschriebenen fragmenta ex op. historico Eingang gefunden, und worauf man sich ehemals zu berufen pflegte, werden jetzt so ziemlich allgemein für unecht gehalten. Ebenso verdächtig als die Briefe erscheinen auch die Anmerkungen und Zusätze des Fragmentisten. Also auf diese Quelle kann man sich nicht mehr berufen. Aber es bleiben noch andere sehr bedenkliche Zeugnisse übrig von unverdächtigen Zeugen. Athanasius und Hieronymus zeugen gegen Liberius. Savio bemüht sich auch deren Echtheit in Zweifel zu ziehen, sie fremder Hand zuzuschreiben, die sie nachträglich den Schriften jener Väter hinzugefügt oder diese wenigstens durch Auslassungen von Worten gefälscht habe. Doch werden seine Gründe nicht alle überzeugen, sie zeigen nur die Möglichkeit dieser Annahme. Vielleicht könnte man der Beweiskraft jener Zeugnisse eher durch die Annahme entgehen, daß jene Männer, die der Begebenheit fernstanden, getäuscht wurden durch Gerüchte, Verleumdungen, Lügen, die die Anomöer in Umlauf setzten. Bezeugt ja Sozomenus H. E. IV, 15 von ihnen: sparsis rumoribus divulgaverunt, Liberium quoque consubstantialis vocabulum condemnasse et Filium Patri dissimilem confiteri. Hat im Okzident die Verleumdung sich so lange festgehalten, so könnten auch andere im Orient getäuscht worden sein. Es frägt sich daher, ob hinreichende Beweise für die Unschuld des Liberius vorliegen, wodurch die Aussagen eines Athanasius und des Hieronymus abgeschwächt werden. Solche Beweise führt der Verf. an und sie sind nach unserer Ansicht gar nicht zu verachten. Solche entnimmt er aus dem Verhältnis des Papstes zur Synode von Rimini. Er wird nicht dazu berufen, was doch geschehen wäre, wenn er das getan hätte, was der Kaiser von jener Synode verlangte, um durch seinen Einfluß dieselben zu ähnlicher Nachgiebigkeit zu bestimmen. Ja, wie sein Nachfolger, der h. Damasus, berichtet (ep. 3 n. 1), hat er die Beschlüsse der Synode für nichtig erklärt (cassavit), was er kaum gewagt, wenn die Bischöfe seinem kurz vorher gegebenen Beispiel gefolgt wären. Er bestimmt die Bedingungen, unter welchen die zu Rimini gefallenen Bischöfe mit der Kirche ausgesöhnt werden könnten, er verlangt die unbedingte Annahme der nicänischen Entscheidungen. Dazu kommt das Stillschweigen sovieler zeitgenössischer Schriftsteller, eines Hilarius, eines Luzifer, der sonst mit den Entscheidungen

des Liberius hinsichtlich der gefallenen Bischöfe nicht einverstanden war, eines Phöbadius, Epiphanius, Sulpicius Severus, der doch den Fall des Hosius erwähnt, Socrates, der sich sogar semiarianischer Quellen hinsichtlich der Wirren jener Zeit bediente. Nicht ohne Bedeutung ist der glänzende Empfang, der dem Liberius nach seiner Rückkehr aus der Verbannung in Rom zuteil wurde. Dafür spricht die ehrenvolle Grabschrift, die ihm gesetzt worden, worin die Heiligkeit des Lebens, sein Starkmut in Verteidigung des nicänischen Glaubens, für den er soviel gelitten, daß er den Martyrern beigezählt werden kann, gepriesen wird. Daß Liberius ganz unverletzt aus den Kampf hervorgegangen ist, bezeugt auch die Verehrung, die ihm als Heiligen nach seinem Tode erwiesen wurde, die Achtung, mit der seine unmittelbaren Nachfolger Damasus, Siricius und Anastasius von ihm sprechen. Ambrosius nennt ihn 11 Jahre nach seinem Tode heilig und mit berechtigter Freude gibt er uns in seinem Buche de virginibus III, 1 (Migne Patrol. lat. XVI, 219) die Rede b. memoriae Liberii, die er bei Einkleidung seiner Schwester im J. 352 oder 353 gehalten hat. Sein Name fand Eingang selbst in den griechischen und koptischen Festkalender (S. Rilles Kalendarium utriusque Ecclesiae I, 26a; II, 647.). Alle diese Umstände, wenn sie auch die gänzliche Unschuld des Liberius nicht zu voller Gewißheit bringen, machen sie doch sehr wahrscheinlich. So haben wir einen neuen Beweis, daß gründliches Studium der katholischen Sache gar nicht schadet, sondern eher nützt. Der durch Jahrhunderte verleumdete Papst Liberius kommt endlich zu wohlverdienter Ehrung und die Berufung auf seinen Fall wird hoffentlich aus wissenschaftlichen Büchern gänzlich verschwinden. Wir danken dem gelehrten Verfasser für seine fleißige Arbeit und hoffen, daß er bald wieder einen der noch dunkeln Punkte der Kirchengeschichte durch eine ähnliche Studie aufhellte.

Innsbruck. H. Hurter S. J.

Zum fünfzigjährigen Jubiläum der Mutter-Gottes-Erscheinungen in Lourdes. Mit Dekret vom 13. November 1907 hat der hl. Vater Pius X. das von mehreren Diözesen und religiösen Familien schon seit Jahren gefeierte Fest der Erscheinungen in Lourdes entsprechend den Bitten vieler Kardinäle und Bischöfe aus den verschiedensten Teilen des Erdkreises auf die ganze Kirche ausgedehnt und angeordnet, daß es vom Jahre 1908 an jährlich am 11. Februar sub

ritu duplicis majoris gefeiert werde[1]). Damit hat der hl. Stuhl wieder mit Nachdruck auf eine Reihe von außerordentlichen Ereignissen hingewiesen, die, wenn ihr historischer und übernatürlicher Charakter wissenschaftlich über allen vernünftigen Zweifel erhoben werden kann, auch von Seiten der theologischen resp. apologetischen Wissenschaft alle Beachtung verdienen. Denn für diesen Fall bilden sie eine der merkwürdigsten Erscheinungen der Kirchengeschichte und haben in drei- oder vierfacher Beziehung eine ganz hervorragende Bedeutung: Erstens sind sie dann eine wunderbare und göttliche Bezeugung des Dogmas der unbefleckten Empfängnis; sie sind zweitens infolge dessen auch eine Bekräftigung der Auktorität dessen, der dieses Dogma definiert hat, der Unfehlbarkeit des römischen Papstes; drittens bieten sie eine glänzende Widerlegung des Materialismus und Rationalismus, da in denselben das Geistige und Übernatürliche, welches eine ungläubige Wissenschaft aus dem Weltall eliminiert zu haben glaubte, mit unwiderstehlicher Gewalt sich aufdrängt und sozusagen greifbar im Angesicht der ganzen modernen Welt erscheint. Viertens endlich sind sie dann eine wunderbare Bestätigung, ein göttliches Zeugnis für die Wahrheit der katholischen Kirche, und bilden ein hervorragendes Kapitel der demonstratio christiana und catholica.

Es ist also eine berechtigte, theologisch und apologetisch bedeutungsvolle Frage: Sind die Ereignisse von Lourdes historisch gewiß, sind sie übernatürlich? Die Frage ist nicht eigentlich dogmatisch, jedenfalls betrifft sie nicht ein Objekt des Glaubens; denn Gegenstand des Glaubens können nur geoffenbarte Wahrheiten sein. Die Frage ist also vom rein historischen und philosophischen Standpunkt aus zu lösen. Von diesem Standpunkt aus kann aber die Frage bei genauer Kenntnis der Sache, bei ruhiger und eingehender Überlegung nur mit einem entschiedenen Ja beantwortet werden. Der eingehende Beweis für diese Behauptung kann hier nicht geführt werden; es soll nur auf ein neueres, im besten Sinne des Wortes wissenschaftliches Werk hingewiesen werden, in welchem jener Beweis so eingehend, gründlich und vollständig erbracht wird, daß sich jeder ruhig, besonnen und vorurteilslos denkende Leser ergeben und überzeugt werden muß. Ich meine Bertrin's vor einigen Jahren erschienene, rasch bekannt gewordene und weitverbreitete kritische Geschichte der Ereignisse von Lourdes[2]). Das Werk ist wohl das beste über den

[1]) In der letzten Zeile der vorhergehenden Seite soll es heißen: ‚vom Jahre 1909 an' . . .

[2]) G. Bertrin Professeur á l'institut catholique de Paris, Hi-

Gegenstand: es ist sichtlich nach eingehendem Studium, mit voller Sachkenntnis, mit historischer Genauigkeit und Kritik, mit philosophischer Gründlichkeit geschrieben. Einen Einblick in die Ausführungen des Verfassers und insbesondere in seine genaue überzeugende Beweisführung mögen die folgenden Andeutungen geben:

Im 1. Kapitel des 1. Teiles wird in ruhiger, kritischer, objektiver Weise die Geschichte der Erscheinungen gegeben. Das 2. Kapitel bietet den durchschlagenden Beweis für die Objektivität und Realität der Erscheinungen, indem es zwei Sätze erhärtet: erstens Bernadette war keine Betrügerin; zweitens ihre Erscheinungen waren keine Halluzinationen. In der Tat die Eigenschaften, der Charakter, die Individualität des Mädchens und zudem alle Umstände waren derartig, daß Betrug und Halluzination mit voller Klarheit und Gewißheit ausgeschlossen erscheinen. Alle, auch die ausgesprochensten Gegner, die sich die Mühe nahmen, Bernadette insbesondere bei den Erscheinungen zu beobachten, mußten sich der Evidenz der Tatsachen ergeben.

Im 3. Kapitel wird zuerst die Stellung, welche die kirchlichen Behörden zu den Ereignissen von Lourdes einnahmen, eingehend dargelegt. Dieselbe war die eines langen Zögerns und Widerstrebens, der äußersten Zurückhaltung und Umsicht, und schließlich der genauesten und peinlichsten Untersuchung. Resultat: Auch sie mußten sich vor der Evidenz der Tatsachen beugen. Es folgt zweitens in demselben Kapitel die Darstellung der religiösen Bewegung, die von Lourdes ausging. Nur ein Moment aus dieser Bewegung soll hier hervorgehoben werden: die Ereignisse von Lourdes gaben Veranlassuug zu den heldenmütigsten Tugendübungen. Es haben sich z. B. Verbände aus den vornehmsten Herren und Damen, Jünglingen und Jungfrauen gebildet, die bei den großen Pilgerzügen den armen Kranken wie barmherzige Schwestern ihre Dienste weihen und bis zur Erschöpfung sich für sie opfern. Lourdes ist deshalb auch in dieser Beziehung, wie der Verfasser sagt, zu einer Hochschule der Religion, der Liebe und des Glaubens geworden.

---

stoire critique des événements de Lourdes. Apparitions et Guérisons. Paris, Lecoffre. Das Werk erschien im Jahre 1904 und erlebte bis jetzt 15 Auflagen. In jüngster Zeit ist eine deutsche Bearbeitung von Prof. Dr. Cron bei Le Roux in Straßburg erschienen. Von dieser Übersetzung liegt schon die 3. Auflage vor. Vom wissenschaftlichen Standpunkt ist die französische Ausgabe vorzuziehen, weil in der deutschen Bearbeitung mehrere Dokumente und statistische Belege von Bedeutung ausgelassen worden sind. Ich benütze bei diesem Berichte die 8. französische Auflage vom Jahre 1906.

Der ganze 2. Teil des Buches beschäftigt sich mit den Heilungen, die in ungewöhnlicher Anzahl in Lourdes geschehen sind oder mit L. im Zusammenhange stehen. Das 1. Kapitel handelt über diese Heilungen im allgemeinen und ihren übernatürlichen Charakter im besonderen. Erstens: die Tatsache der außerordentlichen Heilungen wird nicht mehr bestritten; sie ist allgemein anerkannt: dieselben werden auf die genaueste Weise konstatiert, insbesondere durch die Zeugnisse der Ärzte, welche die geheilten Kranken in ihrer Krankheit behandelten und durch das 1882 errichtete ärztliche Konstatierungsbureau. Jeder Arzt hat da freien Zutritt, nicht bloß die Mitglieder des Komitees; jeder kann in voller Freiheit und Unabhängigkeit die vorgelegten Fälle studieren und sich sein Urteil über dieselben bilden. In 15 Jahren machten 2712 Ärzte von dieser Bevollmächtigung Gebrauch, an manchen Tagen über 60, nicht bloß Katholiken, sondern Protestanten, Juden, Ungläubige. — Die Zahl der außerordentlichen Heilungen beträgt Tausende und Tausende; Krankheiten jeder Art, Menschen jeden Alters, beider Geschlechter, jeden Charakters, sozusagen jeden Standes wurden geheilt; nicht bloß Frauen und Jungfrauen, sondern auch Knaben, Jünglinge, Männer. Das Konstatierungsbureau registrierte jährlich über 200 Heilungen und nahm genauen Akt davon. Nicht der 12. Teil derselben bezieht sich auf Nervenkrankheiten. Tuberkulose, Krebs, schwere Wunden, Blindheit, Taubstummheit, Krüppelhaftigkeit, zerschmetterte Glieder und zerstörte Lebensorgane wurden plötzlich in einem Augenblick geheilt.

Es folgt zweitens die Erklärung der außerordentlichen Heilungen. Jede natürliche Erklärung, sei es aus den chemischen Eigenschaften des Wassers, sei es aus unbekannten Naturkräften, sei es aus Suggestion, versagt vollständig. Der Verfasser beweist das in durchaus wissenschaftlicher, durchschlagender Weise. Das Wasser ist einerseits nicht therapeutisch; und andererseits geschehen die Heilungen nicht bloß durch Anwendung des Wassers, sondern auch auf andere vielfältige Weise. Ferner sieht jeder sofort ein, daß bei Besinnungslosen, bei Kindern, bei Hoffnungslosen, bei Ungläubigen von einer Heilung durch Suggestion nicht die Rede sein kann. Es ist auch für jeden klar, daß durch Suggestion kein Knochenbruch, überhaupt keine durch äußere Ursachen bewirkte Verletzung oder organische Krankheit in einem Augenblick geheilt werden kann. Es besteht überhaupt eine ganz wesentliche Verschiedenheit, ja ein voller Gegensatz zwischen den Wundern von Lourdes und den Wirkungen der Suggestion. Endlich können die Heilungen nicht unbekannten Naturkräften oder Naturgesetzen zugeschrieben werden; denn diese Heilungen

stehen im Gegensatz zu Naturgesetzen; zwischen verschiedenen Naturgesetzen kann aber ein Gegensatz nicht obwalten; und zudem und insbesondere wirken Naturgesetze und natürliche Kräfte unter bestimmten Bedingungen und ganz regelmäßig; davon aber findet sich bei den Heilungen von Lourdes auch nicht eine Spur.

An dritter Stelle wird die Stellung der Ärzte zu den Wundern von Lourdes erörtert: ein äußerst interessanter Abschnitt; es ist ein köstlicher Beitrag zum Thema der voraussetzungslosen Wissenschaft. Die Lage der gläubigen Ärzte ist von vorneherein viel vorteilhafter, als die der Ungläubigen und Freidenker. Der katholische Arzt kann jedes einzelne Faktum ruhig, unabhängig, unparteiisch prüfen und nach bester Überzeugung ohne Beeinflussung seine Entscheidung treffen: das ist Voraussetzungslosigkeit. Anders ist die Lage der Ungläubigen: Ihre philosophischen und religiösen Anschauungen, d. i. Voraussetzungen, verbieten ihnen, irgend ein Wunder zu entdecken oder anzuerkennen. So kommt es, daß die meisten den außerordentlichen Tatsachen gar nicht näher treten. Andere bekunden ihre mala fides, indem sie bei Ausstellung von ärztlichen Zeugnissen nicht aufrichtig vorgehen; der Verfasser bietet ein interessantes Beispiel: Eine Person wurde in L. plötzlich und vollständig von Lungenschwindsucht geheilt. Ihr Arzt hatte ihr vorher das Zeugnis ausgestellt, daß sie eben lungenschwindsüchtig sei; ebenso andere Ärzte; auf telegraphische Anfrage der Ärzte von Lourdes nach der Heilung gab er dieselbe unzweideutige Antwort; er wußte noch nichts von der inzwischen plötzlich eingetretenen Heilung. Als aber die geheilte Person nach ihrer Rückkehr denselben Arzt um eine ärztliche Bestätigung ihrer vollständigen Heilung ersuchte, stellte er ihr zwar ein ärztliches Zeugnis über ihre Heilung aus; aber statt Lungenschwindsucht schrieb er jetzt einfach: Katarrh. Wiederum andere sprechen sich bezüglich der außerordentlichen Heilungen nur in vagen Worten aus und suchen sich nicht zu kompromittieren; sie sagen weder ‚ja' noch ‚nein', damit sie eben weder so noch so gesagt haben. Andere aber, ehrliche Forscher, ließen sich durch die Evidenz der Tatsachen überwinden und wurden gläubig. Und im allgemeinen gibt es immerhin eine große Anzahl Ärzte, die sich nach genauester Untersuchung und bei voller Kenntnis der Tatsachen und Umstände für den übernatürlichen Charakter vieler Heilungen ausgesprochen haben. Es liegen über 140 solcher schriftlichen Erklärungen von mehr als 100 Ärzten vor. Der Verfasser reproduziert eine ganze Anzahl derselben. Ich erwähne nur eines. Dr. Bergez, Professor von Montpellier, hatte 25 Jahre hindurch mit Genauigkeit und Sorgfalt

die Ereignisse von Lourdes beobachtet und studiert. Am Abende seines Lebens faßte er seine Beobachtungen und seine Überzeugung in einer Erklärung zusammen, die er mit folgenden Worten schloß: ‚Die Ernte war reich, großartig und von langer Dauer. Sie dauert noch; es ist das Wunder in Permanenz'.

Im 2. Kapitel des 2. Teiles berichtet Bertrin eingehend über acht konkrete Fälle wunderbarer Heilungen. Der 3. Teil des Werkes enthält statistische Belege, ärztliche Zeugnisse und andere Dokumente und verschiedene Ergänzungen. Hochinteressant ist die Statistik der verschiedenen Krankenheilungen; Krankheiten von mehr als 200 verschiedenen Arten wurden geheilt.

Das ist der Grundriß des schönen Bildes, welches das Buch von Bertrin über Lourdes bietet; es ist zuverlässig; denn das Buch ist ein wissenschaftliches, gründliches, überzeugendes Werk. Der Verfasser hat ein ruhiges, gesundes, nüchternes Urteil; er ist philosophisch und theologisch gebildet; er hat auch auf dem Gebiete der medizinischen Wissenschaft umfassende Kenntnisse.

Lourdes erscheint demnach als ein glänzendes Wahrzeichen der Macht, Weisheit und Barmherzigkeit Gottes; es ist die nicht abweisbare Bestätigung des Kultus der unbefleckten Gottesmutter; es ist endlich ein herrlicher Beweis, ein offenbares Zeugnis Gottes für die Wahrheit und Göttlichkeit der katholischen Kirche.

Innsbruck. Josef Müller S. J.

Apologetische Moral-Schriften. Die religionsfeindliche Philosophie hat seit den ersten Dezennien des vorigen Jahrhunderts mit großer Vorliebe ethische Probleme behandelt und wendet ihnen auch jetzt noch besondere Aufmerksamkeit zu. Zwei Hauptpunkte glaubte sie der katholischen Moral gegenüber beweisen zu können: die Sittlichkeit in ihrem vollen Umfange, d. h. das sittliche Bewußtsein und die sittliche Pflicht lassen sich wissenschaftlich erklären und begründen ohne Beziehung auf Gott; das Sittengesetz läßt sich im Leben verwirklichen ohne göttliche Gnade und darum ohne Gnadenvermittlung durch die Kirche. Mit den Darlegungen der neuen ethischen Systeme verbanden deren Erfinder eine, wie sie meinten, vernichtende Kritik der bisherigen Sittlichkeitstheorie. Weil dadurch die katholische Moral in ihren Grundlagen getroffen war, erhoben sich die christlichen Ethiker, wenn auch etwas später, als manche wünschten, zu einer energischen Gegenwehr. Es entstanden

eine Reihe ganz vorzüglicher apologetischer Schriften, welche die katholische Moral auf der ganzen Linie verteidigten und ihre unleugbaren Vorzüge ins klarste Licht stellten. Gruber, Gutberlet, Dibio, Cathrein, Mausbach, Adloff, ganz besonders aber Schneider durch sein klassisches Werk: „Göttliche Weltordnung und religionslose Sittlichkeit" haben sich um die katholische Moral bleibende Verdienste erworben. In jüngster Zeit sind wieder einige Schriften erschienen, welche demselben Zwecke dienen.

1. Die „Jenseitsmoral" im Kampfe um ihre Grundlagen von Dr. Philipp Kneib, Professor der Theologie in Mainz[1]). Freiburg, Herder. 1906. VIII. 282 S.

Vier Punkte, die der katholischen Moral von den Gegnern zum Vorwurf gemacht werden, nimmt sich das Werk zum Gegenstande der Behandlung: die Erklärung und Begründung der Sittlichkeit aus Gott; die Richtung des sittlichen Strebens auf das Jenseits; die Erkenntnis der Sittenlehren aus den Quellen der Offenbarung und die religiösen Motive des sittlichen Handelns; — vier Punkte, mit welchen viele andere Fragen, die zugleich zu erörtern waren, in Verbindung stehen, wie Gebot und Rat, schwere und leichte Sünde, absolute Erhabenheit der Sittenlehre Jesu u. s. w. Die Vorzüge der Kneibschen Apologie treten überall wohltuend hervor. Zunächst läßt der V. den Gegner ausgiebig zu Wort kommen. Man erhält ein vollständiges Bild seiner Lehre aus seinen eigenen Worten. Die Widerlegung wird in ruhiger, sachlicher Weise geführt; sie ist kurz, scharf, schlagend. Überall tritt ein nüchterner, ungetrübter Blick in Beurteilung der Zeit und ihrer Erscheinungen, der ebenso weit von düsterem Pessimismus, wie von leichtfertigem Optimismus entfernt ist, anmutend zu Tage. — In Fragen, die unter den katholischen Ethikern Gegenstand der Kontroverse sind, entscheidet er sich in der Regel nicht für eine bestimmte Ansicht; es war das für seinen Zweck auch nicht notwendig. Das übernatürliche Ziel des Menschen im Jenseits besteht in einer direkten Vereinigung mit Gott, es muß deshalb auch das Mittel, der Weg zum Ziele im Diesseits, den Menschen direkt und unmittelbar mit Gott in Verbindung setzen. Ist dieser Zweck nicht durch die theologischen Tugenden schon genügend erreicht? Ist es notwendig, daß es auch durch die Motive der moralischen Tugenden geschehe?

---

[1]) Gegenwärtig in Würzburg.

2. Katholische Kirche und sittliche Persönlichkeit von Dr. Franz Sawicki, Professor am Klerikalseminar in Pelplin. Köln, Bachem. 1907. 116 S.

Die modernen Ethiker stimmen darin überein, daß sie den Wert der sittlichen Persönlichkeit hochhalten und diese als das größte Gut der Menschheit preisen; sie stimmen aber auch darin überein, daß sie das Christentum und die Kirche auf das schärfste tadeln, als hätten sie die Persönlichkeit nicht nur verkümmern lassen, sondern geradezu vernichtet. Es ist darum mit Anerkennung und Dank zu begrüßen, daß S. alle Klagen der Gegner über diesen Punkt gesammelt, im Zusammenhang vorgelegt und gründlich zurückgewiesen hat. Wurde in einer früheren apologetischen Studie (Wert und Würde der Persönlichkeit im Christentum. Erste Vereinsschrift der Görresgesellschaft für 1906) das Christentum als die Bildungschule der Persönlichkeit geschildert, so wird in der gegenwärtigen die Bedeutung der Kirche für die sittliche Persönlichkeit nachgewiesen. Durch ihre Lehre und durch ihre Gnadenmittel fördert sie die höchste Entfaltung der sittlichen Persönlichkeit und trachtet, so viel an ihr ist, in ihren Kindern das vollkommenste sittliche Ideal zu verwirklichen. Die gegen die Kirche erhobenen Vorwürfe, als fordere sie das Opfer der sittlichen Persönlichkeit und unterdrücke die persönliche Freiheit, beruhen auf Mißverständnissen und Unkenntnis der kirchlichen Lehren. Viele Gedanken dieser Schrift decken sich mit den Ausführungen der vorhergehenden, wie auch die Vorwürfe der Gegner immer dieselben sind; aber sie erscheinen hier in neuem Lichte, weil die Gegner von einer anderen Seite bekämpft werden. Die sorgfältig gearbeitete Schrift verdient gelesen und studiert zu werden. — Die Sakramente sind nicht werkzeugliche Ursachen (S. 98), sondern eigentliche Wirkursachen; in welcher Weise sie als Wirkursachen sich betätigen, ist kontrovers. Bedauerlich sind die Auslassungen über den Probabilismus (S. 91 f.). Die Gedanken sind weder historisch noch wissenschaftlich richtig; aber selbst wenn sie für richtig gehalten wurden, mußten sie in einer apologetischen Schrift anders ausgedrückt werden. Vom Standpunkte des Verfassers läßt sich das geschichtlich gegebene Verhalten der Kirche nicht rechtfertigen.

3. Das Ideal der katholischen Sittlichkeit. Eine apologetische Moral-Studie von Dr. Bernhard Strehler, Präfekt in Neiße. Breslau, Aderholz. 1907. 82 S.

Die Sittlichkeit, objektiv betrachtet als Sittlichkeitsnorm, stammt von Gott. Sie hat ihren tiefsten Grund in der durch Gottes Weisheit

und Liebe veranlagten Menschennatur, sie hat ihren Ausdruck gefunden in dem durch die göttliche Offenbarung vermittelten Gesetze, dem Dekalog, und hat ihren verpflichtenden Charakter vom liebevollen Schöpfungswillen Gottes — sie ist theonom. Eine Reihe von Vorwürfen, welche von der ungläubigen Ethik gegen die katholische Sittlichkeit erhoben werden, sind durch die einfache Darstellung des theonomen Charakters der katholischen Sittlichkeit entwertet. — Die Sittlichkeit, subjektiv betrachtet, ist Leben. Die Sittlichkeitsnormen müssen im Leben des einzelnen sich darstellen und auswirken zu einer vollkommenen sittlichen Persönlichkeit, sie können den Menschen zu vollendeter Heiligkeit führen. Des sittlichen Lebens Mittelpunkt und Ziel ist Gott. Die katholische Sittlichkeit ist, wie der V. sich ausdrückt, theozentrisch. Die übernatürliche Gnadenhilfe, deren der Mensch bedarf, um seiner sittlichen Aufgabe gerecht zu werden, vermittelt ihm die Kirche. Da bietet sich Gelegenheit eine Reihe von Vorurteilen und falschen Auffassungen über Kirche, kirchliche Lehren, kirchliche Gebote und kirchliche Einrichtungen zu besprechen und zu berichtigen. Der V. stellt sich von vornherein auf den Standpunkt des gläubigen Christen und führt seine Erörterungen in dieser Voraussetzung. In edler Sprache und ruhigem Tone werden die Gedanken dargelegt, die nicht selten neu und anregend sind. Geradezu vortrefflich sind die Bemerkungen über die Autonomie der Sittlichkeit und den pädagogischen Charakter der katholischen Moral.

4. Die katholische Moral in ihren Voraussetzungen und ihren Grundlinien. Ein Wegweiser in den Grundfragen des sittlichen Lebens für alle Gebildeten. Von Viktor Cathrein S. J. Freiburg, Herder. 1907. XV. 545 S.

Ein Buch wie dieses kann nur ein Mann schreiben, der im Besitze einer unerschütterlich festen, abgeklärten Weltanschauung ist, der sie in ihren Grundlagen und in ihren Konsequenzen erforscht, der die Einreden der Gegner auf ihren Wert geprüft und gelöst hat, der durch jahrelangen Unterricht das ganze Gebiet der philosophischen und theologischen Moral beherrscht und in demselben heimisch geworden ist. Die Verteidigung der katholischen Moral gegen die heutigen Angriffe, wie sie der V. ursprünglich beabsichtigte, hat sich zu einer kurz gefaßten Apologetik der christlichen Weltanschauung ausgewachsen. So haben wir ein Werk vor uns, das die Voraussetzungen der katholischen Moral, Schöpfung und Bestimmung des Menschen, die Moral selbst in ihren Grundlagen und Hauptpunkten und die philosophisch-ethischen Systeme der Gegner samt der Widerlegung zur Darstellung bringt. Alles in

außerordentlich einfacher, aber zugleich edler und schöner Sprache, mit einer solchen Kraft der Überzeugung und mit so zwingender Logik, daß der gutwillige Leser die dargelegten Wahrheiten unmöglich abweisen kann. Diese herrliche Apologie der natürlichen und übernatürlichen Offenbarung wirkt ebenso überzeugend auf den Verstand, wie beruhigend und befriedigend auf das Herz. Das Buch sollte allen Gebildeten, für die es geschrieben ist, in die Hände kommen. Sie würden in allen Fragen, die für den Menschen von höchstem Interesse sind, willkommene Aufklärung finden und über das imposante Lehrsystem der christlichen Weltanschauung mit Bewunderung und Freude erfüllt werden.

Innsbruck. H. Noldin S. J.

Der neue Arndt. Der alte Allioli hat viele Jahrzehnte hindurch für das Studium der Bibel sich als ein sehr brauchbares Hilfsmittel erwiesen. An seine Stelle ist jetzt der neue Arndt zu treten berufen. Er hat in der vierten vermehrten Auflage mit ihren stattlichen drei Bänden den ersehnten Abschluß der Neubearbeitung von Text und Anmerkungen gefunden.[1])

Im Vergleich zum alten Pustetschen Bibelwerk bietet die neue Ausgabe zunächst eine sorgfältige Bearbeitung der Alliolischen Übersetzung. Dieselbe war schon im Jahre 1900 zu Ende geführt worden. Umfassender und schwieriger aber wurde die Neugestaltung der erklärenden Anmerkungen. Für das Neue Testament lag sie ebenfalls schon seit einigen Jahren vollendet vor. Für die Schriften des Alten Testamentes bringt jetzt diese vierte Auflage die Anmerkungen in der völlig neuen Gestalt, die sie durch P. Arndt erhalten haben. Außerdem ist eine längere allgemeine Einleitung und eine neubearbeitete besondere Einführung in die einzelnen alttestamentlichen Bücher hinzugekommen. Der neutestamentliche Band hat als willkommene Beigabe eine Palästinakarte erhalten.

Der Hauptvorzug dieser neuen Ausgabe ist demnach in den gediegenen neuen Erläuterungen zu suchen. Sie überragen die früheren Anmerkungen schon ganz bedeutend an Zahl und Umfang. Beim ersten Bande sind aus 1332 Seiten deren 1486 und beim zweiten aus 1343

[1]) Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testamentes. Mit dem Urtexte der Vulgata. Übersetzt und mit erklärenden Anmerkungen versehen von Augustin Arndt S. J. Regensburg 1907, Friedrich Pustet.

jetzt 1475 geworden. Ein Vergleich dieser neuen Erklärungen mit den alten zeigt aber auch den großen Fortschritt hinsichtlich des inneren Wertes. P. Arndt hat nicht etwa bloß eine verbesserte Auflage der Allioliſchen Bemerkungen geboten, sondern ein ganz neues Werk geschaffen, das bei aller Kürze doch über die Schwierigkeiten des biblischen Textes einen befriedigenden Aufschluß gewährt.

So kann dieser neue Arndt, für dessen würdige Ausstattung und billigen Preis der Pustetsche Verlag in bester Weise gesorgt hat, den auf katholischer Seite noch immer vermißten kurzen Handkommentar größtenteils ersetzen und wird namentlich für die Schriftlesung, den Unterricht und die Predigt vorzügliche Dienste leisten.

Innsbruck. Leopold Fonck S. J.

Biblische Volksbücher. Immer mehr macht sich in der gegenwärtigen Zeit das Bestreben geltend, die Schönheit der heiligen Schrift und den trostvollen und erhebenden Inhalt unserer heiligen Bücher zur Kenntnis der weitesten Kreise zu bringen. In den Dienst dieses wahrhaft apostolischen Strebens stellen sich auch die ‚biblischen Volksbücher', in denen Professor Dr. Karl A. Leimbach zu Fulda ausgewählte Teile des Alten Testamentes in deutscher Übersetzung und mit kurzer Erklärung dem katholischen Volke vorlegt.

Die bisher erschienenen drei ersten Hefte zeigen, daß das Unternehmen nicht bloß seinem Plane, sondern auch seiner Ausführung nach die vollste Anerkennung verdient. Mit glücklichem Griff hat der Herausgeber den Gegenstand dieser ersten Hefte aus den prophetischen Büchern gewählt. Sie bieten vielleicht die schönsten und erhabensten Texte und sind doch gerade in weiteren Kreisen wohl am allerwenigsten bekannt. Der erste Platz gebührte dabei mit vollem Rechte dem Fürsten unter den Propheten, Isaias. Das erste Heft bietet deshalb die ersten zwölf, das zweite die letzten siebenundzwanzig Kapitel des Evangelisten unter den Propheten. Mit den Weissagungen des Osee, Amos und Michäas macht uns dann das dritte Heft bekannt.

Das Verständnis der Texte wird durch die treffende und klare Übersetzung, die übersichtliche Einleitung und die gedrängte, alles Wesentliche berücksichtigende Erklärung in hohem Maße erleichtert und gefördert. Die Fuldaer Aktiendruckerei, in deren Verlag die Volksbücher erscheinen, hat für eine gediegene und schöne Ausstattung bei billigem Preise bestens gesorgt.

So verdienen diese Hefte die weiteste Verbreitung, um als wahre ‚biblische Volksbücher' eine bessere Kenntnis des Buches der Bücher in die Kreise des Volkes zu tragen.

Innsbruck. Leopold Fonck S. J.

Schweizerische Kirchengeschichte. Zu den vielen Veröffentlichungen aus dem Gebiete der Schweizer Kirchengeschichte kommt nun auch ein neues Organ für kleinere Beiträge in deutscher, französischer und italienischer Sprache. Herausgeber der ‚Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte' — *Revue d' Histoire Ecclésiastique Suisse* — sind die Professoren der Freiburger Universität Albert Büchi und Johann Peter Kirsch. Redaktions-Sekretär ist Dr. M. Besson[1]). Der erste Jahrgang in vier Heften liegt vor. Sie enthalten größtenteils Abhandlungen und Darstellungen in den drei genannten Sprachen. Die Rezensionen und die kurze Bibliographie berücksichtigen hauptsächlich die Werke, die für die Schweiz Bedeutung haben.

Aus dem reichen Inhalt der dünnen Hefte heben wir nur einige Artikel hervor. Die Abhandlung: Zur tridentin. Reform der thurgauischen Klöster von A. Büchi erstreckt sich auf alle vier Hefte. Der Verfasser schöpft aus gedruckten und ungedruckten Quellen, von denen im Anhange ein Teil zum ersten Mal veröffentlicht wird. Aus ungeordnetem Freiheitsdrang schlossen sich die Thurgauer um 1525 der Reformation an. Sie wollten die Herrschaft der zum Teil geistlichen und meist katholischen Gerichtsherren abschütteln. Wie es gewöhnlich geschah, wurden die Neuerer selbst zu Tyrannen. Die Geistlichkeit wurde gezwungen die Reformation anzunehmen; Mönche und Nonnen mußten ihr Ordenskleid ablegen, Kirchen und Klöster verödeten. Einige Mönche und Nonnen leisteten heldenmütige Widerstand, aber die Übermacht der Feinde war zu groß. Erst nach dem Siege der katholischen Orte trat im zweiten Kappeler Frieden (1531) in Thurgau ein Umschwung zu Gunsten der katholischen Minderheiten ein. Nun begann die religiöse Reform. Eine wichtige Aufgabe dieser Reform war die Wiederherstellung der Klöster in ihrem alten Geiste. Nicht selten mußte dabei auch der Schutz des weltlichen Armes angerufen werden. Der Gang der Reform wird in der Einleitung im allgemeinen im Hauptteile des Artikels in Bezug auf die einzelnen Klöster nachgewiesen. Sechs Männer- und Frauen-Klöster erstanden zum Teile wieder oder wurden reformiert. — Die Artikel sind ein treff-

[1]) Verleger Hans v. Matt & Cie., Stans.

liches Stück schweizerischer Kirchengeschichte, obwohl Büchi auf allseitige Erschöpfung des Stoffes keinen Anspruch erhebt.

Interessant ist auch die Chronik des Fridolin Bäldi in Glarus aus der Zeit des Überganges reichend von 1488 bis 1529, die Dr. J. G. Mayer, Professor in Chur, herausgibt. — Beachtenswert sind die französischen Beiträge von Brisson und Kirach, über die Diözese Genf, und ein italienischer von Dr. Muratore über das Bistum Lausanne. — Kleine Beiträge lieferten Wyman, Ducrest, Sidler u. a. Auch in der Schweiz bestand im Mittelalter die Einrichtung der Archidiakone, wie Henggeler im Anschluß an eine neuere Publikation zeigt. In andern Ländern erhielt sich diese Einrichtung sehr lange und diente hauptsächlich dazu, den Kirchenfürsten weit ausgedehnter Sprengel die Visitation zu erleichtern. In der Schweiz hatten die Archidiakone eine größere Gewalt. Dr. Henggeler leitet die Entstehung dieser Einrichtung von den alten Diakonen her.

Möge die neue Zeitschrift insbesondere bei den Schweizer Katholiken eine gute Aufnahme finden.

Innsbruck. Al. Kröß S. J.

Zur Reformationsgeschichte. Der fünfte Band der Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes liegt vollendet vor. Zwei Doppelhefte sind bereits seit einiger Zeit ausgegeben. Heft 1 und 2[1]) ist das Werk des vor kurzem verstorbenen, jungen hoffnungsvollen Gelehrten Dr. Wilhelm van Gulik. Es bietet eine eingehende Lebensbeschreibung des berühmten Domherrn von Köln, Johannes Gropper, der durch seine Schriften und seine Tätigkeit sehr viel zu Erhaltung des katholischen Glaubens in der Erzdiözese beigetragen hat. In gefälliger, leicht lesbarer Darstellung behandelt der Verfasser in 16 Kapiteln den Bildungsgang, die gesellschaftliche Stellung, die umfangreiche Tätigkeit und die eigenartigen Anschauungen des Gelehrten. Ohne jemals den Lehren der Kirche sich zu widersetzen, hat Gropper doch einige Zeit Sätze vorgetragen, welche sich mit den Glaubenslehren der Kirche kaum vereinbaren lassen. Er unterwarf aber bereitwillig sein Urteil der Kirche, näherte sich immer mehr einer korrekteren Auffassung und stand dann im Kampfe gegen den abtrünnigen Erzbischof und Kurfürsten Hermann von Wied und auf

[1]) Johannes Gropper (1503 bis 1551). Ein Beitrag zur Kirchengeschichte Deutschlands, besonders der Rheinlande im 16. Jahrhundert. Mit Benutzung ungedruckter Quellen von Dr. Wilhelm von Gulik. Freiburg im Br. 1906. Herder.

dem Konzil von Trient in der ersten Reihe der Kämpfer für die alte Wahrheit und den alten Glauben. Guliks Arbeit ist ein trautes, liebes Bild eines wahren Reformators aus einem Zeitalter, in dem die Feinde der Kirche viel tätiger und zahlreicher waren als ihre Freunde. Auch heute noch kann das Beispiel Groppers manchem zur Ermutigung und Belehrung dienen.

Im 3. und 4. Hefte[1]) behandelt Joh. Baptist Götz, Stadtpfarrer in Freystadt, die Glaubensspaltung im Gebiete der Markgrafschaft Ansbach-Kulmbach in den Jahren 1520—1535 auf Grundlage eines sehr reichen und sorgfältig erforschten handschriftlichen Materials. Infolge des sittlichen Verfalles eines großen Teiles der Geistlichkeit fand das neue Evangelium Luthers in vielen Orten günstige Aufnahme. Einige Zeit kämpften mehrere gute Priester mit Erfolg gegen seine Ausbreitung. In den Regierungskreisen förderte man diese Bestrebungen. Kasimir trat noch nicht offen für die lutherische Reformation ein, aber sein Bruder und Nachfolger Georg führte sie mit aller Strenge durch. Die Darstellung ist sehr knapp, übersichtlich und leicht lesbar. Das Büchlein ist geeignet, die Gelehrten und das Volk in gleicher Weise zu befriedigen.

Das fünfte Heft dieses Bandes[2]) ist ein sehr zeitgemäßer Beitrag zur Geschichte der Glaubensspaltung. Man sieht daraus, mit welchen Mitteln protestantische Fürsten auch in einer freien Reichsstadt dem Evangelium Eingang zu verschaffen suchten. Katholische Gemeindevorstehungen wurden beseitigt und protestantische Bürger zu ihrer Leitung berufen. Diese entkleideten die katholischen Bürger oft aller Rechte und gönnten ihnen nicht einmal mehr ein Plätzchen, um ihre Religion auszuüben. Lieber trug man katholische Kirchen ab und machte sie dem Erdboden gleich, als daß man sie den Katholiken zurückgegeben hätte. Kaiser und Reich waren nicht stark genug, um die katholischen Minderheiten vor diesen Vergewaltigungen zu schützen. Knieb entwirft von den Vorgängen in der freien Reichsstadt Mühlhausen in Thüringen ein sehr getreues Bild nach den zuverlässigsten Quellen.

Innsbruck. A. Kröß S. J.

---

[1]) Die Glaubensspaltung im Gebiete der Markgrafschaft Ansbach-Kulmbach in den Jahren 1520—1535. Auf Grund archivalischer Forschungen von Johann Baptist Götz, Stadtpfarrer in Freystadt. Mit urkundlichen Beilagen. Freiburg im Br. 1907. Herder.

[2]) Geschichte der katholischen Kirche in der freien Reichsstadt Mühlhausen in Thüringen von 1525 bis 1629. Nach archivalischen und andern Quellen bearbeitet von Philipp Knieb. 1907.

Herders Konversationslexikon. Gespräch, Verkehr, Umgang — Konversation — sind Quellen des freien, nicht schulmäßigen Bildungserwerbes. Dialog, Dialektik, die συμπόσια, Renaudots Literarischer Zirkel mit seinen Conférences, deren Nachfolger, die vornehmen Salons, die Artes conversandi, der Verkehr in der Familie und mit Alters- und Volksgenossen: das alles bezeugt die Ergiebigkeit des διαλέγεσθαι (Unterredung) für den Bildungserwerb. Vor dem schulmäßigen Unterricht hat der frei bildende Verkehr die größere Anregungskraft voraus, daher er denn hierin für die Schule vorbildlich ist. Vortreffliches weiß hierüber Willmann in seiner Didaktik (II[3] § 89) zu sagen.

Gelingt es demnach einem Druckwerke, reiches Wissen zu vermitteln und lebendige Anregung zu geben, dann führt es mit gutem Recht den Namen Konversations-Werk. Ein solches hat die Herdersche Verlagshandlung vollendet[1]). Obgleich es als 3. Auflage bezeichnet wird, so ist es doch quantitativ und qualitativ eine neue Schöpfung.

Einer Gefahr des vielgestaltigen „Konversierens", nämlich der Zerfahrenheit, beugt dieses Werk durch die feste Grundlage einer einheitlichen „Weltanschauung" vor; auch einer zweiten Gefahr begegnet es, die dem Benützer manch anderer Enzyklopädie droht, nämlich für den Erwerb eines mannigfaltigen Wissens das kostbare Gut des Glaubens hergeben zu müssen: Herders Lexikon steht dort, wo auf die letzten Fragen zurückzukommen ist, auf dem Boden christlicher Lehre.

Aus doppeltem Grund danken wir der Verlagshandlung für diese Gabe: weil wir nicht mehr auf Lexika angewiesen sind, die viel Unrichtiges, mitunter Monströses, über katholische Dinge sagten und weil das Werk inhaltlich und technisch mit solchen Vorzügen ausgestattet worden ist, daß es auch bei Nichtkatholiken bereits viel Anerkennung gefunden hat; so wird es auch diesen wahre Kenntnis über katholische Lehren und Einrichtungen vermitteln und das ist ja dringend zu wünschen.

Möge das Werk seine Bestimmung ganz und gar erreichen.

Innsbruck. F. Krus S. J.

---

[1]) Herders Konversations-Lexikon. 3. Aufl. Reich illustriert durch Textabbildungen, Tafeln und Karten. VIII. (Schluß-) Band 1907 (1910 Spalten).

Kleinere Mitteilungen. 1. Heiners Kommentar zum neuen Syllabus liegt ebenſowie derjenige von Anton Michelitſch bereits in zweiter Auflage vor. Vorbehaltlich einer ausführlicheren Erörterung ſei ſchon jetzt darauf hingewieſen, daß die im vorigen Hefte dieſer Zeitſchrift (S. 185 f.) hervorgehobene Erklärung der elften Theſe vom Verfaſſer umgearbeitet wurde. Leider kann ich in dieſer Umarbeitung aber keine Verbeſſerung erblicken. Als Gegenſtand der Kontroverſe zwiſchen der konſervativen und der freieren Richtung in der katholiſchen Exegeſe bezeichnet Heiner, daß die konſervativen Exegeten im Gegenſatz zu den ‚freien' ‚die göttliche Inſpiration wie für den naturwiſſenſchaftlichen ſo auch für den geſchichtlichen Inhalt in allen ſeinen Einzelheiten annehmen und verteidigen' ([2] S. 72). Meines Wiſſens dürfte es doch wohl als katholiſche Lehre von allen feſtgehalten werden, daß die göttliche Inſpiration ſich auf den ganzen Inhalt der hl. Schrift mit allen ſeinen Einzelheiten erſtreckt. Leider bieten ſolche Sätze nur wieder einen neuen Beleg für die bedauerliche Verwirrung, die in dieſen Fragen auf katholiſcher Seite herrſcht. — Einen anderen Beleg für dieſelbe Tatſache bietet die kurze Bemerkung, mit welcher Profeſſor Joh. Göttsberger meine Abhandlung über ‚die naturwiſſenſchaftlichen Schwierigkeiten in der Bibel' in den bibliographiſchen Notizen der ‚Bibliſchen Zeitſchrift' (VI [1908] S. 67) regiſtriert. Er hebt als meine Anſicht hervor, daß ich bei den inſpirierten Schriftſtellern ‚jeglichen Irrtum in der Naturauffaſſung leugne, wie ihn auch die Enzyklika, „Providentissimus Deus" ausſchließe'. Es iſt gerade das Gegenteil von dem, was ich klar und deutlich zu wiederholten Malen betont habe: ‚Nicht die unfehlbare Wahrheit der naturwiſſenſchaftlichen Anſchauungen des Hagiographen, ſondern die unfehlbare Wahrheit im Ausdruck des von Gott gewollten Inhaltes' wird von mir mit den Worten der päpſtlichen Enzyklika behauptet.

Bei einer derartigen Verwirrung hat Heiner freilich recht, wenn er meint, daß ‚die Kontroverſe wiſſenſchaftlich wohl kaum erledigt werden wird'. Wir würden aber einen Schritt weiter kommen, wenn von ſeiten der fortſchrittlichen Exegeten die Bitte erfüllt würde, die ich am Schluß der genannten Abhandlung (dieſe Zeitſchrift XXXI [1907] S. 432) ausſprach.

Innsbruck. Leopold Fonck S. J.

2. In dem Buche: ‚Chriſtliche Aszetik. Mit beſonderer Berückſichtigung des prieſterlichen Lebens.' (Paderborn 1907 Ferdinand

Schöningh, VI. u. 560 S.) unternimmt es Dr. Franz X. Mutz, Regens des Priesterseminars zu St. Peter bei Freiburg i. B., ‚die aszetischen Grundsätze und Ausführungen auf solider dogmatischer Grundlage und auf dem Fundament einer erprobten Psychologie aufzubauen'. (Vorw.) Die Einleitung (1—37) bestimmt u. a. die Aufgabe der Aszese und definiert die Aszetik als ‚die wissenschaftlich geordnete Anleitung zur Erlangung der christlichen Vollkommenheit durch Überwindung der entgegenstehenden Hindernisse, durch Anwendung der Heiligungsmittel und Übung der christlichen Tugenden unter dem Einflusse der göttlichen Gnadenwirkung' (26 f.). Aus dieser Definition ergibt sich die Anordnung des Werkes: 1. Worin besteht die christl. Vollkommenheit? (38—67). 2. Hindernisse (Versuchungen, Leidenschaften) und Gegenmittel (68—183). 3. Heiligungsmittel (Gebet, besondere Andachtsübungen, Sakramente, 184—360). 4. Das Tugendleben (361—544). — Das psychologische Moment kommt naturgemäß im 2. Teile bei der Behandlung der Leidenschaften besonders zur Geltung. Das ganze Buch rechtfertigt das Selbstzeugnis des Verfassers, daß er seine Aufgabe nicht leicht genommen habe. Priester und ernstgewillte Laien erhalten mit diesem Werke einen zuverlässigen Wegweiser. Pf.

3. Im 9. Heft der Sammlung ‚Glaube und Wissen' hat H. A. Krose S. J. unter dem Titel Religion und Moralstatistik die Ergebnisse seiner fleißigen moralstatistischen Arbeiten für weitere Volkskreise leichtverständlich, kurz und klar dargelegt. Entschieden wird von vornherein jedem Mißbrauch der Statistik entgegengetreten. Auf vier Kennzeichen der Unsittlichkeit verteilt sich die Untersuchung: drei von ihnen, nämlich uneheliche Geburten mit ihren Begleiterscheinungen, die Selbstmorde und die Ehescheidungen sprechen zu Gunsten des katholischen Volksteiles vor den andern Konfessionen; nur das vierte Merkmal, die Kriminalität, zeugt scheinbar gegen die Katholiken; aber nur scheinbar, weil die gerichtlich festgestellten Fälle nicht das adäquate Abbild der tatsächlichen Kriminalität geben. Ausführliches Quellenmaterial enthalten die früher in Freiburg erschienenen Schriften des Verfassers: Der Einfluß der Konfession auf die Sittlichkeit (1900), Konfessionsstatistik Deutschlands (1904), Der Selbstmord im 19. Jahrhundert (1906), Die Ursachen der Selbstmordhäufigkeit (1906).

Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates von Brixen und Erlaubnis der Ordensobern.

Abhandlungen.

Mittelalterliche Absolutionen als angebliche Ablässe.

I.

Von Dr. **Nikolaus Paulus.**

In zahlreichen Quellen des früheren Mittelalters kommen Stellen vor, in denen Päpste, Bischöfe, Ordensobere, ja auch einfache Geistliche Lebenden wie Verstorbenen ohne irgend eine Rücksichtnahme auf das Bußinstitut die Lossprechung von allen Sünden erteilen. Über die Bedeutung dieser Absolutionen sind schon öfters die verschiedenartigsten Ansichten ausgesprochen worden. Einige glaubten in diesen Generalabsolutionen die ältesten vollkommenen Ablässe zu finden; andere faßten sie auf als eine eigentliche sakramentale Lossprechung von den Sünden; wieder andere sahen darin eine Lossprechung von reservierten Fällen oder von kirchlichen Zensuren. Wenn wir indessen die betreffenden Lossprechungsformeln etwas näher betrachten, wenn wir besonders aus dem ganzen Zusammenhange und aus Parallelstellen zu erforschen suchen, was man zu jener Zeit unter diesen Formeln verstanden hat, so wird sich uns eine viel einfachere Deutung darbieten. In dem folgenden Aufsatze sollen zunächst nur jene Absolutionen erörtert werden, die von Päpsten erteilt worden sind; in einem zweiten Artikel werden dann später die von Bischöfen und anderen Geistlichen erteilten Absolutionen zur Sprache kommen.

Als Einleitung zur ganzen Studie möge der Hinweis auf zwei Briefe Alkuins dienen. Der ebenso demütige als gelehrte Freund Karls des Großen schrieb einmal an Paulinus, Patriarch von Aqui-

leja, um sich als Sünder seinem Gebete anzuempfehlen (me *precibus* sublevares). Der Heiland, schreibt Alkuin seinem Freunde, hat den heiligen Lehrern die Lösegewalt verliehen; so löse mir denn, o bester Lehrer, die tödlichen Sündenbande (solve mortiferas mihi peccatorum catenas)[1]). Es liegt auf der Hand, daß hier das Lösen nur eine Fürbitte bedeuten kann. An eine sakramentale Absolution oder an die Erteilung eines Ablasses hat damals Alkuin sicher nicht gedacht. Noch deutlicher ist ein Schreiben, das Alkuin im Jahre 801 an Papst Leo III. gerichtet hat. Inständig bittet der Briefschreiber um den päpstlichen Segen (vestrae auctoritatis humili voto flagitans benedictionem), damit er mit der Gnade Gottes im Guten ausharren könne. Warum verlangt er aber so innig nach des Papstes Segen und Fürbitte? Weil er weiß, daß der Nachfolger des hl. Petrus von Gott die Lösegewalt erhalten hat. Deshalb beschwört er den Heiligen Vater, ihm seine Sündenbande mit apostolischer Gewalt lösen zu wollen[2]). Der päpstliche Segen, die Fürbitte des Heiligen Vaters galt demnach in den Augen Alkuins als ein Lösen, ein Lossprechen von den Sünden. Und wie Alkuin dachten viele andere im früheren Mittelalter. Daher die damals weitverbreitete Sitte, die Fürbitte um Begnadigung, um Verzeihung der Sünden als eine Lossprechung zu bezeichnen. Aus Alkuins Schreiben ersehen wir aber auch, warum man damals auf den päpstlichen Segen, auf die Fürbitte des Heiligen Vaters so großen Wert legte. Diese Wertschätzung beruhte auf dem Glauben an die von Gott dem Papste verliehene Lösegewalt. Treffend ist dies schon von anderer Seite hervorgehoben worden: ‚An den Papst wandte man sich deshalb gerne um Verzeihung der Fehler, weil man überzeugt war, daß er als Statthalter Christi und mit der Fülle der kirchlichen Obergewalt ausgerüstet als der mächtigste Fürbitter bei Gott eintrete'[3]). Aus demselben Grunde legte man auch großen Wert auf den Segen der Bischöfe und anderer kirchlicher Vorsteher.

---

[1]) Monumenta Germaniae historica. Epistolae. IV, 180 sq.

[2]) Ideo tam obnixe *intercessionis* vestrae deposco suffragia, quoniam optime novi cum beato Petro, principe apostolorum, te, sanctissime pater, accepisse potestatem solvendi. *Solve* in filio pietate paterna, virtute apostolica, *catenas peccatorum*. IV, 380.

[3]) Fr. Frank, Die Bußdisziplin der Kirche von den Apostelzeiten bis zum 7. Jahrhundert. Mainz 1867. S. 357.

Nach dieser einleitenden Bemerkung können wir die in authentischen Quellen erwähnten päpstlichen Absolutionen näher ins Auge fassen. Es wird wohl das Einfachste sein, wenn wir uns dabei an die chronologische Ordnung halten. Beginnen wir mit Gregor dem Großen, der auf das katholische Mittelalter einen so tiefgehenden Einfluß ausgeübt hat und auf den in mittelalterlichen Quellen öfter verwiesen wird, wenn von einer Absolution der Verstorbenen die Rede ist.

Der heilige Kirchenlehrer spricht von dieser Absolution der Verstorbenen an zwei Stellen seiner Dialoge. In 55. Kapitel des 4. Buches erörtert er die Frage, auf welche Weise man den Verstorbenen zu ihrer Absolution verhelfen könne (ad absolutionem adiuvare). Als vorzüglichstes Mittel gilt ihm das heilige Meßopfer. Dadurch würden die im Fegfeuer Leidenden absolviert (absoluti). Als Beispiel führt er den Mönch Justus an, der aus dem Fegfeuer befreit wurde, nachdem für dessen Absolution (pro absolutione illius) dreißig Tage hintereinander das heilige Meßopfer dargebracht worden war[1]). Es ist klar, daß hier unter Absolution nichts anderes als die Befreiung aus dem Fegfeuer zu verstehen ist[2]). Daß aber diese Befreiung, wie durch das heilige Meßopfer, so auch durch frommes Gebet erwirkt wird, erklärt sich leicht, wie man im Mittelalter das Beten für die Verstorbenen als ein Absolvieren bezeichnen konnte[3]). Daß dieselbe Bezeichnung auch heute noch üblich ist, braucht nicht eigens hervorgehoben zu werden. Man denke nur an die Absolution (französisch absoute), die am Schlusse der Exequien stattfindet. Diese Absolution hat, wie im Kirchenlexikon (I[2] 129) treffend bemerkt wird, weder sakramentalen noch kanonischen Charakter; es ist bloß ein Flehgebet um Sünden- und Strafe für den Verstorbenen. Im Mittelalter fand aber die Abso-

[1]) *Migne*, Patr. lat. 77, 416 sqq.

[2]) In demselben Sinne sagt in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts Jakob von Vitry (Sermones in epistolas et evangelia dominicalia. Antverpiae 1575. p. 417): Per suffragia Ecclesiae videtur quod [sacerdos] huiusmodi animas possit *absolvere*, id est citius a poena solvere vel liberare.

[3]) *Du Cange*, Glossarium mediae latinitatis, s. v. absolvere: Absolvere defunctos est dicere collectam mortuorum: *Absolve* etc. Absolutio = collecta seu oratio pro mortuis, illa praesertim quae incipit: *Absolve*. Item quaevis aliae orationes pro defunctis.

lution der Verstorbenen nicht bloß in der Form eines Gebetes statt, sie wurde auch öfters in indikativer Form erteilt. Wir werden hierfür später zahlreiche Belege bringen können. Vorläufig sei nur auf ein aus dem 11. Jahrhundert stammendes Sakramentar, das in einem süditalienischen Benediktinerkloster gebraucht wurde, hingewiesen. Nach diesem liturgischen Buche sollte bei der Beerdigung dem Verstorbenen die Absolution von allen seinen Sünden erteilt werden[1]). Diese klösterliche Absolutionsformel muß man wohl im Auge behalten, dann wird man ganz ähnlich lautende päpstliche oder bischöfliche Absolutionen nicht so leicht als vollkommene Ablässe auffassen.

Gregor der Große spricht noch an einer anderen Stelle seiner Dialoge von der Absolution der Verstorbenen, aber diesmal nicht im Sinne von Fürbitte. Im 23. Kapitel des 2. Buches erzählt er, wie der hl. Benedikt zwei Klosterfrauen wegen ihres unerbaulichen Benehmens die Exkommunikation androhte, falls sie sich nicht bessern würden. Die leichtfertigen Nonnen, welche sich diese Drohung nicht zu Herzen nahmen, starben bald nachher und wurden in der Kirche begraben. Als nun beim Gottesdienste der Diakon, wie gewöhnlich, jene, die nicht berechtigt waren, an der Kommunion teilzunehmen, aufforderte, sich zu entfernen, sah die frühere Amme der zwei Nonnen, wie diese aus dem Grabe sich erhoben und die Kirche verließen. Der hl. Benedikt, dem dies berichtet wurde, beeilte sich, die Exkommunikation aufzuheben, und von da an sah man die Nonnen nicht mehr bei der Opferfeier die Kirche verlassen. An diese Legende knüpft Gregor die Bemerkung, daß die kirchlichen Oberen auch Verstorbene absolvieren können[2]).

---

[1]) *Absolutio super sepulchrum:* In ea potestate vel auctoritate fidentes, quam D. N. I. Ch. beato Petro apostolo tribuit, dicens: Quodcunque ligaveris etc., et caeteris dixit discipulis: Quorum remiseritis peccata etc., quantum nobis permissum est, *ab omni vinculo peccatorum absolvimus te*, ut quidquid suadente diabolo voluntate aut operatione commisisti, quantum Deo adiuvante possumus, tantum tibi indulgemus, ut fracta de collo tuo omnium delictorum catena liber et absolutus venias ante tribunal D. N. I. Ch. in vita aeterna. *Migne* 151, 870. Dieselbe Absolutionsformel wurde bei Beerdigungen auch in England und Frankreich gebraucht, wie wir im zweiten Artikel sehen werden.

[2]) *Migne* 66, 178 sq.

Er selber, wie Johann Diakonus im Leben des großen Papstes erzählt[1]), hatte einmal einen Mönch exkommuniziert. Nach dessen Tode ließ er auf seinem Grabe durch einen Diakon ein Gebet verrichten, wodurch die Exkommunikation aufgehoben wurde. In der folgenden Nacht erschien der Mönch dem Abte, um ihm zu melden, daß er im selben Augenblicke, wo das Gebet auf dem Grabe für ihn verrichtet wurde, von der Exkommunikation entbunden und aus dem Fegfeuer erlöst worden sei. Hier wird mit der Lösung der Exkommunikation die Befreiung aus dem Fegfeuer verknüpft. Dies muß jedoch als ein außerordentlicher Fall betrachtet werden. Die mittelalterlichen Theologen und Kanonisten sind keineswegs der Ansicht, daß die Aufhebung der auf Verstorbenen lastenden Exkommunikation ohne weiteres deren Befreiung aus dem Fegfeuer bewirke. Diese Lossprechung der Verstorbenen, lehren sie, bedeutet bloß, daß man, ob dieselben schon im Kirchenbanne gestorben seien, doch für sie beten und das heilige Meßopfer für sie darbringen dürfe[2]).

In den Briefen Gregors des Großen ist öfters auch von einer Absolution der Lebenden die Rede. Bemerkenswert ist vor allem, daß der Papst einmal einen Bischof ersucht, für ihn zu beten, damit er durch dessen Fürsprache von seinen Sünden absolviert werde (quatenus a peccatorum meorum nexibus vestris intercessionibus absolvar)[3]). Er selber erklärt auch wiederholt in seinen

[1]) *Migne* 75, 106.

[2]) *Hostiensis*, Summa super titulis decretalium. Venetiis 1480. Tit. de remissionibus, cap. 6: Absolvit Ecclesia talem post mortem non quoad effectum, sed declarat quod nonobstante vinculo excommunicationis omnes pro tali libere orent. Vgl. auch die Erklärung der Synode von Limoges im Jahre 1031: Omnes noverunt, in sanctis conciliis sic institutum, ut si quis ab episcopo suo excommunicatus, interfectus aut obitu proprio mortuus absque reconciliatione fuerit, nullatenus christianorum sepultura sepeliatur, nisi episcopus . . . absolutionem et licentiam ad hoc concesserit. Sed neque pro eo oretur, nec facultas eius in eleemosynam suscipiatur, quousque ab episcopo absolvatur . . . Dicente enim b. Gregorio in dialogis (II, 23): Tantam ecclesiae suae Christus largitus est virtutem, ut etiam qui in hac carne adhuc vivunt, iam carne solutos absolvere valeant, quos vivos ligaverant. *Mansi*, Concilia. Tom. XIX. Venetiis 1774. p. 539.

[3]) *Gregorii I* Registrum. l. VIII. c. 29. Mon. Germ. Epistolae. II, 31.

Briefen, für andere beten zu wollen, daß Gott sie von ihren Sünden lossprechе (Dominum deprecamur, ut vos ab omni reatu peccatorum vestrorum absolvat)[1]). Ein anderes Mal spricht er von einer Absolution, die man von Petrus erwarte (per quem solvi ab omnibus peccatorum nexibus desideratis)[2]). Selbstverständlich konnte er dabei nur an eine Fürbitte des hl. Petrus denken. An eine solche Fürbitte dachte er auch, wenn er hie und da Partikeln der Petruskette versandte und dabei den Wunsch aussprach, die Reliquie möge denjenigen, der sie tragen werde, von allen seinen Sünden befreien (ut quod illius collum ligavit ad martyrium, vestrum ab omnibus peccatis solvat)[3]).

Im Mittelalter war es Sitte, daß die Gläubigen zahlreiche fromme Stiftungen machten. Sie waren dabei von dem bereits in der hl. Schrift ausgesprochenen Gedanken geleitet, daß sie durch Almosen leichter von Gott die Nachlassung ihrer Sünden erlangen würden; sie hatten auch die feste Überzeugung, daß die Heiligen, zu deren Ehre sie eine Kirche oder ein Kloster gründeten, sie durch ihre Fürsprache bei Gott unterstützen würden. Daher kommen in den alten Stiftungsurkunden so oft Formeln vor wie die folgenden: pro absolutione peccatorum meorum, pro remissione oder in remissionem peccatorum meorum, pro redemptione oder pro satisfactione peccatorum meorum, ut indulgentiam peccatorum meorum merear, ut per sanctorum orationem indulgentiam peccatorum meorum obtinere merear[4]). Diesem allgemein verbreiteten Glauben gaben die Päpste Ausdruck und bekräftigten ihn, wenn sie bei der Aufforderung zu guten Werken den Gläubigen die Verzeihung der Sünden in Aussicht stellten. An eine Erteilung von Ablässen hat man bei solchen allgemein gehaltenen Verheißungen nicht zu denken.

Als Papst Gregor II. im Jahre 724 den hl. Bonifatius nach Thüringen sandte, ermahnte er die dortigen Gläubigen, eine bischöfliche Wohnung und Kirchen zu bauen. Dabei unterließ er nicht,

[1]) Reg. VI, 26. 46; XI, 18. Epp. I, 405. 421; II, 280.

[2]) Reg. XIII, 42. Epp. II, 405.

[3]) Reg. III, 33; VII, 25; IX, 222. Epp. I, 192. 470; II, 225.

[4]) Derartige Formeln finden sich in Hülle und Fülle in jeder Sammlung alter Stiftungsurkunden. Man vergleiche z. B. einen der zahlreichen Cartulaires in der Collection de textes inédits sur l'histoire de France, insbesondere die Cartulaires von St. Viktor und von Cluni.

ihnen dafür die Verzeihung ihrer Sünden in Aussicht zu stellen (ut Deus indulgeat peccata vestra)[1]). Die Nachlassung der Sünden verhieß auch Stephan II. den Franken, als er sie im Jahre 753 um Hilfe gegen die Langobarden anrief. Wenn der Papst hierbei den Sündenerlaß als ein Gnadengeschenk des hl. Petrus hinstellt[2]), so hatte er offenbar nur die Fürsprache des Apostelfürsten im Auge, wie er dies übrigens in einem anderen Schreiben ausdrücklich hervorhebt[3]). Man hat in dieser Verheißung des Papstes eine Ablaßbewilligung sehen wollen[4]). Sehr mit Unrecht! Indem der Papst den Verteidigern der römischen Kirche die Verzeihung der Sünden und den Himmel in Aussicht stellt, spricht er bloß die Überzeugung aus, daß das Eintreten für die Kirche, gleich anderen guten Werken, bei Gott Sündenvergebung erwerbe. Auch andere Päpste, wie Gregor III.[5]); Paul I.[6]) und Leo IV.[7]), haben öfters die Franken durch Verheißung eines himmlischen Lohnes zur Verteidigung der Kirche anzuspornen gesucht. Wollte man derartige Verheißungen als Vorstufen des Ablasses betrachten, so müßte man folgerichtig auch in allen Schrift- und Väterstellen, in denen für gute Werke ein himmlischer Lohn verheißen wird, Vorbereitungsstufen des Ablasses finden.

Nicht selten kommt es im früheren Mittelalter vor, daß Päpste am Schlusse ihrer Schreiben den Wunsch aussprechen oder die Bitte an Gott richten, es möchte jenen, an welche sie schreiben, ihre Sünden erlassen werden. Von einer derartigen Bitte um Nachlaß der Sünden

---

[1]) Mon. Germ. hist. Epistolae. III, 275.

[2]) Pro certo tenentes, quod per certamen, quod in eius sanctam ecclesiam, vestram spiritalem matrem, feceritis, ab ipso principe apostolorum vestra dimittantur peccata. Mon. Germ. Epp. III, 488.

[3]) In einem Schreiben vom Jahre 756 an die Franken läßt er den hl. Petrus auftreten und legt ihm folgende Worte in den Mund: Omnes, qui meam audientes impleverint predicacionem, profecto credant sua in hoc mundo, Dei preceptione, *relaxari peccata* ... Si obedieritis velociter, erit vobis pertingens ad magnam mercedem, et *meis suffragiis adiuvati* ... aeternam procul dubio fruemini vitam. Epp. III, 501 sqq.

[4]) Theologisches Literaturblatt. 1906. Sp. 440.

[5]) Mon. Germ. Epp. III, 477. 478.

[6]) Epp. III, 516. 520. 522. 524. 528. 531. 536. 539. 543.

[7]) Epp. V, 601.

war die damals übliche sakramentale Absolutionsformel nicht wesentlich verschieden. Wurde doch damals bei der sakramentalen Absolution, die der Bischof oder der bevollmächtigte Priester den Pönitenten erteilte, gewöhnlich die deprekative Form gebraucht. Daß indessen dieselbe Absolutionsformel, möge sie nun deprekativ oder, wie es später Sitte wurde, indikativ lauten, in gewissen Fällen bloß als Fürbitte zu gelten hat, in anderen dagegen die Nachlassung der Sünden und die Versöhnung mit Gott bewirkt, hängt von der Intention ab, in welcher die Priester die Absolutionsworte gebrauchen[1]). In welcher Intention aber die Priester die Absolutionsworte gebrauchen, läßt sich aus den begleitenden Umständen erkennen. Wo z. B. die Absolution im Anschluß an Beichte und Genugtuung erteilt wird, hat sie in der Regel als wirkliche Lossprechung zu gelten; wenn aber im früheren Mittelalter die Absolutionsworte, sei es in deprekativer oder indikativer Form, gebraucht werden, ohne daß von irgend einer Beichte und Genugtuung die Rede sei, so haben wir sie bloß als Fürbitte oder Segenswunsch zu betrachten. Behält man dies im Auge, so werden verschiedene Absolutionsformeln in päpstlichen Schreiben leicht zu erklären sein.

Sehr oft heißt es am Schlusse päpstlicher Schreiben: Qui observator istius nostri apostolici constituti extiterit, suorum veniam delictorum consequi mereatur. So lautet z. B. eine

---

[1]) Darauf hat schon bei einem anderen Anlaß Morin (Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti Poenitentiae tredecim primis seculis. Parisiis 1651. p. 701 sqq.) hingewiesen. Indem er daran erinnert, wie im früheren Mittelalter bei der Auflegung der öffentlichen Buße am Aschermittwoch öfters dieselben Absolutionsgebete gebraucht wurden wie am Gründonnerstag bei der Wiederaufnahme der Pönitenten, bemerkt er, daß man die verschiedene Bedeutung derselben Worte zu beurteilen habe ex intentione Ecclesiae quae primis precibus auxilium poenitenti a Deo impetrare intendit ut sancte poenitentiam suscipiat, quo facilius et celerius veniam consequatur; ... postremis. quia tunc iudicatur poenitens sufficienter purgatus et dispositus, eum reconciliare Deo et sibi intendit ... Verba sive indicativa sint, sive deprecativa, non agunt nisi cum instituto et intentione Ecclesiae per ministrum suum hic et nunc secundum ipsius canones applicatae. In der Überschrift des Kapitels (l. IX c. 32) heißt es treffend: Virtus operis ministrorum non tantum a verbis institutis, sed etiam ab eorum intentione et proposito pendet.

Bestätigungsbulle Adrians I. vom Jahre 772 für Farfa[1]). In einem Briefe vom Jahre 864 an den Bischof von Metz spricht Nikolaus I. den Wunsch aus, Gott möge den Metzer Oberhirten durch Fürsprache der Apostelfürsten von allen seinen Sünden lossprechen[2]). Derartige deprekative Absolutionsformeln haben nicht mehr zu bedeuten als die Schlußformeln anderer Briefe, in denen Johann VIII. den Segen Gottes anwünscht oder seinen eigenen Segen erteilt[3]).

Von Johann VIII. wurde auch einmal den Verstorbenen eine Absolution erteilt, in welcher hochangesehene Autoren einen der ältesten Ablässe für Verstorbene haben finden wollen. Die Bischöfe des Frankenreichs hatten um 878 beim Papste angefragt, ob jene, die jüngst im Kampfe gegen die Ungläubigen gefallen waren oder in Zukunft fallen würden, Nachlassung ihrer Sünden erlangen könnten (utrum indulgentiam possint consequi delictorum). Um diese Anfrage zu verstehen, muß man sich daran erinnern, daß damals nicht wenige fränkische Bischöfe die Kriegführung überhaupt als etwas Unerlaubtes betrachteten und daher den Heimkehrenden aus dem Kriege eine öffentliche Buße auferlegten[4]). Der Papst antwortete: Diejenigen, die im Kriege gegen die Ungläubigen umkommen, vorausgesetzt, daß sie in frommer Gesinnung sterben, werden der ewigen Seligkeit teilhaftig werden. Er spreche sie daher los, soviel er könne, und empfehle sie dem Herrn durch das Gebet[5]). Daß unter dieser Absolution des Papstes keine sakramentale Lossprechung von der Sündenschuld zu verstehen sei, liegt auf der Hand. Man darf aber auch nicht an eine Lossprechung von den Sündenstrafen oder an einen eigentlichen Ablaß denken; denn damals waren Ablässe für Verstorbene noch etwas Unbekanntes[6]). Ebensowenig kann es sich um eine Lossprechung von

[1]) *Giorgi* e *Balzani*, Il Regesto di Farfa. Vol. II. Roma 1879. p. 85.

[2]) *Migne* 119, 889: Deus omnipotens, intercessione apostolorum principum Petri et Pauli vincula omnium peccatorum absolvat, et quidquid humanitus quod in oculis maiestatis eius displicuit, egisti, tibi misericorditer indulgeat.

[3]) *Migne* 126, 687. 750.

[4]) Vgl. *Morinus*, Commentarius, p. 316 sq.

[5]) *Migne* 126, 816: Praefatos . . . *quantum fas est, absolvimus*, precibusque illos Domino commendamus.

[6]) Vgl. meinen Aufsatz über den Ablaß für die Verstorbenen im Mittelalter in dieser Zeitschrift 1900, S. 1 ff. Über den Brief Johanns VIII.

Schöningh, VI. u. 560 S.) unternimmt es Dr. Franz X. Mutz, Regens des Priesterseminars zu St. Peter bei Freiburg i. B., ‚die aszetischen Grundsätze und Ausführungen auf solider dogmatischer Grundlage und auf dem Fundament einer erprobten Psychologie aufzubauen'. (Vorw.) Die Einleitung (1—37) bestimmt u. a. die Aufgabe der Aszese und definiert die Aszetik als ‚die wissenschaftlich geordnete Anleitung zur Erlangung der christlichen Vollkommenheit durch Überwindung der entgegenstehenden Hindernisse, durch Anwendung der Heiligungsmittel und Übung der christlichen Tugenden unter dem Einflusse der göttlichen Gnadenwirkung' (26 f.). Aus dieser Definition ergibt sich die Anordnung des Werkes: 1. Worin besteht die christl. Vollkommenheit? (38—67). 2. Hindernisse (Versuchungen, Leidenschaften) und Gegenmittel (68—183). 3. Heiligungsmittel (Gebet, besondere Andachtsübungen, Sakramente, 184—360). 4. Das Tugendleben (361—544). — Das psychologische Moment kommt naturgemäß im 2. Teile bei der Behandlung der Leidenschaften besonders zur Geltung. Das ganze Buch rechtfertigt das Selbstzeugnis des Verfassers, daß er seine Aufgabe nicht leicht genommen habe. Priester und ernstgewillte Laien erhalten mit diesem Werke einen zuverlässigen Wegweiser. Pf.

3. Im 9. Heft der Sammlung ‚Glaube und Wissen' hat H. A. Krose S. J. unter dem Titel Religion und Moralstatistik die Ergebnisse seiner fleißigen moralstatistischen Arbeiten für weitere Volkskreise leichtverständlich, kurz und klar dargelegt. Entschieden wird von vornherein jedem Mißbrauch der Statistik entgegengetreten. Auf vier Kennzeichen der Unsittlichkeit verteilt sich die Untersuchung: drei von ihnen, nämlich uneheliche Geburten mit ihren Begleiterscheinungen, die Selbstmorde und die Ehescheidungen sprechen zu Gunsten des katholischen Volksteiles vor den andern Konfessionen; nur das vierte Merkmal, die Kriminalität, zeugt scheinbar gegen die Katholiken; aber nur scheinbar, weil die gerichtlich festgestellten Fälle nicht das adäquate Abbild der tatsächlichen Kriminalität geben. Ausführliches Quellenmaterial enthalten die früher in Freiburg erschienenen Schriften des Verfassers: Der Einfluß der Konfession auf die Sittlichkeit (1900), Konfessionsstatistik Deutschlands (1904), Der Selbstmord im 19. Jahrhundert (1906), Die Ursachen der Selbstmordhäufigkeit (1906).

Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates von Brixen und Erlaubnis der Ordensobern.

Abhandlungen.

Mittelalterliche Absolutionen als angebliche Ablässe.

I.

Von Dr. **Nikolaus Paulus.**

In zahlreichen Quellen des früheren Mittelalters kommen Stellen vor, in denen Päpste, Bischöfe, Ordensobere, ja auch einfache Geistliche Lebenden wie Verstorbenen ohne irgend eine Rücksichtnahme auf das Bußinstitut die Lossprechung von allen Sünden erteilen. Über die Bedeutung dieser Absolutionen sind schon öfters die verschiedenartigsten Ansichten ausgesprochen worden. Einige glaubten in diesen Generalabsolutionen die ältesten vollkommenen Ablässe zu finden; andere faßten sie auf als eine eigentliche sakramentale Lossprechung von den Sünden; wieder andere sahen darin eine Lossprechung von reservierten Fällen oder von kirchlichen Zensuren. Wenn wir indessen die betreffenden Lossprechungsformeln etwas näher betrachten, wenn wir besonders aus dem ganzen Zusammenhange und aus Parallelstellen zu erforschen suchen, was man zu jener Zeit unter diesen Formeln verstanden hat, so wird sich uns eine viel einfachere Deutung darbieten. In dem folgenden Aufsatze sollen zunächst nur jene Absolutionen erörtert werden, die von Päpsten erteilt worden sind; in einem zweiten Artikel werden dann später die von Bischöfen und anderen Geistlichen erteilten Absolutionen zur Sprache kommen.

Als Einleitung zur ganzen Studie möge der Hinweis auf zwei Briefe Alkuins dienen. Der ebenso demütige als gelehrte Freund Karls des Großen schrieb einmal an Paulinus, Patriarch von Aqui-

leja, um sich als Sünder seinem Gebete anzuempfehlen (me *precibus* sublevares). Der Heiland, schreibt Alkuin seinem Freunde, hat den heiligen Lehrern die Lösegewalt verliehen; so löse mir denn, o bester Lehrer, die tödlichen Sündenbande (solve mortiferas mihi peccatorum catenas)[1]). Es liegt auf der Hand, daß hier das Lösen nur eine Fürbitte bedeuten kann. An eine sakramentale Absolution oder an die Erteilung eines Ablasses hat damals Alkuin sicher nicht gedacht. Noch deutlicher ist ein Schreiben, das Alkuin im Jahre 801 an Papst Leo III. gerichtet hat. Inständig bittet der Briefschreiber um den päpstlichen Segen (vestrae auctoritatis humili voto flagitans benedictionem), damit er mit der Gnade Gottes im Guten ausharren könne. Warum verlangt er aber so innig nach des Papstes Segen und Fürbitte? Weil er weiß, daß der Nachfolger des hl. Petrus von Gott die Lösegewalt erhalten hat. Deshalb beschwört er den Heiligen Vater, ihm seine Sündenbande mit apostolischer Gewalt lösen zu wollen[2]). Der päpstliche Segen, die Fürbitte des Heiligen Vaters galt demnach in den Augen Alkuins als ein Lösen, ein Lossprechen von den Sünden. Und wie Alkuin dachten viele andere im früheren Mittelalter. Daher die damals weitverbreitete Sitte, die Fürbitte um Begnadigung, um Verzeihung der Sünden als eine Lossprechung zu bezeichnen. Aus Alkuins Schreiben ersehen wir aber auch, warum man damals auf den päpstlichen Segen, auf die Fürbitte des Heiligen Vaters so großen Wert legte. Diese Wertschätzung beruhte auf dem Glauben an die von Gott dem Papste verliehene Lösegewalt. Treffend ist dies schon von anderer Seite hervorgehoben worden: ‚An den Papst wandte man sich deshalb gerne um Verzeihung der Fehler, weil man überzeugt war, daß er als Statthalter Christi und mit der Fülle der kirchlichen Obergewalt ausgerüstet als der mächtigste Fürbitter bei Gott eintrete'[3]). Aus demselben Grunde legte man auch großen Wert auf den Segen der Bischöfe und anderer kirchlicher Vorsteher.

---

[1]) Monumenta Germaniae historica. Epistolae. IV, 180 sq.

[2]) Ideo tam obnixe *intercessionis* vestrae deposco suffragia, quoniam optime novi cum beato Petro, principe apostolorum, te, sanctissime pater, accepisse potestatem solvendi. *Solve* in filio pietate paterna, virtute apostolica, *catenas peccatorum*. IV, 330.

[3]) Fr. Frank, Die Bußdisziplin der Kirche von den Apostelzeiten bis zum 7. Jahrhundert. Mainz 1867. S. 357.

Nach dieser einleitenden Bemerkung können wir die in authentischen Quellen erwähnten päpstlichen Absolutionen näher ins Auge fassen. Es wird wohl das Einfachste sein, wenn wir uns dabei an die chronologische Ordnung halten. Beginnen wir mit Gregor dem Großen, der auf das katholische Mittelalter einen so tiefgehenden Einfluß ausgeübt hat und auf den in mittelalterlichen Quellen öfter verwiesen wird, wenn von einer Absolution der Verstorbenen die Rede ist.

Der heilige Kirchenlehrer spricht von dieser Absolution der Verstorbenen an zwei Stellen seiner Dialoge. In 55. Kapitel des 4. Buches erörtert er die Frage, auf welche Weise man den Verstorbenen zu ihrer Absolution verhelfen könne (ad absolutionem adiuvare). Als vorzüglichstes Mittel gilt ihm das heilige Meßopfer. Dadurch würden die im Fegfeuer Leidenden absolviert (absoluti). Als Beispiel führt er den Mönch Justus an, der aus dem Fegfeuer befreit wurde, nachdem für dessen Absolution (pro absolutione illius) dreißig Tage hintereinander das heilige Meßopfer dargebracht worden war[1]). Es ist klar, daß hier unter Absolution nichts anderes als die Befreiung aus dem Fegfeuer zu verstehen ist[2]). Da aber diese Befreiung, wie durch das heilige Meßopfer, so auch durch frommes Gebet erwirkt wird, erklärt sich leicht, wie man im Mittelalter das Beten für die Verstorbenen als ein Absolvieren bezeichnen konnte[3]). Daß dieselbe Bezeichnung auch heute noch üblich ist, braucht nicht eigens hervorgehoben zu werden. Man denke nur an die Absolution (französisch absoute), die am Schlusse der Exequienmesse stattfindet. Diese Absolution hat, wie im Kirchenlexikon (I², 129) treffend bemerkt wird, weder sakramentalen noch kanonischen Charakter; es ist bloß ein Flehgebet um Sünden- und Straferlaß für den Verstorbenen. Im Mittelalter fand aber die Abso-

[1]) *Migne*, Patr. lat. 77, 416 sqq.

[2]) In demselben Sinne sagt in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts Jakob von Vitry (Sermones in epistolas et evangelia dominicalia. Antverpiae 1575. p. 417): Per suffragia Ecclesiae videtur quod [sacerdos] huiusmodi animas possit *absolvere*, id est citius a poena solvere vel liberare.

[3]) *Du Cange*, Glossarium mediae latinitatis, s. v. absolvere: Absolvere defunctos est dicere collectam mortuorum: *Absolve* etc. Absolutio = collecta seu oratio pro mortuis, illa praesertim quae incipit: *Absolve*. Item quaevis aliae orationes pro defunctis.

lution der Verstorbenen nicht bloß in der Form eines Gebetes statt, sie wurde auch öfters in indikativer Form erteilt. Wir werden hierfür später zahlreiche Belege bringen können. Vorläufig sei nur auf ein aus dem 11. Jahrhundert stammendes Sakramentar, das in einem süditalienischen Benediktinerkloster gebraucht wurde, hingewiesen. Nach diesem liturgischen Buche sollte bei der Beerdigung dem Verstorbenen die Absolution von allen seinen Sünden erteilt werden[1]). Diese klösterliche Absolutionsformel muß man wohl im Auge behalten, dann wird man ganz ähnlich lautende päpstliche oder bischöfliche Absolutionen nicht so leicht als vollkommene Ablässe auffassen.

Gregor der Große spricht noch an einer anderen Stelle seiner Dialoge von der Absolution der Verstorbenen, aber diesmal nicht im Sinne von Fürbitte. Im 23. Kapitel des 2. Buches erzählt er, wie der hl. Benedikt zwei Klosterfrauen wegen ihres unerbaulichen Benehmens die Exkommunikation androhte, falls sie sich nicht bessern würden. Die leichtfertigen Nonnen, welche sich diese Drohung nicht zu Herzen nahmen, starben bald nachher und wurden in der Kirche begraben. Als nun beim Gottesdienste der Diakon, wie gewöhnlich, jene, die nicht berechtigt waren, an der Kommunion teilzunehmen, aufforderte, sich zu entfernen, sah die frühere Amme der zwei Nonnen, wie diese aus dem Grabe sich erhoben und die Kirche verließen. Der hl. Benedikt, dem dies berichtet wurde, beeilte sich, die Exkommunikation aufzuheben, und von da an sah man die Nonnen nicht mehr bei der Opferfeier die Kirche verlassen. An diese Legende knüpft Gregor die Bemerkung, daß die kirchlichen Oberen auch Verstorbene absolvieren können[2]).

---

[1]) *Absolutio super sepulchrum:* In ea potestate vel auctoritate fidentes, quam D. N. I. Ch. beato Petro apostolo tribuit, dicens: Quodcunque ligaveris etc., et caeteris dixit discipulis: Quorum remiseritis peccata etc., quantum nobis permissum est, *ab omni vinculo peccatorum absolvimus te*, ut quidquid suadente diabolo voluntate aut operatione commisisti, quantum Deo adiuvante possumus, tantum tibi indulgemus, ut fracta de collo tuo omnium delictorum catena liber et absolutus venias ante tribunal D. N. I. Ch. in vita aeterna. *Migne* 151, 870. Dieselbe Absolutionsformel wurde bei Beerdigungen auch in England und Frankreich gebraucht, wie wir im zweiten Artikel sehen werden.

[2]) *Migne* 66, 178 sq.

Er selber, wie Johann Diakonus im Leben des großen Papstes erzählt[1]), hatte einmal einen Mönch exkommuniziert. Nach dessen Tode ließ er auf seinem Grabe durch einen Diakon ein Gebet verrichten, wodurch die Exkommunikation aufgehoben wurde. In der folgenden Nacht erschien der Mönch dem Abte, um ihm zu melden, daß er im selben Augenblicke, wo das Gebet auf dem Grabe für ihn verrichtet wurde, von der Exkommunikation entbunden und aus dem Fegfeuer erlöst worden sei. Hier wird mit der Lösung der Exkommunikation die Befreiung aus dem Fegfeuer verknüpft. Dies muß jedoch als ein außerordentlicher Fall betrachtet werden. Die mittelalterlichen Theologen und Kanonisten sind keineswegs der Ansicht, daß die Aufhebung der auf Verstorbenen lastenden Exkommunikation ohne weiteres deren Befreiung aus dem Fegfeuer bewirke. Diese Lossprechung der Verstorbenen, lehren sie, bedeutet bloß, daß man, ob dieselben schon im Kirchenbanne gestorben seien, doch für sie beten und das heilige Meßopfer für sie darbringen dürfe[2]).

In den Briefen Gregors des Großen ist öfters auch von einer Absolution der Lebenden die Rede. Bemerkenswert ist vor allem, daß der Papst einmal einen Bischof ersucht, für ihn zu beten, damit er durch dessen Fürsprache von seinen Sünden absolviert werde (quatenus a peccatorum meorum nexibus vestris intercessionibus absolvar)[3]). Er selber erklärt auch wiederholt in seinen

[1]) *Migne* 75, 106.

[2]) *Hostiensis*, Summa super titulis decretalium. Venetiis 1480. Tit. de remissionibus, cap. 6: Absolvit Ecclesia talem post mortem non quoad effectum, sed declarat quod nonobstante vinculo excommunicationis omnes pro tali libere orent. Vgl. auch die Erklärung der Synode von Limoges im Jahre 1031: Omnes noverunt, in sanctis conciliis sic institutum, ut si quis ab episcopo suo excommunicatus, interfectus aut obitu proprio mortuus absque reconciliatione fuerit, nullatenus christianorum sepultura sepeliatur, nisi episcopus . . . absolutionem et licentiam ad hoc concesserit. Sed neque pro eo oretur, nec facultas eius in eleemosynam suscipiatur, quousque ab episcopo absolvatur . . . Dicente enim b. Gregorio in dialogis (II, 23): Tantam ecclesiae suae Christus largitus est virtutem, ut etiam qui in hac carne adhuc vivunt, iam carne solutos absolvere valeant, quos vivos ligaverant. *Mansi*, Concilia. Tom. XIX. Venetiis 1774. p. 539.

[3]) *Gregorii I* Registrum. l. VIII. c. 29. Mon. Germ. Epistolae. II, 31.

Briefen, für andere beten zu wollen, daß Gott sie von ihren Sünden lossprechе (Dominum deprecamur, ut vos ab omni reatu peccatorum vestrorum absolvat)[1]). Ein anderes Mal spricht er von einer Absolution, die man von Petrus erwarte (per quem solvi ab omnibus peccatorum nexibus desideratis)[2]). Selbstverständlich konnte er dabei nur an eine Fürbitte des hl. Petrus denken. An eine solche Fürbitte dachte er auch, wenn er hie und da Partikeln der Petruskette versandte und dabei den Wunsch aussprach, die Reliquie möge denjenigen, der sie tragen werde, von allen seinen Sünden befreien (ut quod illius collum ligavit ad martyrium, vestrum ab omnibus peccatis solvat)[3]).

Im Mittelalter war es Sitte, daß die Gläubigen zahlreiche fromme Stiftungen machten. Sie waren dabei von dem bereits in der hl. Schrift ausgesprochenen Gedanken geleitet, daß sie durch Almosen leichter von Gott die Nachlassung ihrer Sünden erlangen würden; sie hatten auch die feste Überzeugung, daß die Heiligen, zu deren Ehre sie eine Kirche oder ein Kloster gründeten, sie durch ihre Fürsprache bei Gott unterstützen würden. Daher kommen in den alten Stiftungsurkunden so oft Formeln vor wie die folgenden: pro absolutione peccatorum meorum, pro remissione oder in remissionem peccatorum meorum, pro redemptione oder pro satisfactione peccatorum meorum, ut indulgentiam peccatorum meorum merear, ut per sanctorum orationem indulgentiam peccatorum meorum obtinere merear[4]). Diesem allgemein verbreiteten Glauben gaben die Päpste Ausdruck und bekräftigten ihn, wenn sie bei der Aufforderung zu guten Werken den Gläubigen die Verzeihung der Sünden in Aussicht stellten. An eine Erteilung von Ablässen hat man bei solchen allgemein gehaltenen Verheißungen nicht zu denken.

Als Papst Gregor II. im Jahre 724 den hl. Bonifatius nach Thüringen sandte, ermahnte er die dortigen Gläubigen, eine bischöfliche Wohnung und Kirchen zu bauen. Dabei unterließ er nicht,

[1]) Reg. VI, 26. 46; XI, 18. Epp. I, 405. 421; II, 280.

[2]) Reg. XIII, 42. Epp. II, 405.

[3]) Reg. III, 33; VII, 25; IX, 222. Epp. I, 192. 470; II, 225.

[4]) Derartige Formeln finden sich in Hülle und Fülle in jeder Sammlung alter Stiftungsurkunden. Man vergleiche z. B. einen der zahlreichen Cartulaires in der Collection de textes inédits sur l'histoire de France, insbesondere die Cartulaires von St. Viktor und von Cluni.

ihnen dafür die Verzeihung ihrer Sünden in Aussicht zu stellen (ut Deus indulgeat peccata vestra)[1]). Die Nachlassung der Sünden verhieß auch Stephan II. den Franken, als er sie im Jahre 753 um Hilfe gegen die Langobarden anrief. Wenn der Papst hierbei den Sündenerlaß als ein Gnadengeschenk des hl. Petrus hinstellt[2]), so hatte er offenbar nur die Fürsprache des Apostelfürsten im Auge, wie er dies übrigens in einem anderen Schreiben ausdrücklich hervorhebt[3]). Man hat in dieser Verheißung des Papstes eine Ablaßbewilligung sehen wollen[4]). Sehr mit Unrecht! Indem der Papst den Verteidigern der römischen Kirche die Verzeihung der Sünden und den Himmel in Aussicht stellt, spricht er bloß die Überzeugung aus, daß das Eintreten für die Kirche, gleich anderen guten Werken, bei Gott Sündenvergebung erwerbe. Auch andere Päpste, wie Gregor III.[5]); Paul I.[6]) und Leo IV.[7]), haben öfters die Franken durch Verheißung eines himmlischen Lohnes zur Verteidigung der Kirche anzuspornen gesucht. Wollte man derartige Verheißungen als Vorstufen des Ablasses betrachten, so müßte man folgerichtig auch in allen Schrift- und Väterstellen, in denen für gute Werke ein himmlischer Lohn verheißen wird, Vorbereitungsstufen des Ablasses finden.

Nicht selten kommt es im früheren Mittelalter vor, daß Päpste am Schlusse ihrer Schreiben den Wunsch aussprechen oder die Bitte an Gott richten, es möchte jenen, an welche sie schreiben, ihre Sünden erlassen werden. Von einer derartigen Bitte um Nachlaß der Sünden

---

[1]) Mon. Germ. hist. Epistolae. III, 275.

[2]) Pro certo tenentes, quod per certamen, quod in eius sanctam ecclesiam, vestram spiritalem matrem, feceritis, ab ipso principe apostolorum vestra dimittantur peccata. Mon. Germ. Epp. III, 488.

[3]) In einem Schreiben vom Jahre 756 an die Franken läßt er den hl. Petrus auftreten und legt ihm folgende Worte in den Mund: Omnes, qui meam audientes impleverint predicacionem, profecto credant sua in hoc mundo, Dei preceptione, *relaxari peccata* ... Si obedieritis velociter, erit vobis pertingens ad magnam mercedem, et *meis suffragiis adiuvati* ... aeternam procul dubio fruemini vitam. Epp. III, 501 sqq.

[4]) Theologisches Literaturblatt. 1906. Sp. 440.

[5]) Mon. Germ. Epp. III, 477. 478.

[6]) Epp. III, 516. 520. 522. 524. 528. 531. 536. 539. 543.

[7]) Epp. V, 601.

war die damals übliche sakramentale Absolutionsformel nicht wesentlich verschieden. Wurde doch damals bei der sakramentalen Absolution, die der Bischof oder der bevollmächtigte Priester den Pönitenten erteilte, gewöhnlich die deprekative Form gebraucht. Daß indessen dieselbe Absolutionsformel, möge sie nun deprekativ oder, wie es später Sitte wurde, indikativ lauten, in gewissen Fällen bloß als Fürbitte zu gelten hat, in anderen dagegen die Nachlassung der Sünden und die Versöhnung mit Gott bewirkt, hängt von der Intention ab, in welcher die Priester die Absolutionsworte gebrauchen[1]). In welcher Intention aber die Priester die Absolutionsworte gebrauchen, läßt sich aus den begleitenden Umständen erkennen. Wo z. B. die Absolution im Anschluß an Beichte und Genugtuung erteilt wird, hat sie in der Regel als wirkliche Lossprechung zu gelten; wenn aber im früheren Mittelalter die Absolutionsworte, sei es in deprekativer oder indikativer Form, gebraucht werden, ohne daß von irgend einer Beichte und Genugtuung die Rede sei, so haben wir sie bloß als Fürbitte oder Segenswunsch zu betrachten. Behält man dies im Auge, so werden verschiedene Absolutionsformeln in päpstlichen Schreiben leicht zu erklären sein.

Sehr oft heißt es am Schlusse päpstlicher Schreiben: Qui observator istius nostri apostolici constituti extiterit, suorum veniam delictorum consequi mereatur. So lautet z. B. eine

---

[1]) Darauf hat schon bei einem anderen Anlaß Morin (Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti Poenitentiae tredecim primis seculis. Parisiis 1651. p. 701 sqq.) hingewiesen. Indem er daran erinnert, wie im früheren Mittelalter bei der Auflegung der öffentlichen Buße am Aschermittwoch öfters dieselben Absolutionsgebete gebraucht wurden wie am Gründonnerstag bei der Wiederaufnahme der Pönitenten, bemerkt er, daß man die verschiedene Bedeutung derselben Worte zu beurteilen habe ex intentione Ecclesiae quae primis precibus auxilium poenitenti a Deo impetrare intendit ut sancte poenitentiam suscipiat, quo facilius et celerius veniam consequatur; ... postremis, quia tunc iudicatur poenitens sufficienter purgatus et dispositus, cum reconciliare Deo et sibi intendit ... Verba sive indicativa sint, sive deprecativa, non agunt nisi cum instituto et intentione Ecclesiae per ministrum suum hic et nunc secundum ipsius canones applicatae. In der Überschrift des Kapitels (l. IX c. 32) heißt es treffend: Virtus operis ministrorum non tantum a verbis institutis, sed etiam ab eorum intentione et proposito pendet.

Bestätigungsbulle Adrians I. vom Jahre 772 für Farfa[1]). In einem Briefe vom Jahre 864 an den Bischof von Metz spricht Nikolaus I. den Wunsch aus, Gott möge den Metzer Oberhirten durch Fürsprache der Apostelfürsten von allen seinen Sünden lossprechen[2]). Derartige deprekative Absolutionsformeln haben nicht mehr zu bedeuten als die Schlußformeln anderer Briefe, in denen Johann VIII. den Segen Gottes anwünscht oder seinen eigenen Segen erteilt[3]).

Von Johann VIII. wurde auch einmal den Verstorbenen eine Absolution erteilt, in welcher hochangesehene Autoren einen der ältesten Ablässe für Verstorbene haben finden wollen. Die Bischöfe des Frankenreichs hatten um 878 beim Papste angefragt, ob jene, die jüngst im Kampfe gegen die Ungläubigen gefallen waren oder in Zukunft fallen würden, Nachlassung ihrer Sünden erlangen könnten (utrum indulgentiam possint consequi delictorum). Um diese Anfrage zu verstehen, muß man sich daran erinnern, daß damals nicht wenige fränkische Bischöfe die Kriegführung überhaupt als etwas Unerlaubtes betrachteten und daher den Heimkehrenden aus dem Kriege eine öffentliche Buße auferlegten[4]). Der Papst antwortete: Diejenigen, die im Kriege gegen die Ungläubigen umkommen, vorausgesetzt, daß sie in frommer Gesinnung sterben, werden der ewigen Seligkeit teilhaftig werden. Er spreche sie daher los, soviel er könne, und empfehle sie dem Herrn durch das Gebet[5]). Daß unter dieser Absolution des Papstes keine sakramentale Lossprechung von der Sündenschuld zu verstehen sei, liegt auf der Hand. Man darf aber auch nicht an eine Lossprechung von den Sündenstrafen oder an einen eigentlichen Ablaß denken; denn damals waren Ablässe für Verstorbene noch etwas Unbekanntes[6]). Ebensowenig kann es sich um eine Lossprechung von

---

[1]) *Giorgi* e *Balzani*, Il Regesto di Farfa. Vol. II. Roma 1879. p. 85.

[2]) *Migne* 119, 889: Deus omnipotens, intercessione apostolorum principum Petri et Pauli vincula omnium peccatorum absolvat, et quidquid humanitus quod in oculis maiestatis eius displicuit, egisti, tibi misericorditer indulgeat.

[3]) *Migne* 126, 687. 750.

[4]) Vgl. *Morinus*, Commentarius, p. 316 sq.

[5]) *Migne* 126, 816: Praefatos . . . *quantum fas est, absolvimus*, precibusque illos Domino commendamus.

[6]) Vgl. meinen Aufsatz über den Ablaß für die Verstorbenen im Mittelalter in dieser Zeitschrift 1900, S. 1 ff. Über den Brief Johanns VIII.

der Exkommunikation handeln, da ja keine Rede davon ist, daß die gefallenen Soldaten im Kirchenbanne waren. Im vorliegenden Falle ist die päpstliche Absolution, gleich der im oben erwähnten klösterlichen Sakramentar verzeichneten Absolution der Verstorbenen, bloß als Segenswunsch und Fürbitte aufzufassen. Die vielbesprochene Stelle im Schreiben an die fränkischen Bischöfe hat im Grunde genommen keine andere Bedeutung als ein Brief, den Johann VIII. um dieselbe Zeit an die Kaiserin Engelberga richtete, um ihr zu melden, daß er für eine Person, die ihrem Herzen nahegestanden, bete, damit dieselbe die Lossprechung von ihren Sünden erlangen möge[1].

In ganz ähnlicher Weise ist ein Schreiben zu erklären, das Erzbischof Hatto von Mainz und dessen Suffraganbischöfe Ende 899 oder zu Anfang des Jahres 900 an Johann IX. gerichtet haben. Die deutschen Bischöfe bitten den Papst, er möge die Seele des verstorbenen Königs Arnulf († 20. Nov. 899) von den Banden der Sünden lossprechen[2]). Unter dieser Lossprechung ist wieder nichts anderes zu verstehen als eine vom Oberhaupte der Kirche ausgehende und daher besonders wirksame Fürbitte.

Auch einfache Gläubige wandten sich gern an den Papst, um ihm die Seelenruhe ihrer Verstorbenen anzuempfehlen. Man war eben überzeugt, daß der Statthalter Christi, ausgerüstet mit der Fülle der kirchlichen Obergewalt, als der mächtigste Fürbitter bei Gott eintreten könne. Ein merkwürdiges Beispiel hierfür findet sich in einem Schreiben des Papstes Sergius III. (904—911) an den fränkischen Klerus. Indem der Papst die Seelen des Mannes und der Söhne

---

bemerkt Morin (S. 767): Si diligenter attendatur, de indulgentiis in ea ne verbum quidem. Contendit tantum eos qui in bello pro Ecclesiae defensione ceciderunt, salvari potuisse et Deo precibus esse commendandos. Multi enim in Gallia de salute militantium dubitabant, iisque bello peracto aut deserto poenitentiam imponebant, ut multis exemplis supra demonstravimus. Pontifex contra docet eos perfectam salutem consequi potuisse, atque ut omnem scrupulum eximat, dicit eos se quantum fas est absolvere precibusque Deo commendare.

[1]) *Migne* 126, 852: Pro anima Supponis . . . omnipotentem Dominum deprecamur, ut suorum absolutionem valeat percipere delictorum.

[2]) *Migne* 131, 32: Poscimus, ut animam ipsius vestrae auctoritatis potestate a vinculis peccatorum absolvatis, quia quaecunque solveritis super terram, erunt soluta in coelo.

einer Witwe dem Gebete der Geistlichen empfiehlt, erklärt er, daß er selber auf Anhalten der Witwe ihre verstorbenen Angehörigen im Gebete nach Möglichkeit von den Sünden losgesprochen habe[1]).

Wenden wir nun wieder unsere Aufmerksamkeit der Absolution von Lebenden zu. In einem Schreiben vom Jahre 938 erteilt Leo VII. den Wohltätern der Abtei Gorze in Lothringen seinen Segen und wünscht ihnen die Vergebung ihrer Sünden[2]). Noch deutlicher ist ein Schreiben Stephans VIII. vom Jahre 941 für das Nonnenkloster Bouxières in Lothringen. Der Papst erklärt, daß die Wohltäter des Klosters absolviert sein sollen[3]). Etliche werden wohl in dieser Bulle die Bewilligung eines Almosenablasses finden wollen. Und doch handelt es sich bei dieser Absolution, die Lebenden erteilt wird, ebensowenig um einen Ablaß als bei der Absolution, die damals öfters Verstorbenen erteilt wurde. Es ist bloß ein von autoritativer Seite ausgesprochener Segenswunsch.

Bei der Bestätigung der Privilegien von Kirchen und Klöstern sprechen spätere Päpste sehr häufig denselben Segenswunsch aus, wenn auch nicht in indikativer, sondern in deprekativer Form. So z. B. Agapet II. (946—955)[4]), Johann XIII. (965—972)[5]), Benedikt VI. (972—974)[6]), Benedikt VII. (974—983)[7]). Letzterer stellt auch einmal bei der Bestätigung der Privilegien der

[1]) Deprecantes Dominum pro eius viro Burchardo, sicut ipsa nos humiliter postulavit, et ipsius filiis, *ab eorum peccatis iuxta nostrum posse absolvimus*. Mitgeteilt von Wattenbach im Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit. Bd. 22 (1875), S. 38.

[2]) Qui loco vel fratribus adiutores fuerint, in Domino gratificamus, et ut ipsi a sanctis apostolorum principibus adiuvari mereantur et quantum divina pietas concesserit, absolutos esse optamus. *A. d'Herbomez*, Cartulaire de l'abbaye de Gorze. Paris 1898. p. 181.

[3]) *Migne* 132, 1092. Der Papst ermahnt die Gläubigen, ut eumdem locum pro Dei amore sustineant et suis donationibus augeant . . . Quicunque adiutores extiterint, hos, quantum apostolica potestas indulserit, *absolutos esse decernimus*.

[4]) *Migne* 133, 902. 905. 906. 908.

[5]) *Migne* 135, 969: Qui observator extiterit, gratiam et misericordiam a coelesti rege obtineat, omniumque peccatorum suorum in praesenti absolutionem et in futuro aeternam gloriam . . . consequatur. Vgl. ibid. 992. 995.

[6]) *Migne* 135, 1089.

[7]) *Migne* 137, 343.

Abtei St. Peter von Roda in Katalonien die Absolution der Sünden von seiten des hl. Petrus in sichere Aussicht[1]). Ein besonderes Privilegium wollte damit der Papst der betreffenden Abtei nicht erteilen; er gab bloß der üblichen Schlußformel eine andere Wendung, während einige Jahre später Johann XV. (985—996) in einer Bulle für dieselbe Abtei wieder die gewöhnliche Formel gebraucht[2]).

Wie Johann XV. bei einer Schenkung, die er selber 992 einer Kirche machte, erklärte, er tue es, um Verzeihung seiner Sünden zu erlangen (pro nostrorum omnium venia peccatorum)[3]), so konnte er auch andere durch Verheißung der göttlichen Huld und des päpstlichen Segens zu frommen Stiftungen auffordern, ohne dabei an die Bewilligung eines Ablasses zu denken[4]). Aus demselben Grunde können verschiedene Schreiben von Sergius IV. (1011) und Benedikt VIII. (1017), insofern darin den Wohltätern der spanischen Klöster Cuxa, Ripoll, Arulas, Balneol und Campedron ein himmlischer Lohn verheißen wird, nicht als Ablaßprivilegien betrachtet werden[5]). Auch die Bulle, die Sergius IV. i. J. 1012 für die Abtei Beaulieu (Diözese Tours) ausgestellt haben soll, enthält keine Ablaßbewilligung, wenngleich den Wohltätern der Abtei die Absolution erteilt wird[6]). Es handelt sich eben wieder nur um den päpstlichen Segen.

---

[1]) *Migne* 137, 334: Qui nostrae concessionis adiutor atque defensor extiterit, apostolicam benedictionem et peccatorum absolutionem ab ipso clavigero summo *se obtinere sciat.*

[2]) *Migne* 137, 842.

[3]) *Migne* 137, 844.

[4]) *Migne* 137, 838. In einem Schreiben v. J. 989 ermahnt der Papst die Gläubigen, die Hamburger Kirche zu unterstützen, quatenus pro gratia huius beneficii plenam recipere mercedem a Domino mereantur . . . Observator autem huius nostrae admonitionis et inssionis habeat benedictionem omnipotentis Dei et beatorum apostolorum Petri et Pauli et nostram, qui eorum fungimur vicariatione. Vgl. ibid. 837 eine ähnliche Verheißung aus dem Jahre 992 für die Wohltäter der Abtei Aniane.

[5]) *P. de Marca*, Marca Hispanica. Parisiis 1688. p. 982. 986. 991. 1001. 1004. Wie diese Bullen zu beurteilen sind, insofern sie Büßern, die vom Gottesdienste ausgeschlossen waren, den Zutritt zu den genannten Klosterkirchen gestatteten, wird demnächst im Histor. Jahrbuch dargelegt werden. Vorläufig sei nur bemerkt, daß man jüngst in diesen Schreiben den eigentlichen Ursprung des Ablasses hat finden wollen.

[6]) *Migne* 139, 1527: Locus vero ille et omnes huius loci ser-

Ebensowenig kann die Absolution, die Benedikt VIII. im Jahre 1020 am Gründonnerstag im Bamberger Dom nach der Predigt allen Anwesenden erteilt hat[1]), als Ablaß gelten[2]). Es war bloß eine allgemeine Absolution, wie sie auch heute noch im Anschluß an die offene Schuld öfter erteilt wird. Mit einem ‚Erlaß kirchlicher Bußstrafen' haben derartige allgemeine Absolutionen, die im früheren Mittelalter, wie wir später noch sehen werden, sehr häufig vorkamen, nichts zu tun. Das charakteristische Kennzeichen der ältesten Ablaßbewilligungen liegt in dem Erlaß der auferlegten kirchlichen Bußstrafen. Wo ein solcher Erlaß nicht ausdrücklich erwähnt wird oder wo man aus den begleitenden Umständen das Vorhandensein eines solchen Erlasses nicht folgern kann, ist man nicht berechtigt, einen Ablaß anzunehmen.

Deshalb geht es auch nicht an, den ‚ersten bewußten Almosenablaß' in einer Bulle zu finden, die Johann XIX. (1024—1033) für die Kirche von Magnelone ausgestellt hat[3]). In dieser Bulle

---

vientes necnon et adiutores eius sive amici . . . *sint absoluti et benedicti.* Jaffé-Löwenfeld (Regesta Pont. Rom. Tom. I (1885) n. 3987) halten die Bulle für echt. Auch G. Lair (Études critiques sur divers textes des Xe et XIe siècles. Tom. I. Paris 1899. p. 63 sqq.) hat nichts gegen deren Echtheit einzuwenden.

[1]) Der Diakon Bebo schildert als Augenzeuge, wie Benedikt VIII. zuerst die öffentlichen Büßer wieder in die Kirche aufgenommen hat. Deinde lecto evangelio, debiti sermonis officium implevit *cunctisque illuc adrenientibus remissionis dona necessaria tribuit.* Bei *Jaffé*, Bibliotheca rer. germ. V, 493.

[2]) A. M. Koeniger (Der Ursprung des Ablasses, in der Festgabe A. Knöpfler gewidmet. München 1907. S. 185 ff.) will in derartigen Generalabsolutionen den Ursprung des Ablasses finden. ‚Diese Indulgenzen (die allgemeinen Absolutionen) bedeuteten gleich anfangs nichts anderes als den Erlaß kirchlicher Bußstrafen derjenigen, für welche die Bußzeit noch nicht abgelaufen war, dann als die allgemeine Beicht dazukam, den im vorhinein gewährten Erlaß für solche Sünder, die nächstens ihrer Vergehen wegen öffentliche Buße hätten aufbekommen müssen. Es war demnach Massenbeicht mit Massenrekonziliation . . . Liegt aber nicht gerade hier der Ursprung des Ablasses? Es sind generelle Erlässe der gesamten öffentlichen Buße, sei es nun, daß sie willkürlich auferlegt war oder aufzuerlegen gewesen wäre' (S. 187).

[3]) Gegen A. Gottlob, Kreuzablaß und Almosenablaß. Stuttgart 1906, S. 211. Vgl. über diese Schrift meine Besprechung in den Histor.-

verheißt der Papst die Verzeihung ihrer Sünden allen jenen, welche zur Wiederherstellung der Kirche von Maguelone mithelfen werden, indem sie von ihren eigenen Gütern Beiträge spenden oder Kirchengüter zurückerstatten[1]). Ganz ähnliche Verheißungen hatten schon frühere Päpste gemacht. An eine Ablaßbewilligung ist dabei nicht zu denken. Es ist weiter nichts als eine Aufforderung zur Unterstützung der Kirche von Maguelone unter autoritativem Hinweis auf die sündentilgende Kraft der Almosen. Ebensowenig kann man einen Ablaß darin sehen, wenn Johann XIX. dem Bischof von Auxerre, der sich vor Gott und dem Papste als Sünder bekannt hatte, die vollkommene Nachlassung seiner Sünden verheißt[2]). Noch eher könnte man geneigt sein, einen Ablaß anzunehmen, wenn Johann XIX. in einer Bulle für die Abtei St. Johann d'Angély denjenigen, welche die Rechte des Klosters achten werden, die Absolution von allen Sünden erteilt[3]). Allein derartige Absolutionen, wie schon mehrmals bemerkt worden, hatten bloß die Bedeutung eines Segenswunsches[4].

---

pol. Blättern, Bd. 138 (1906), 550 ff., sowie die Urteile von P. M. Baumgarten in der Theol. Revue 1907, Sp. 478 f. und von E. Göller in der Liter. Rundschau. 1908. Sp 66 f. Bei dieser Gelegenheit möchte ich bemerken, daß zahlreiche Ausführungen der vorliegenden Studie den Aufstellungen Gottlobs direkt widersprechen. Ich halte es indessen für unnötig, jedesmal darauf aufmerksam zu machen, da es mir hier nicht um Polemik zu tun ist.

[1]) *Migne* 141, 1156: Peccatorum suorum veniam et indulgentiam promereri a iusto iudice *apostolica auctoritate spondemus*, quicumque de propria haereditate vel de propriis bonis offerendo aut de beneficiis ipsius ecclesiae reddendo ecclesiam supradictam relevare nisus fuerit. Nam unam et similem mercedem accipiet, qui propria offeret et qui beneficia ecclesiae reddet in commune; et *benedictione et absolutione apostolica fruetur.*

[2]) *Migne* 141, 1151: Fratri nostro Hugoni . . . Deo et nobis sua peccata confitenti . . . plenariam a Deo polliceute promittimus consequi indulgentiae veniam.

[3]) *Migne* 141, 1155: Si quis hanc nostram assertionem custodire voluerit, habeat benedictionem a Filio S. Mariae . . . et *absolutus sit* a b. Petro apostolo et *a me* eiusdem pastoris vicario *ab omnibus peccatorum vinculis.*

[4]) Man vgl. Johanns XIX. Bulle für die Kirche von Aquileja: Qui observator . . . extiterit, absolutionem omnium peccatorum suorum consequi mereatur. *Migne* 141, 1139.

Wie hätte auch zu einer Zeit, da die Bußdisziplin noch ziemlich streng war, der Papst einen allgemeinen Erlaß der kirchlichen Bußstrafen erteilen können bloß unter der Bedingung, daß man die Privilegien eines Klosters achten wollte?

Ein vielerörtertes Privilegium ist dasjenige, das Benedikt IX. im Jahre 1040 für die Abtei St. Viktor in Marseille ausgestellt haben soll. Es ist darin die Rede von einer Absolution aller Sünden, deren sich die Besucher der Klosterkirche teilhaftig machen können[1]). Daß es sich aber um eine Fälschung handelt, kann kaum einem Zweifel unterliegen. Wollte man der Urkunde Glauben schenken, so müßte man annehmen, daß schon lange vor 1040 in St. Viktor ein vollkommener Ablaß zu gewinnen war. Wird doch behauptet, auf alten Marmortafeln sei verzeichnet, daß St. Viktor, gleich der römischen Peterskirche, einer ‚Absolution aller Sünden' sich erfreue und daher als das zweite Rom gelte[2]). Diese ‚Absolution aller Sünden' soll nun Benedikt IX. im Verein mit verschiedenen Bischöfen anläßlich der Konsekration der Abteikirche 1040 erneuert und bestätigt haben[3]). Allein im 11. Jahrhundert haben die Päpste noch keine vollkommenen Ablässe für Kirchenbesuch erteilt. Ein stichhaltiges

---

[1]) Das Privilegium ist schon öfter abgedruckt worden, neuerdings bei *Albanès*, Gallia christiana novissima. Tom. II. Valence 1899. p. 54 sqq.

[2]) *Albanès* 55: Haec est illa aeterni sponsi aula, quae ita claruit apostolica benedictione atque omnium peccaminum labe (!) absolutione, ceu universalis romana ecclesia clavigeri Petri, et ideo secunda Roma legitur esse. Quod ne oblivioni daretur futuris temporibus, actenus impressum antiquis continetur marmoribus. Dazu hat schon Launoy (Opera omnia. Coloniae Allobrogum 1731. II. 1, 262) bemerkt: Quid absurdius, quam ut S. Victoris ecclesia seu monasterium secunda Roma vocetur?

[3]) *Albanès* 56: Apostolico privilegio predictam ecclesiam sanctificamus, atque *in pristino absolutionis decore ponimus*, quo omnis poenitens qui ad eius limina tritis passibus venerit, ecclesiae fores sibi pateant et indulta facinora peccaminum, absolutus omnium criminum squaloribus libere ad propria redeat letus; eo scilicet tenore, ut transacta peccata sacerdotibus confiteatur et de reliquo emendetur. Es wird hier deutlich genug gesagt, daß die Büßer, welche zur Kirche von St. Viktor kommen, unter der Bedingung, daß sie beichten und sich bessern wollen, von allen auferlegten Bußstrafen befreit werden. Es ist also von einem eigentlichen Ablaß die Rede.

Zeugnis hat man bisher für derartige Ablässe im 11. Jahrhundert nicht anführen können. Abgesehen von allem anderen, ist denn auch gerade die Stelle über den Ablaß in der Marseiller Urkunde ein Beweis dafür, daß die Urkunde eine Fälschung ist.

Wie wenig die Päpste um die Mitte des 11. Jahrhunderts daran dachten, bei feierlichen Kirchweihen Ablässe zu erteilen, ersehen wir aus der Handlungsweise Leos IX. bei der Einweihung der berühmten Abteikirche von St. Remigius zu Reims im Jahre 1049. Wir besitzen hierüber den ausführlichen Bericht eines Augenzeugen, des Mönches Anselm, der auf Befehl des Abtes Herimar von St. Remigius bald nachher den Verlauf der denkwürdigen Feier geschildert hat. Erwähnungswert ist zunächst, daß der Abt Herimar in dem Schreiben, wodurch er die Gläubigen zur Feier einlud, auch auf den apostolischen Segen hinwies, dessen sie sich teilhaftig machen können[1]). Dem päpstlichen Segen wurde eben in jener glaubensstarken Zeit ein sehr großer Wert beigelegt[2]). Worin bestand nun aber der päpstliche Segen, der den Gläubigen in Aussicht gestellt wurde? Etwa in der Erteilung eines Ablasses? Mit nichten! Von einem Ablaß ist gar keine Rede, wohl aber von einer Absolution, die im Anschlusse an die offene Schuld vom Papste erteilt wurde. Während des Hochamtes, so erzählt der Mönch Anselm, nach dem Evangelium bestieg der Papst die Kanzel, um eine Anrede an das Volk zu halten; am Schlusse der Predigt forderte er die Gläubigen auf, die offene Schuld zu beten und erteilte ihnen dann die Absolution. Nach Beendigung des Gottesdienstes entließ er das Volk mit dem üblichen Segen[3]). Eine ähnliche Absolution erteilte der Papst nachher auch den Mönchen von St. Remigius. Im Kapitelsaal hielt er ihnen zuerst eine Anrede; nachdem sie dann die offene Schuld gebetet, absolvierte er sie und gab ihnen den apostolischen Segen[4]).

---

[1]) *Migne* 142, 1422: Invitans fideles ut ad tanti gaudii participationem concurrant ... ut benedictione muniri mererentur apostolica.

[2]) Man lese nur, was Bischof Reinhard von Halberstadt i. J. 1107 an Paschalis II. schrieb: Sanctitatis vestrae benedictionem *pro maximo munere* accipiam. *Migne* 163, 459.

[3]) *Migne* 142, 1430: Populum secundum institutionis eius verba publicam de peccatis suis confessionem agentem absolvit; explicitisque divinis officiis apostolica benedictione sanctificans illum dimisit.

[4]) *Migne* 142, 1438: Prostratos ad publicam confessionem ab-

Weder in dem Berichte Anselms noch in den Bullen, die bei dieser Gelegenheit Leo IX. für St. Remigius ausgestellt hat[1]), ist die Rede von einem Ablaß. Daraus darf man wohl schließen, daß es damals noch nicht gebräuchlich war, daß die Päpste bei Kirchweihen Ablässe erteilten. Denn wenn irgendein Gotteshaus, so würde doch vor allem das altehrwürdige Heiligtum von St. Remigius verdient haben, durch einen Ablaß ausgezeichnet zu werden.

Wie die von Leo IX. in Reims erteilte Absolution mit dem Ablaß nichts gemein hat, so verhält es sich wohl auch mit der Absolution, die er den päpstlichen Soldaten vor ihrem Kampfe mit den Normannen im Jahre 1053 erteilte und in welcher man jüngst einen der ersten Kreuzzugsablässe hat finden wollen. Schon bei seiner Werbung deutscher Truppen gegen die Normannen soll der Papst ‚Freiheit von den Bußstrafen' versprochen haben, wie der gleichzeitige Chronist Hermann der Lahme von Reichenau bezeuge. Allein dieser Chronist berichtet bloß, es seien dem Papste ‚viele Übeltäter ob der Ungestraftheit ihrer Verbrechen (ob impunitatem scelerum) oder schnöden Gewinnes halber zugelaufen'[2]). Man ist nicht berechtigt, die hier erwähnte Strafloſigkeit von einem in Aussicht gestellten Nachlaß der kirchlichen Bußstrafen zu verstehen. Viel näher liegt die Annahme, der Chronist wolle sagen, die Übeltäter seien dem Papste zugelaufen, weil sie auf diese Weise den bürgerlichen Strafen zu entrinnen hofften. Viel deutlicher scheint sich Aimé, Mönch von Monte Cassino, in seiner Geschichte der Normannen auszusprechen. Er berichtet zuerst, daß Leo IX. jenen, die seinem Rufe folgen würden, die Absolution ihrer Sünden verheißen habe[3]); dann erzählt er, wie der Papst unmittelbar vor dem Kampfe mit den Normannen die Soldaten von ihren Sünden absolviert und ihnen die schuldigen Bußstrafen erlassen habe[4]). Da hätten wir also einen eigentlichen

solvit et ex ordine omnes deosculatos apostolica benedictione sanctificavit.

[1]) *Migne* 143, 616 sqq.

[2]) Mon. Germ. hist. Scriptores V, 132.

[3]) *Aimé*, L'Ystoire de li Normant, éd. par Champollion-Figeac. Paris 1835. p. 64: Lor promet à doner absolution de lor péchiez.

[4]) Li pape avec li évesque sallirent sur lo mur de la Cité, et regarda à la multitude de ses cavaliers pour les absolvère de lo péchiez et *pardonna la penance que pour lor péchié devoient faire*. p. 93.

Ablaß. Leider ist das Zeugnis nicht zuverlässig genug. Aimé hat seine Schrift etwa 30 Jahre nach Leos Tod verfaßt, zwischen 1078—1086, und zwar in lateinischer Sprache. Gegen Ende des 13. oder zu Anfang des 14. Jahrhunderts wurde das Werk ins Französische übertragen, wobei der Übersetzer nicht selten den Text abkürzte oder mit Zusätzen vermehrte[1]). Es ist also sehr wohl möglich, daß bei dem Berichte über die den Soldaten erteilte Absolution der Übersetzer die zu seiner Zeit herrschenden Anschauungen über den Kreuzzugsablaß zum Ausdruck bringt[2]). Daß Leo IX. die Soldaten vor dem Kampfe von ihren Sünden absolviert hat, darf als sicher gelten. Aber dasselbe tat er auch in Reims, ohne damit einen Ablaß zu bewilligen. Ein anderer Berichterstatter, ein anonymer Mönch aus Benevent, der gegen Ende des 11. oder zu Anfang des 12. Jahrhunderts eine Lebensbeschreibung des hl. Leo IX. verfaßt hat, erzählt, daß der Papst vor der Schlacht die Soldaten zum Kampfe angefeuert habe durch die Verheißung der himmlischen Seligkeit, sie dann gesegnet und von allen Sünden losgesprochen habe[3]). Auch diese Lossprechung kann von der damals üblichen allgemeinen Absolution verstanden werden. Und wenn der Papst den Verteidigern der römischen Kirche die ewige Seligkeit in sichere Aussicht stellte, so tat er nur, was schon lange vor ihm viele andere Päpste getan hatten.

Gleich seinen Vorgängern spricht auch Leo IX. öfters am Schlusse seiner Bullen, in denen er die Privilegien von Kirchen und

---

[1]) Le traducteur abrégeait le texte ou bien l'allongeait de ses commentaires au gré de ses propres vues ... On ne doit pas exiger une parfaite identité de rédaction entre le latin et le français. p. XXVI.

[2]) Hier gilt, was Gottlob (S. 66) von den Autoren, die über den Kreuzzugsablaß Urbans II. berichten, bemerkt: ‚Wir müssen streng darauf halten, daß über die zugunsten des Kreuzzugs verkündeten Gnadengewährungen nur Zeitgenossen im strengen Sinne zu Worte kommen; denn auch nur einen Schritt voran in der Zeit, etwa zu Wilhelm von Tyrus, und sofort ist der Einfluß späterer Kreuzzugsbullen auf den Ausdruck zu erkennen‘.

[3]) *St. Borgia*, Memorie istoriche della pontificia città di Benevento. Roma 1765. II, 320: Si quis vestrum mortuus fuerit hodie, gaudeat, nam Abrahe sinus eum recipiet. His et huiuscemodi omnibus viriliter animatis, cunctos antea celestibus donis munivit, ac sic remissis omnibus peccatis in prelium ire permisit.

Klöstern bestätigt, den Wunsch aus, daß denjenigen, welche die Rechte der betreffenden Kirchen achten werden, die Absolution aller Sünden und die himmlische Seligkeit zuteil werden [1]). Ähnliche Segenswünsche hat er auch für die Wohltäter kirchlicher Anstalten [2]). Merkwürdig ist die Absolution, die er 1051 dem König von England, Eduard dem Bekenner, erteilte. Derselbe hatte eine Pilgerfahrt nach Rom gelobt. Da er jedoch darauf aufmerksam gemacht wurde, daß seine Abwesenheit dem Königreiche Nachteile bringen könnte, ließ er beim Papste um Entbindung vom Gelübde nachsuchen. Leo IX. gewährte die gewünschte Dispens und erteilte bei dieser Gelegenheit dem Könige die Lossprechung von allen seinen Sünden [3]). Diese Lossprechung von den Sünden war weder ein Ablaß noch eine sakramentale Absolution, sondern nur eine gewöhnliche Segenspendung, wie sie uns noch öfters begegnen wird.

Eine solche Absolution erteilte Leo IX. noch auf seinem Sterbelager (1054). Wie ein Augenzeuge erzählt, ließ sich der Papst, als er sein Ende nahe fühlte, in die Peterskirche tragen. Dort hielt er zuerst eine Ansprache an das Volk, sodann rief er die anwesenden Bischöfe und Kleriker näher zu sich heran und legte mit ihnen ein Sündenbekenntnis ab; darauf forderte er auch die anwesenden Gläubigen auf, ihre Sünden vor ihm zu bekennen. Nachdem dies geschehen und der Papst inständig zu Gott gebetet hatte, sprach er alle Anwesenden von ihren Sünden los, falls sie seine Gebote gehalten hätten [4]). Leo IX. absolvierte aber nicht bloß die anwesenden

[1]) *Migne* 143, 610. 626. 691. 738. Bemerkenswert ist folgender Schluß: Qui custodierit, nostra benedictione sanctificetur et aeternae vitae particeps efficiatur. 674.

[2]) *Migne* 143, 683: Qui de suis pro redemptione animae aliqua ei contulerit, benedictionis gratiam a Deo consequatur et per clavigerum principem coeli in ianuas regni coelestis introduci mereatur.

[3]) *Migne* 143, 674: Ex auctoritate Dei et sanctorum apostolorum et sanctae synodi absolvimus te a peccato illius voti, pro quo Dei offensam times, et *ab omnibus negligentiis et iniquitatibus tuis*, ea nimirum potestate usi, quam Dominus in b. Petro concessit nobis. Wiederholt 1061 von Nikolaus II. *Migne* 143, 1358: Absoluti sitis ab illo voto quod timebatis, et ab omnibus aliis peccatis et iniquitatibus vestris.

[4]) Analecta Bollandiana. Tom. 25 (1906), 290: Vocavit omnes episcopos vel cleros et fecit veram confessionem cum ipsis. Et ite-

Gläubigen, er flehte auch zu Gott, jene, die im Kampfe gegen die Normannen gefallen waren, absolvieren zu wollen[1]). Eine ähnliche Bitte richtete er zum Himmel für alle, die er exkommuniziert, sowie auch für alle, die er in seinem Leben gesegnet hatte[2]). Daraus ersieht man zur Genüge, wie wenig es angeht, derartigen allgemeinen Absolutionen, mögen sie nun in indikativer oder in deprekativer Form erteilt werden, die Bedeutung eines Ablasses, eines allgemeinen Nachlasses der kirchlichen Bußstrafen beizulegen. Es waren bloß fromme Segenswünsche. Man ist vollauf berechtigt, in ähnlicher Weise die Absolution zu erklären, die Leo IX. seinen in den Kampf ziehenden Soldaten erteilt hat.

Bei Leos IX. Nachfolger Viktor II. (1055—1057) finden wir wieder in den Bullen für Kirchen und Klöster die üblichen Schlußformeln bezüglich der Absolution[3]). Ähnlich bei Stephan IX. (1057—1058), der sich dabei noch ausdrücklich auf die Autorität des Apostelfürsten beruft[4]). Auf die Autorität des hl. Petrus beruft sich auch Stephan IX. in einer bemerkenswerten Absolution, die er den Mönchen von Cluni erteilte. Indem er im Jahre 1058 diesen Mönchen meldet, daß er den Abt Hugo noch einige Zeit zurückbehalten werde, schreibt er ihnen: ‚Euch aber segnen wir, wie wir euch früher gesegnet haben, und im Namen Gottes und des Apostel-

---

rum vocavit omnem populum, qui ibidem erant, et iussit omnes petere veniam de peccatis suis, habere veram confessionem coram ipso. Ille autem reversus in alia parte contra orientem incumbens in lecto et respiciens in cruce et magnas preces effudit Domino pro omnibus et *dimittens omnia peccata eorum et absolutionem fecit de omnibus peccatis* quae commiserint, si precepta sua observassent, quae preceperat eis. Vgl. auch Acta Sanctorum. Aprilis II, 666.

[1]) Analecta 25, 491: Absolve illos ab omnibus peccatis suis et dignare eos in numero martyrum sociare, qui pro te passi fuerunt. Vgl. Acta SS. 666.

[2]) Omnes quos ego anathematizavi et excommunicavi, absolve, Domine, vincula eorum et converte illos ad viam veritatis ... Dignare benedicere famulis vel famulabus tuis totius provinciae, unde ego ambulavi vel oculis meis vidi et corporaliter benedixi ... et ab omnibus peccatis absolvere digneris. Analecta 291. Acta SS. 667.

[3]) *Migne* 143, 633. 825.

[4]) *Migne* 143, 879: Principis apostolorum auctoritate ab omnibus delictorum suorum absolvatur nexibus. Vgl. 874.

fürsten absolvieren wir euch, Lebende wie Verstorbene'[1]). Wie leicht könnte da jemand, der mit der damaligen Ausdrucksweise nicht genügend vertraut ist, geneigt sein, die Erteilung eines vollkommenen Ablasses anzunehmen. Und doch ist es weiter nichts als ein Segenswunsch. Wir werden noch hören, daß auch Äbte von Cluni ihren Mönchen ganz ähnliche Absolutionen in Schreiben erteilt haben.

Nikolaus II. (1058—1061) fährt fort, in seinen Bestätigungsbullen die übliche Formel zu gebrauchen[2]). Eine Absolution in deprekativer Form erteilt der Papst auch allen jenen, die sein Papstwahldekret halten werden[3]), sowie jenen, die Klöster mit Almosen unterstützen würden[4]).

Dieselbe deprekative Absolutionsformel hat Alexander II. (1061—1073) öfters gebraucht, sowohl in Bestätigungsbullen für Kirchen und Klöster[5]) als in Schreiben, worin er zur Unterstützung klösterlicher Anstalten auffordert[6]). Auch denjenigen, welche die Dekrete der römischen Synode vom Jahre 1063 halten werden, wird ‚Segen und Absolution' verheißen[7]). Die Absolution, welche Alexander II. im Jahre 1071 anläßlich der Konsekration der Kirche von Monte Cassino denjenigen erteilte, die am Tage der Kirchweihe und in der nachfolgenden Oktave die Kirche besuchten[8]), ist sicher

---

[1]) *Migne* 143, 879: Vobis autem, sicut imprimis benediximus, benedicimus, et *viventes ac defunctos* ex parte Dei et b. Petri principis apostolorum *absolvimus*.

[2]) *Migne* 143, 1311. Pflugk-Harttung, Acta Pontificum inedita. Bd. II (1884), 86.

[3]) *Mansi* XIX, 904.

[4]) *Migne* 143, 1304. 1338. Pflugk-Harttung I, 29.

[5]) *Migne* 146, 1302. 1313. 1373. Pflugk-Harttung I, 37; II, 103.

[6]) *Migne* 146, 1311.

[7]) *Migne* 146, 1290: Haec observate . . . si vultis sanctae ecclesiae romanae et apostolicae sedis pace et communione atque benedictione et *absolutione* gaudere. Vier Jahre früher hatte Nikolaus II. bei ähnlichem Anlaß dieselbe Formel gebraucht, aber ohne den Ausdruck absolutione: Haec observate . . . si vultis de sanctae romanae ecclesiae et apostolicae sedis pace et communione atque benedictione gaudere. *Migne* 143, 1316. 1318. Daß in dem Schreiben Alexanders II. das Wort absolutio gleichbedeutend ist mit benedictio, kann keinem Zweifel unterliegen.

[8]) Der Mönch Leo, aus dem Hause der Marsikaner Grafen, er-

gleichbedeutend mit der allgemeinen Absolution, die Leo IX. bei gleichem Anlaß in Reims erteilt hat. Daß der gleichzeitige Chronist von einer Absolution der gebeichteten Sünden spricht, verschlägt nichts. Auch Leo IX. hat ja sowohl in Reims als auf seinem Sterbelager vor der Erteilung der Absolution von den Anwesenden ein Sündenbekenntnis gefordert. Es ist nicht anzunehmen, daß Alexander II., der, wie aus seinen Briefen hervorgeht, bezüglich der Bußdisziplin sehr streng war [1]), für einfachen Kirchenbesuch den Nachlaß aller Bußstrafen erteilt habe. Nicht einmal der 40 tägige Ablaß ist echt, den Alexander II. am 1. Oktober 1071 den Besuchern der Kirche von Monte Cassino am Jahrestag der Kirchweihe erteilt haben soll [2]).

Einen eigentlichen Ablaß dürfte Alexander II. im Jahre 1063 den Kriegern erteilt haben, die im Begriffe waren, nach Spanien zu ziehen, um dort gegen die Mauren zu kämpfen. In dem betreffenden Schreiben ist nicht bloß von einer Absolution der Sünden die Rede, sondern der Papst erklärt ausdrücklich, daß er den Kriegern die ihnen für die gebeichteten Sünden auferlegte Buße abnehme [3]).

---

zählt als Augenzeuge in seiner Narratio consecrationis Ecclesiae Casinensis, bei *Muratori*, Scriptores rerum italicorum. Tom. V. Mediolani 1724. p. 77: Peractis itaque omnibus et missa a Romano Pontifice solemniter celebrata, multisque a populo oblatis donariis, et non tantum iis qui tunc aderant, sed et universis, qui per continuos octo dedicationis dies festivitatis devotione conventuri essent, ab eodem beatissimo Pontifice *absolutione data*, unusquisque gaudens et exultans recessit ad propria. Daß Leo der Verfasser der zwischen 1094 bis 1103 geschriebenen narratio ist, weist Wattenbach nach in Mon. Germ. SS. VII, 555. Leo hat später den Bericht fast wörtlich in seine Chronica monasterii Casinensis aufgenommen. Die Stelle bezüglich der Absolution lautet hier (Mon. Germ. SS. VII, 721): confessorum peccatorum absolutione concessa.

[1]) Vgl. über diese Strenge *Morinus* 463 sqq.

[2]) *Migne* 146, 1426. *Jaffé-Loewenfeld*, n. 4690.

[3]) *S. Loewenfeld*, Epistolae Pontificum Romanorum ineditae. Lipsiae 1885. p. 43: Clero Vulturnensi. Eos qui in Ispaniam proficisci destinarunt, paterna karitate hortamur, ut, que divinitus admoniti cogitaverunt ad effectum perducere, summa cum sollicitudine procurent; qui iuxta qualitatem peccaminum suorum unusquisque suo episcopo vel spirituali patri confiteatur, eisque, ne diabolus accusare de inpenitentia possit, modus penitentie imponatur. Nos vero aucto-

Hier ist also von einem eigentlichen Ablaß die Rede. Es sei übrigens daran erinnert, daß Alexander II. hie und da auch öffentlichen Büßern, die als Pilger nach Rom kamen, einen Teil ihrer schweren Bußstrafen, z. B. ein oder zwei Jahre, erließ[1]). Nur waren dies individuelle und unvollkommene Ablässe, während es sich bei dem Zuge nach Spanien um einen insgemein erteilten und vollkommenen Nachlaß der Bußstrafen handelt. Daß auch die Absolution, die Alexander II. den Normannen, die in Sizilien gegen die Sarazenen kämpften, erteilte[2]), als Ablaß zu betrachten sei, ist nichts weniger als sicher. Da von einem Erlaß der Bußstrafen keine Rede ist, so war es wohl nur eine allgemeine Absolution oder Segenspendung, ähnlich der Absolution, die einige Jahre später Gregor VII. den Normannen erteilen ließ.

So kommen wir denn zu Gregor VII. (1073—1085), der häufiger als alle anderen Päpste des früheren Mittelalters die Absolution aller Sünden erteilt hat. Da dieser Papst durch große Strenge sich auszeichnete, da er besonders in Bezug auf die Bußdisziplin großen Ernst an den Tag legte[3]), so darf man von vornherein annehmen, daß seine Absolutionen, gleich denjenigen seiner Vorgänger, als bloße Segenspendungen zu betrachten sind. Dies wird noch klarer hervortreten, wenn wir die in seinen Briefen erwähnten Absolutionen etwas näher betrachten. Daß verschiedene dieser Absolutionen in die Form einer Bitte, eines Wunsches gekleidet sind, während andere in indikativer Form erteilt werden, hat für deren Beurteilung nicht viel zu bedeuten, da ja damals, wie schon oben bemerkt worden, auch die sakramentale Lossprechung gewöhnlich in der Form eines Gebets erteilt wurde.

Ein frommer Wunsch ist es, wenn Gregor VII. am Schlusse eines Schreibens vom 1. Juli 1073, worin vor einem widerrechtlich eingedrungenen Bischof gewarnt wird, die Bitte an Gott richtet, es

---

ritate sanctorum apostolorum Petri et Pauli et *penitentiam eis levamus et remissionem peccatorum* facimus, oratione prosequentes.

[1]) Vgl. *Loewenfeld*, p. 39. 56.

[2]) *Gaufredus Malaterra*, Historia Sicula II, 3, bei *Migne* 149, 1142: Apostolicus ... *benedictione apostolica* et potestate qua utebatur, *absolutionem de offensis*, si resipiscentes in futurum caveant, comiti et omnibus qui in lucranda de paganis Sicilia et lucratam in perpetuum ad fidem Christi retinendo auxiliarentur, mandat.

[3]) Vgl. *Morinus*, p. 466. 597.

möchten die treuen Gläubigen durch Vermittlung des hl. Petrus von ihren Sünden absolviert werden[1]). Gegen Ende des Jahres 1073 sandte der Papst dem Bischof von Lincoln schriftlich eine Absolution, die einfach als Segen zu betrachten ist[2]). Im folgenden Jahre erteilte er wiederholt die Absolution in der Form einer Bitte oder eines Wunsches, so der Herzogin Beatrix und ihrer Tochter Mathilde, dem Herzog von Böhmen, dem König Heinrich, den Gläubigen in Deutschland[3]).

Besondere Erwähnung verdient ein nicht näher datiertes Schreiben aus den Jahren 1074—1075, das schon öfters mit Unrecht Gregor VI. zugeeignet und ebenso irrig als Ablaßbewilligung aufgefaßt worden ist[4]). Gregor erwähnt in diesem Schreiben, wie viele Geistliche und Laien, auf Antrieb des Herzogs Wilhelm von Aquitanien, sich entschlossen hätten, jedes Jahr Beiträge zur Restauration der römischen Basiliken von St. Peter und St. Paul zu spenden, um durch die Verdienste der Apostelfürsten und die Fürbitte der römischen Kirche den Segen Gottes auf sich herabzuziehen. Aus Dankbarkeit verspricht der Papst, daß jährlich in den römischen Kirchen für die Wohltäter Messen gelesen und Gebete verrichtet werden sollen, damit sie Gott auf die Fürbitte der Heiligen von allen Sünden absolviere (a cunctis eos peccatis absolvat) und zur Seligkeit führe. Ein Ablaß wird damit selbstverständlich nicht erteilt, ebensowenig wie die Segenspendung am Anfange des Schreibens (Salutem et *absolutionem omnium peccatorum* per benedictionem et merita beatorum Petri et Pauli) als Ablaß betrachtet werden kann.

Im Jahre 1075 verheißt Gregor den Einwohnern von Turin, wenn sie seinen Ermahnungen Folge leisten, die Nachlassung ihrer Sünden[5]). Dieselbe Gnade stellt er den Einwohnern von Piacenza,

---

[1]) *Jaffé*, Monumenta Gregoriana. Berolini 1865. p. 27.

[2]) *Jaffé* 52: Absolutionem peccatorum tuorum, sicut rogasti, auctoritate principum apostolorum Petri et Pauli fulti, quorum vice quamvis indigni fungimur, tibi mittere dignum duximus, si tamen bonis operibus inhaerendo et commissos excessus plangendo, quantum valueris corporis tui habitaculum Deo mundum templum exhibueris.

[3]) *Jaffé* 71. 121. 146. 532.

[4]) *Jaffé-Loewenfeld*, n. 4916. Abgedruckt bei *Migne* 142, 573.

[5]) *Jaffé* 162.

die im Kampfe für die Kirche sterben würden, in Aussicht[1]). Sodann absolviert er schriftlich den Bischof von Lüttich[2]) und bittet Gott um Absolution für den König von Ungarn[3]).

Eine beachtenswerte Absolution tritt uns im Jahre 1076 entgegen. Graf Roger, der mit seinen Normannen eine Expedition gegen die Sarazenen in Sizilien unternehmen wollte, hatte den Papst um ‚Segen und Absolution' (apostolicae sedis benedictionem et absolutionem) gebeten. In einem Schreiben vom 14. März 1076 beauftragte Gregor den Bischof von Acerenza, sich zu Roger zu begeben und ihm sowie seinen Soldaten die Absolution zu erteilen, mit der Bedingung jedoch, daß sie dem Papste Gehorsam geloben und für ihre Sünden Buße tun[4]). Damit wurde der Bischof bloß beauftragt, den Normannen den päpstlichen Segen zu spenden. Daß dabei Bußfertigkeit und Gehorsam gegen den Papst als Bedingung aufgestellt werden, darf nicht wundernehmen. Auch sonst kommt es häufig vor, daß Gregor den Segen erteilt unter der Bedingung, daß man ihm gehorchen wolle[5]). Die Absolution, welche im Namen Gregors der Bischof von Acerenza im Frühjahr 1076 den Normannen spenden sollte, hat keine andere Bedeutung als diejenige, die der Papst selber einige Monate später wiederholt den Deutschen spendete[6]). Auch die in demselben Jahre in einem Schreiben an den Bischof von Metz erteilte deprekative Absolution für alle Verteidiger der

---

[1]) *Jaffé* 173: Si quis pro defensione iustitiae moriatur ex vobis, precibus apostolorum Petri et Pauli a peccatis omnibus liberetur.

[2]) *Jaffé* 182: Quia in extremo videris positus, fraterna compassione ducti, auctoritate beati Petri apostolorum principis absolvimus te a peccatis tuis.

[3]) *Jaffé* 193: Deus . . . te tuosque in Christo fideles a cunctis peccatis absolvat.

[4]) *Jaffé* 225: Si nobis parere, sicut pollicitus est, voluerit, et poenitentiam, ut oportet christianum, egerit, ab omni peccatorum suorum vinculo tam illum quam etiam suos milites qui cum eo contra paganos, ita tamen ut agant poenitentiam, pugnaturi sunt, peccatis maxime (?) absolvas.

[5]) Die Formel: Apostolicam benedictionem, si oboederit, kommt bei Gregor häufig vor. Vgl. *Jaffé* 214. 231. 309.

[6]) *Jaffé* 245: Omnibus . . . salutem et omnium peccatorum absolutionem per apostolicam benedictionem. Hier tritt klar hervor, daß die Absolution mit der Segenspendung gleichbedeutend ist. Vgl. auch 543.

christlichen Religion und des apostolischen Stuhles hat keine andere Bedeutung[1]).

Als bloße Fürbitte sind auch etliche Absolutionen zu betrachten, die Gregor VII. Verstorbenen erteilt hat. So hat er in einem Schreiben vom 28. Oktober 1076 an den Bischof von Lüttich den jüngst verstorbenen Bischof Wilhelm von Utrecht bedingungsweise absolviert[2]). In diesem Falle könnte man allerdings geneigt sein, eine Lossprechung von der Exkommunikation anzunehmen. Allein aus dem Zusammenhange scheint hervorzugehen, daß der Papst dem verstorbenen Bischof die Absolution erteilt unter der Bedingung, daß er sich nicht durch sträfliches Benehmen die Exkommunikation zugezogen habe. Als im folgenden Jahre die Kaiserin Agnes zu Rom mit Tod abging, wurde sie mehrmals vor der Beerdigung, wie der Chronist Bertold erzählt, vom Papste von ihren Sünden losgesprochen[3]).

Absolutionen in deprekativer Form erteilte der Papst öfter in den Jahren 1077 und 1078, so dem König von England und seiner Familie, den spanischen Königen und Grafen, dem Abt Hugo von Cluni und dessen Mönchen, den Deutschen, dem Erzbischof von Reims, dem König Olaf von Norwegen und seinen Untertanen, dem Herzog Welf und dessen Anhängern[4]). Eine Absolution in indikativer Form erteilte Gregor am 25. November 1078 den Einwohnern von Ravenna, unter der Bedingung jedoch, daß sie dem Papst gehorchen und sich vom schismatischen Erzbischof Wibert lossagen[5]).

---

[1]) *Jaffé* 245.

[2]) *Jaffé* 250 sq.: Hat der Bischof den gebannten König anerkannt und ist er ohne Widerruf gestorben, so gilt die Regel: Quibus vivis non communicavimus, nec mortuis communicare audemus. Sin vero invitus subscripsit, et regi excommunicato . . . non communicavit, *apostolica auctoritate eum absolvimus*, et ut orationes, sacrificium et eleemosynae pro eo Domino offerantur, non solum annuimus, sed et valde desideramus.

[3]) Mon. Germ. SS. V, 303: Domnus apostolicus exequialibus officiis, missarum sollemniis, elemosinis, vigiliis quoque per aliquot dies sollemniter pro anima illius celebratis, in aecclesia S. Petronellae . . . sacrum Agnetis imperatricis *apostolica sua indulgentia et absolutione tantotiens a peccatis remissae* corpusculum, in sarcophago consignatum . . . sepelivit.

[4]) *Jaffé* 266. 287. 318. 322. 325. 345. 346.

[5]) *Jaffé* 340: Vobis autem Deum diligentibus et b. Petro ob-

Auch im Jahre 1079 kommen mehrere Absolutionen in indikativer Form vor. Am 2. Januar erteilte der Papst die Absolution den Mönchen von St. Viktor in Marseille[1]), im Februar dem König Rudolf und seinen Getreuen[2]), am 31. März Geistlichen und Laien der Provence, wenn sie die der Abtei Mont-Majour entrissenen Güter zurückgeben würden[3]), am 25. November allen Engländern, die wahre Buße tun würden[4]). Einige Male wird auch die Absolution verheißen[5]).

Derartige Verheißungen wiederholen sich öfters in den späteren Jahren[6]); ebenso die Absolutionen in deprekativer Form[7]). Als Absolution in indikativer Form verdient besonders hervorgehoben zu werden diejenige, welche Gregor am 7. März 1080 im Namen der Apostelfürsten dem König Rudolf und dessen Anhängern erteilt hat[8]). Mit Unrecht hat man diese Absolution schon öfter als Ablaß aufgefaßt[9]); mit noch größerem Unrecht hat man darin eine eigentliche Sündenvergebung sehen wollen[10]). Es handelt sich bloß um den päpstlichen Segen, ebensowie in dem Schreiben vom 25. Juli

---

edientibus ex auctoritate eiusdem apostolorum principis *omnium peccatorum remissionem largimur.*

[1]) *Jaffé* 347: Auctoritate b. Petri . . . indulgentiam omnium peccatorum vestrorum promittimus et *absolutionem cum benedictione concedimus.*

[2]) *Jaffé* 553: . . . peccatorum absolutionem et apostolicam benedictionem.

[3]) *Jaffé* 368: Obedientibus apostolica auctoritate . . . *peccatorum suorum veniam indulgemus.*

[4]) *Jaffé* 392: Quicunque taliter poenituerit . . . illi *peccatorum suorum remissionem apostolica freti potestate largimur.*

[5]) *Jaffé* 364. 387.

[6]) *Jaffé* 397. 414. 482. 499. 575.

[7]) *Jaffé* 419. 468. 473.

[8]) *Jaffé* 404: Ex parte vestra dono, largior et concedo omnibus sibi fideliter adhaerentibus absolutionem omnium peccatorum.

[9]) So Döllinger, Hinschius, Gottlob und andere.

[10]) So W. Martens (Gregor VII. Leipzig 1894. I, 245), der auch andere Absolutionen Gregors falsch auffaßt; schreibt er doch: ‚Es müssen die Wendungen, mittels deren einer großen Gesamtheit von Personen ohne genauere Kenntnis von deren Dispositon durch päpstliche Schreiben die Vergebung von Sünden, insbesondere auch von Todsünden, erteilt wird, als bedenklich und inkorrekt bezeichnet werden‘.

1080, worin Gregor die Bischöfe von Apulien und Kalabrien beauftragt, denjenigen, die mit Robert Guiscard den griechischen Kaiser gegen die Sarazenen unterstützen wollten, die Absolution zu erteilen[1].

Ganz ähnlich verhält es sich mit einem ‚vollkommenen Ablaß', den der päpstliche Legat Anselm von Lukka im Jahre 1084 erteilt haben soll[2]). Zur Zeit, wo Gregor VII. unter dem Schutze der Normannen in Salerno weilte, kam es im Juli 1084 in Norditalien zu einem Kampfe zwischen den Kaiserlichen und den Anhängern des Papstes. Anselms Beichtvater und Biograph, der Priester Bardo, der selber darüber berichtet, war vom Legaten zu den päpstlichen Truppen gesandt worden, um ihnen in seinem Namen und im Namen des Papstes den Segen zu spenden und sie unter Verheißung der Sündenvergebung zum Kampfe anzufeuern[3]). Der Segen, den Bardo zu spenden hatte, war der päpstliche und bischöfliche Segen[4]), der öfter als Absolution bezeichnet wird, weil dabei vor allem die Gnade der Sündenvergebung auf diejenigen, die gesegnet werden sollten, herabgefleht wurde. Auch die Verheißung der Sündenvergebung darf nicht als Ablaßbewilligung aufgefaßt werden. Es wurde damit bloß von autoritativer Seite der altchristlichen Überzeugung Ausdruck gegeben, daß man durch gute Werke — und als ein hervorragend gutes Werk wurde damals der Kampf für den römischen Stuhl angesehen — von Gott die Vergebung der Sünden erwerben könne. Denselben Sinn hatte die seit der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts in päpst-

---

[1]) *Jaffé* 435: Mandamus, ut eos . . . moneatis condignam poenitentiam agere . . . sicque illos, fulti nostra auctoritate, immo b. Petri potestate, a peccatis absolvite.

[2]) Als Ablaß angenommen von Morin, S. 767.

[3]) Vita Anselmi Lucensis, in Mon. Germ. SS. XII, 20: Sanctus Anselmus episcopus suam eis benedictionem per nostram direxit parvitatem, hoc in mandatis praecipue commendans nobis, ut . . pariter omnes *auctoritate apostolica et sua benediceremus*, instruentes eos, quo pacto quave intentione deberent pugnare, sicque *in remissionem peccatorum eorum* instantis belli committeremus periculum.

[4]) Welchen großen Wert man damals diesem Segen beilegte, zeigt der Berichterstatter Bardo, der den Sieg der Päpstlichen geradezu dem Segen Anselms zuschreibt: Qua in re gloriam Dei et *virtutem benedictionis* reverendissimi praesulis fideles omnes agnoscere potestis. M. G. SS. XII, 20.

lichen Schreiben bei Aufforderung zu guten Werken so oft vorkommende Formel: **In peccatorum remissionem iniungimus.** Ein Ablaß wurde durch diese Formel nicht erteilt; noch viel weniger beabsichtigten damit die Päpste, die Sündenschuld zu erlassen[1]). Dieselbe Formel wurde übrigens auch öfter von Bischöfen gebraucht. Kurz vor seinem Tode, im Jahre 1086, wie Bardo erzählt, segnete Anselm von Lukka noch einmal die ihn Umstehenden und ermahnte sie unter Verheißung der Sündenvergebung, dem Glauben und der Lehre des Papstes Gregor treu zu bleiben[2]).

Wie Anselm nicht daran dachte, auf dem Totenbett durch seine Segenspendung einen Ablaß zu bewilligen, so hat auch Gregor VII. vor seinem Tode im Jahre 1085 keinen Ablaß erteilt, wenngleich berichtet wird, daß er auf dem Sterbelager alle päpstlich gesinnten Gläubigen von ihren Sünden lossprach. Als man ihn nämlich kurz vor seinem Tode wegen der von ihm Gebannten fragte, gab er zur Antwort: ‚Außer Heinrich, den man König nennt, außer Wibert, der den päpstlichen Stuhl an sich gerissen, und außer allen jenen Hauptpersonen, die durch Rat oder Hülfe deren Schlechtigkeit und Gottlosigkeit begünstigen, *absolviere und segne* ich alle Menschen, die fest glauben, daß ich diese besondere Macht an der Apostel Petri und Pauli Statt habe'[3]). Ähnlich erzählt Hugo von Flavigny, daß Gregor VII. vor seinem Hinscheiden alle jene, die dem von ihm verkündeten Glauben treu bleiben würden, von allen ihren Sünden losgesprochen habe[4]).

[1]) Über die Formel: In peccatorum remissionem iniungimus, vgl. die Abhandlung von L. K. Goetz in Revue internationale de théologie II (1894), 302 ff. Treffend erklärt der altkatholische Autor: ‚Was wir vor allem ablehnen müssen, ist die Meinung ... als ob damit die Päpste in der Tat eine positive Sündenvergebung erteilt hätten. Wie der Text, besonders zu Beginn des Gebrauches des Ausdruckes, deutlich zeigt, war es seitens des Papstes nur ein Aussprechen der Überzeugung, daß derartige Werke, für die Kirche getan, bei Gott Sündenvergebung erwerben'. S. 447.

[2]) M. G. SS. XII, 24: Praecepit, ut in fide ac doctrina beatissimi papae Gregorii permaneamus, quod et cum benedictione nobis indidit, et *in remissionem peccatorum nostrorum* commendavit.

[3]) *Paulus Bernriedensis*, S. Gregorii VII Vita, bei *Migne* 148, 94: Omnes *absolvo et benedico* quicumque me hanc habere specialem potestatem in vice apostolorum Petri et Pauli credunt indubitanter.

[4]) Mon. Germ. SS. VIII, 466: *Absolvit omnes*, qui in fide ista-

So kommen wir denn zu dem Ergebnis, daß trotz der vielen Absolutionen, die er gespendet, Gregor VII. niemals Ablässe gewährt hat. Unter den aufgeführten Absolutionen ist nichts anderes als der päpstliche Segen zu verstehen.

Gregors Nachfolger Viktor III. soll im Jahre 1087 einen Kreuzzugsablaß erteilt haben, als er unter Verheißung der ‚Nachlassung aller Sünden' ein Kriegsheer gegen die Sarazenen ausschickte[1]). Allein, wie soeben bei Anselm von Lukka bemerkt worden, kann aus der bloßen Formel sub remissione omnium peccatorum für eine Ablaßbewilligung nichts gefolgert werden.

Anders verhält es sich mit der Erklärung Urbans II. (1088–1099) auf der Synode von Clermont (1095), es solle den Teilnehmern am Kreuzzuge die Heerfahrt für die ganze Buße angerechnet werden[2]), oder mit der Erklärung desselben Papstes in einem Briefe an die Stadt Bologna vom 19. September 1096, er erlasse den Kreuzfahrern ‚die ganze Buße für die Sünden, die sie recht und vollkommen gebeichtet haben werden'[3]). Hier haben wir einen eigentlichen vollkommenen Ablaß. Urban II. hat auch wiederholt unvollkommene Ablässe gewährt, indem er für Kirchenbesuch oder für Unterstützung religiöser Anstalten einen Teil der auferlegten Bußstrafe nachließ. Daneben erteilte er aber auch öfter Lebenden wie Verstorbenen Absolutionen, die nicht als Ablässe betrachtet werden dürfen.

Gleich seinen Vorgängern hat Urban II. die Absolution in Aussicht gestellt oder in deprekativer Form erteilt. In letzterer Form erteilte er 1090 die Absolution den Wohltätern eines Spitals in Pistoia; im Jahre 1094 dem Klerus und den Gläubigen von Halberstadt, falls sie ihren neuen Bischof gut aufnehmen würden; im Jahre 1095 dem Grafen Raimund von Toulouse und dessen Eltern, wegen Zurückerstattung kirchlicher Güter[4]). Die Absolution der Sünden stellte er auch den Wohltätern eines neugegründeten Klosters

---

quae per illum innotuit, usque ad finem perseveraverint, *ab omnibus peccatis suis.*

[1]) *Petrus Diaconus*, Chronica montis Casinensis. M. G. SS. VII, 751: Christianorum exercitum . . . sub remissione omnium peccatorum contra Saracenos in Africa commorantes dixerit.

[2]) *Mansi* XX, 816: Iter illud pro omni poenitentia reputetur.

[3]) *Migne* 151, 483.

[4]) *Migne* 151, 318. 377. 399.

bei Tarascon in Aussicht[1]). Als im folgenden Jahre während seines Aufenthaltes in Tours die dortige Martinskirche ein Raub der Flammen wurde, ermahnte er die Gläubigen unter Hinweis auf die Sündenvergebung (in remissionem peccaminum), zum Neubau des Gotteshauses beizutragen[2]).

Sehr zahlreich sind die allgemeinen Absolutionen, die Urban II. bei verschiedenen Gelegenheiten erteilt hat. In Sizilien hatte der Graf Roger in Catania zu Ehren der hl. Agatha ein Kloster gegründet für sein eigenes Seelenheil sowie für die Seelenruhe seiner verstorbenen Gattin und der Soldaten, die im Kampfe gegen die Sarazenen gefallen waren. Indem Urban im Jahre 1092 die neue Gründung bestätigt, absolviert er sowohl den Grafen Roger als dessen verstorbene Gemahlin und die im Kampfe gegen die Ungläubigen gefallenen Soldaten[3]). Die Bollandisten haben in diesem Schreiben einen Ablaß sehen wollen[4]). Allein es handelt sich bloß um die Erteilung des päpstlichen Segens. Dasselbe gilt von einem andern Schreiben, worin der Papst um 1093 anläßlich der Errichtung eines neuen Friedhofs den Grafen Wilhelm von Toulouse sowie alle jene, die sich auf dem Friedhofe beerdigen lassen würden, von allen ihren

[1]) *Migne* 151, 425: Quicunque locum illum eleemosynis suis .. amplificare curaverit atque coemeterium ... liberum illibatumque servaverit, *suorum indulgentiam peccatorum a Domino consequatur* ipsiusque Dei gratia et apostolorum Petri et Pauli benedictione donetur. Näheres über dies Privilegium findet sich bei *Guérard*, Cartulaire de l'abbaye de Saint-Victor de Marseille. Tom. I. Paris 1857. p. 242 sqq. In einem gleichzeitigen Berichte erscheint der Papst als *absolvens* benefactores. Einige Bischöfe, welche die päpstliche Bulle den Gläubigen zur Kenntnis bringen, erklären vom Papste: *Indulgentiam peccatorum* et gratiam b. Petri et suam *donavit*. Sie selber verheißen den Wohltätern der neugegründeten Kirche: Sciant se procul dubio ... per b. Nicholai (Patron der Kirche) preces et merita Dei gratiam et peccatorum suorum indulgentiam adepturos.

[2]) Mon. Germ. SS. XXVI, 461.

[3]) *Migne* 151, 340: Benedictionem et *peccatorum absolutionem* ex apostolicae auctoritatis quam indigne gerimus vice benevolentiamque donamus.

[4]) Acta Sanctorum. Febr. I, 655. Ähnlich Amort (De origine ... indulgentiarum notitia. Augustae 1735. I, 187), der auch manche andere der oben angeführten Absolutionen irrig als Ablässe auffaßt.

Sünden losspricht[1]). Auch die Lossprechung, die Urban im Frühjahr 1095 den Kanonikern von Maguelone anläßlich der Annahme der Regel der Augustiner-Chorherrn erteilte, ist bloß als Segen zu betrachten[2].

Eine allgemeine Absolution, die keineswegs mit dem Kreuzzugsablaß verwechselt werden darf, wurde gegen Ende des Jahres 1095 auf der Synode von Clermont vom Papste allen Anwesenden erteilt. Der Abt Robert aus Reims, der in Clermont zugegen war, erzählt nämlich, daß nach der Rede des Papstes der Kardinal Gregor im Namen der knienden Menge das offene Schuldbekenntnis gebetet, und daß dann alle von ihren Sünden losgesprochen wurden[3]). Es war dies einfach die damals übliche allgemeine Absolution, die im Anschluß an die offene Schuld erteilt wurde.

Ähnliche Absolutionen hat Urban II. auf seiner Reise durch Frankreich öfter erteilt. Als er im März 1096 die Abteikirche von Marmoutiers bei Tours einweihte, hielt er vor dem zusammengeströmten Volke eine Predigt, an deren Schluß er alle Förderer des Klosters ‚segnete und absolvierte'[4]). Den Mönchen selber, den noch lebenden wie den schon gestorbenen, erteilte er nachher die Absolution im Kapitelsaal[5]). Am 11. Juni kam Urban in Carcassonne an.

---

[1]) *Migne* 151, 393: Te et omnes qui in eodem loco religionis gratia optaverint sepeliri per b. Petri gratiam *ab omnibus absolvimus vinculis delictorum*. Von den Verfassern der Histoire générale du Languedoc. Paris 1733. II, 280, irrig als indulgence plénière betrachtet. Pflugk-Harttung III, 19 glaubt das Schreiben ins Jahr 1088 versetzen zu sollen.

[2]) *Migne* 151, 408: Nostram benedictionem peccatorumque absolutionem ... concedimus.

[3]) *Migne* 155, 673: His ita completis, unus ex cardinalibus, nomine Gregorius, pro omnibus terrae prostratis dixit confessionem suam, et sic omnes pectora sua tundentes, *impetraverunt de his quae male commiserant absolutionem*, et facta absolutione, benedictionem. Vgl. auch den Bericht des Foucher von Chartres: *Absolutionis benedictione data*, tunc discesserunt. Ibid. 828.

[4]) Benedixerat et absolverat omnes, berichtet ein Mönch der Abtei, der der Feierlichkeit anwohnte. Bei *A. Salmon*, Recueil de Chroniques de Touraine. Tours 1854. p. 340.

[5]) Dies erfahren wir aus einem Schreiben vom 24. Sept. 1119, durch welches Calixtus II. die Generalabsolution Urbans bestätigte. *U. Robert*, Bullaire de Calixte II. Paris 1891. I, 92. In der Bulle wird zuerst berichtet, wie Urban II. nach Marmoutiers kam, et fratrum

Hier, wie ein Augenzeuge berichtet, ‚absolvierte er segnend die Lebenden und die Verstorbenen'[1]). Daß der mittelalterliche Autor unter dieser Absolution bloß den päpstlichen Segen verstand, ergibt sich aus seiner weiteren Angabe, daß der Papst auch den Friedhof ‚absolvierte'. Dasselbe ergibt sich aus der Schlußbemerkung, der Papst habe die Stadt verlassen, nachdem er Lebende und Verstorbene ‚gesegnet' (consignatis) hatte[2]). Einen ähnlichen Segen spendete Urban Ende Juni in Maguelone. Hier erteilte er allen, die auf der Insel begraben worden, wie auch jenen, die auf dem Magueloner Friedhof noch begraben werden würden, die Absolution von allen Sünden[3]).

Mit Urban II. können wir unsere Untersuchung schließen, da die spätere Zeit nicht viel Neues mehr bietet. Doch mögen noch einige bemerkenswerte Absolutionen kurz erwähnt werden. Daß im Laufe des 12. Jahrhunderts der Kreuzzugsablaß öfter als absolutio oder remissio omnium peccatorum bezeichnet wird, sei nur im Vorübergehen erwähnt; von diesen Absolutionen, die sich aus den be-

---

capitulum intrans, post aedificationis verba et monita dulcia, eiusdem loci monachos qui vel iam ex hac luce, Deo vocante, discesserant vel adhuc superstites existebant, *a peccatorum vinculis et negligentiis suis absolvit*, ab illis praecipue quae eatenus in emtionibus, redemtionibus, venditionibus ecclesiarum seu decimarum omniumve terrenarum rerum occupationibus ex humana fragilitate contraxerant, benedictionemque super eos dedit.

[1]) *Migne* 151, 208: *Vivos et defunctos benedicens absolvit* . . . Sermonem nobis fecit, coemeterium propriis manibus salis aspersione *absolvit;* et sic diebus quinque nobiscum commoratus, *vivis ac defunctis consignatis* . . . discessit. Auch bei *Bouquet*, Recueil des historiens des Gaules XIII, 727.

[2]) Über den Sinn des Wortes consignare vgl. *Du Cange*, Glossarium, s. v. consignare 4: Signo sanctae crucis alicui benedictionem impertiri.

[3]) *Migne* 151, 209: Totam insulam Magalone solemniter consecravit, et omnibus in ea sepultis et sepeliendis *absolutionem omnium delictorum concessit.* So erzählt um die Mitte des 14. Jahrhunderts der Bischof von Magueloue *Arnaud de Verdale*, Catalogus episcoporum Magalonensium, ed. A. Germain. Montpellier 1881. p. 76 sq. Urbans neuester Biograph L. Paulot (Urbain II. Paris 1903. p. 400) hat in dieser Generalabsoluton einen vollkommenen Ablaß finden wollen: Il s'agissait, pour cette absolution . . . de l'indulgence applicable aux défunts.

gleitenden Umständen leicht als Ablässe erkennen lassen, handeln wir hier nicht; es sollen bloß Absolutionen aufgeführt werden, die nicht den Ablässen beigezählt werden dürfen. Eine solche Absolution oder Segenspendung hat z. B. Paschalis II. im Jahre 1003 dem König Heinrich von England in Aussicht gestellt für den Fall, daß dieser Anselm von Canterbury zurückrufe und die Rechte der Kirche achte[1]).

Hie und da wird ein vollkommener Ablaß erwähnt, den Gelasius II. im Jahre 1118 anläßlich der Einweihung einer Kirche zu Genua bewilligt haben soll. Nach einer alten Inschrift hätte der Papst allen jenen, die auf dem Friedhof der neueingeweihten Kirche beerdigt worden und bis an das Ende der Welt dahin sollten begraben werden, die Nachlassung aller Sünden erteilt[2]). Falls keine Fälschung vorliegt, kann diese ‚Nachlassung aller Sünden' bloß von der damals üblichen Generalabsolution, von einem Segenswunsch und einer Fürbitte verstanden werden.

Dieselbe Bewandtnis hat es mit einigen von Calixtus II. bewilligten Privilegien. Im Jahre 1120 erteilte er in einer für die Cluniazenserabtei Mont-St.-Jean ausgestellten Bulle, deren Echtheit allerdings sehr zweifelhaft ist, die Absolution den Seelen jener, die auf dem Friedhof der Abtei begraben würden[3]). Während hier die Absolution offenbar den Verstorbenen erteilt werden soll, kann man bei anderen Absolutionen im Zweifel sein, ob sie sich auf die bereits Verstorbenen oder auf die noch Lebenden beziehen; so z. B. bei der Absolution, die Calixtus II. in den Jahren 1121—1124 denjenigen erteilte, die sich auf dem Friedhof von Conza beerdigen lassen würden[4]). Dasselbe gilt von einem gefälschten Privilegium vom

---

[1]) *Migne* 163, 120: Pro te Dominum ... exorare curabimus; et de peccatis tam tibi quam coniugi tuae, sanctorum apostolorum meritis, *indulgentiam et absolutionem faciemus.*

[2]) *Ughelli*, Italia sacra. Tom. IV. Venetiis 1719. p. 851: In qua consecratione ... *fecit remissionem cunctorum peccatorum* ex parte Dei ... et sua, in quantum potuit, omnibus defunctis masculis et foeminis, qui mortui sunt in vera confessione et sunt sepulti in coemeterio eiusdem Ecclesiae, et sepelientur usque in finem huius saeculi.

[3]) *Robert*, Bullaire de Calixte II. I, 212: Illorum animabus quorum corpora eodem coemeterio sepulta fuerint ... *benedictionem et absolutionem concedimus*, et ut veniam et gratiam a Deo consequantur ipsius misericordiam invocamus.

[4]) *Robert*, Bullaire II, 266; Absolutionem omnium peccatorum

28. Dezember 1121 für den Friedhof von Catanzaro[1]). Calixtus II. hat übrigens Lebenden wiederholt eine Absolution erteilt, die nur als Segenspendung gelten kann, so im Jahre 1119 den frommen Besuchern der Kirche des hl. Antonius in der Dauphiné[2]) und im folgenden Jahre dem Bischof Guido von Chur[3]).

Wie der römische Kanonikus Benedikt in einer unter Innozenz II. (1130—1143) verfaßten Schrift berichtet, pflegte der Papst am Gründonnerstag nach der Predigt in der Laterankirche eine Absolution (remissionem) zu erteilen[4]). Was unter dieser remissio zu verstehen sei, kann nicht genau festgestellt werden. Sicher ist, daß gegen Ende des 12. Jahrhunderts der Papst am Gründonnerstag den anwesenden Gläubigen einen Ablaß zu erteilen pflegte[5]). Da aber Benedikt nur in ganz allgemeinen Ausdrücken von einer remissio spricht, so dürfte wohl zu seiner Zeit im Lateran bloß die allgemeine Absolution erteilt worden sein, wie sie damals auch an vielen bischöflichen Kirchen am Gründonnerstag üblich war.

... sancimus omnibus christianis qui confessi fuerint et ibi sepeliri se fecerint.

[1]) *Robert* I, 387. Über die Unechtheit dieser Bulle, die Robert und Jaffé-Loewenfeld als echt annehmen, vgl. P. Batiffol, in Revue des questions historiques. Tome 51 (1892) 235 sqq.

[2]) *Robert* I. 3: Omnibus ad eum (St. Antonius) spe impetrande misericordiae confugientibus salutem et apostolicam benedictionem *remissionemque peccatorum*, si ex corde poeniteant, auctoritate b. Petri et Pauli apostolorum *exoptamus et concedimus*.

[3]) *Robert* I, 237: Benedictionem apostolicam et *peccatorum indulgentiam*, quam postulasti, tanquam fratri karissimo tibi mandamus.

[4]) *Mabillon*, Museum italicum. Tom. II. Parisiis 1689. p. 137: Peracta praedicatione facit remissionem, populo benedicit et descendit ad sedem.

[5]) In dem Ordo romanus X, der wohl um die Wende des 12. zum 13. Jahrhundert entstanden ist, heißt es bei der Schilderung des Gottesdienstes am Gründonnerstag (*Mabillon* II, 97): Facta confessione per diaconum cardinalem et *absolutione* per Papam, datur populo *indulgentia*. Hier wird der Ablaß von der mit der offenen Schuld verbundenen Absolution unterschieden. Vgl. S. 284. Wie aus anderen Quellen hervorgeht, konnten gegen Ende des 12. Jahrhunderts am Gründonnerstag die Römer einen Ablaß von einem Jahr, die Pilger des Festlandes von 2 Jahren, die überseeischen einen solchen von 3 Jahren gewinnen.

Als Beweis, daß ehemals die sakramentale Absolution auch Abwesenden erteilt wurde, führen Morin[1]) und andere eine Absolution an, die Alexander III. im Jahre 1164 dem Erzbischof Thomas Becket von Canterbury erteilt hat. Da Thomas in einer kirchlichen Versammlung allzu nachgiebig, wie er meinte, gegen den König gewesen, war er von großer Reue ergriffen worden und hatte ein Schreiben nach Rom gesandt, worin er erklärte, daß er sich so lange von der Darbringung des hl. Meßopfers enthalten werde, bis der Papst ihn von seinem Vergehen losgesprochen habe. Noch ehe der Bote in Rom ankam, schrieb Alexander III., der bereits Kunde von dem Vorfall erhalten, an Thomas, sein Fehltritt sei nicht von der Art, daß er deswegen die Darbringung des hl. Meßopfers unterlasse. Wenn indessen sein Gewissen ihn einer Schuld anklage, so solle er sie einem Priester beichten; dann werde er bei dem gütigen Gott Verzeihung finden. Auch er, der Papst, erteile ihm die Absolution[2]). Es liegt kein Grund vor, diese Absolution als eine sakramentale zu betrachten; die sakramentale Beichte vor dem Priester wird vielmehr vorausgesetzt. Die päpstliche Absolution kann daher, wie mit Recht bemerkt worden ist, ‚nur den Charakter einer frommen Handlung, wenn man will eines Sakramentals, an sich tragen'. ‚Solche Absolutionen haben die nämliche Wirkung wie jene allgemeinen Absolutionen, welche vor der Austeilung der hl. Kommunion vom Priester über die Kommunikanten gesprochen werden'[3]).

Von hier aus fällt auch neues Licht auf einige merkwürdige Absolutionen, die Innozenz IV. (1243—1254) erteilt hat. Der bekannte Minorit Salimbene erzählt, wie er zu Lyon im Jahre 1247 bei einer Audienz, die ihm Innozenz IV. gewährte, vom

[1]) *Morinus* 598. Ähnlich . *Chardon*, Histoire des sacrements Paris 1745. II, 42 sqq.

[2]) *Migne* 200, 290: Si igitur aliquid te recolis commisisse, de quo propria te debeat conscientia remordere, quidquid sit, sacerdoti qui discretus et providus habeatur, tibi consulimus per poenitentiam confiteri. Quo facto, et misericors Dominus, qui multo amplius ad cor respicit quam actus, tibi consuetae pietatis suae miseratione dimittet. Et nos de b. Petri et Pauli apostolorum eius meritis confidentes, te ab eo quod est commissum absolvimus, et idipsum fraternitati tuae auctoritate apostolica relaxamus.

[3]) Frank, Bußdisziplin, S. 356 f. Über den päpstlichen Segen als Sakramentale vgl. Kirchenlexikon X², 1474.

Papste von allen Sünden losgesprochen wurde[1]). Es handelt sich offenbar bei dieser ‚Generalabsolution', wie bei so vielen anderen der bisher erwähnten Absolutionen, bloß um den päpstlichen Segen, der nicht selten mit den heute noch üblichen Worten der Generalabsolution (Indulgentiam, absolutionem et remissionem peccatorum tuorum tribuat tibi . . . Dominus) gespendet wurde. Dasselbe gilt wohl auch von der Absolution, die Innozenz IV. im Jahre 1253 der hl. Klara auf ihrem Sterbebett erteilt hat[2]); denn von eigentlichen Sterbeablässen, wie sie bereits im 14. Jahrhundert so häufig vorkommen, ist aus der Mitte des 13. Jahrhunderts nichts Näheres bekannt.

Größere Schwierigkeit bieten zwei Urkunden, auf die jüngst Göller aufmerksam gemacht hat. In einer dieser Urkunden werden einigen Klosterfrauen, unter Voraussetzung einer reumütigen Beichte, der päpstliche Segen und die Nachlassung aller Sünden bewilligt[3]). Die zweite Urkunde ist ein Schreiben, das Innozenz IV. im Jahre 1252 an den König Waldemar von Schweden, den Herzog Birger und dessen Gemahlin Ingeburg gerichtet, und worin er den Adressaten die Absolution der reumütig gebeichteten Sünden erteilt[4]). Göller

---

[1]) Chronica Fratris Salimbene. Mon. Germ. hist. SS. XXXII, 178: Cumque familiariter in camera sua cum eo fuissem locutus solus cum solo, inter multa quae ad invicem diximus, absolvit me ipse ab omnibus peccatis meis. Genau und vorsichtig schreibt E. Michael (Salimbene und seine Chronik. Innsbruck 1889. S. 29): ‚Der Papst erteilte ihm Generalabsolution'.

[2]) Acta Sanctorum. Augusti Tom. II, 764: Petit a summo Pontifice vultu angelico *remissionem omnium peccatorum*. Qui cum diceret: Utinam ego tanta venia indigerem, *perfectae absolutionis* munus et *amplae benedictionis* gratiam impertitur.

[3]) E. Göller, Die päpstliche Pönitentiarie. Rom 1907. I. 1, 241: Concedimus, quod vobis vere penitentibus et confessis sit ex nunc divina et nostra *benedictio ac omnium remissio peccatorum* et favoris apostolici plenitudo. Nach Göller stammt die Urkunde ‚wohl aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts'.

[4]) Göller 241: Nos de omnipotentis Dei misericordia et beatorum Petri et Pauli apostolorum eius auctoritate confisi, *omnium peccatorum vestrorum absolutionem et veniam*, de quibus estis vel infra tres menses a receptione presentis eritis corde contrito vere confessi, vobis misericorditer elargimur.

findet in den beiden Urkunden die Bewilligung eines vollkommenen Ablasses. Man muß anerkennen, daß seine Auffassung etwas Bestechendes hat, namentlich wegen der Ähnlichkeit der Formeln mit denjenigen der damaligen Kreuzzugsablässe. Für die Gewinnung des Kreuzzugsablasses wurde indessen eine besondere Leistung gefordert, während hier von einer solchen Leistung keine Rede ist. Scheint dieser wichtige Unterschied in den päpstlichen Erlässen nicht auch eine verschiedene Deutung derselben nahezulegen? Wohl wurden einige Jahrzehnte später unter Cölestin V., Klemens V. und besonders unter Johann XXII. vollkommene Ablässe gewährt, ohne daß dafür eine besondere Leistung gefordert wurde. Aber um die Mitte des 13. Jahrhunderts ist von derartigen Privilegien, wenn man von dem in Rede stehenden Schreiben Innozenz' IV. absieht, noch nichts bekannt. Zudem wurden die späteren vollkommenen Ablässe, für die keine besondere Leistung gefordert, stets auf Grund eines Konfessionale oder Beichtbriefes gewährt, so daß sie vom Beichtvater verliehen werden mußten, während in den beiden Urkunden die Absolution unmittelbar von dem Papste erteilt wird. Hätten demnach diese Urkunden als Ablaßprivilegien zu gelten, so würden sie als etwas Einziges in ihrer Art dastehen. Und deshalb möchten wir lieber annehmen, es handle sich in den beiden Urkunden bloß um eine allgemeine Absolution, wie sie uns in päpstlichen Schreiben schon so oft begegnet ist. Daß in den beiden Urkunden dieselbe Formel wie für den Kreuzzugsablaß gebraucht wird, verschlägt nichts. Bei derartigen Absolutionsformeln kommt es weniger auf den Wortlaut an, als auf die Intention, in welcher die Formel angewendet wird. Daß dieselben Absolutionsworte von den kirchlichen Obern in ganz verschiedenem Sinne gebraucht werden können, ist bereits früher hervorgehoben worden.

Aber wie es sich auch mit diesen späteren Absolutionen verhalten mag, sicher ist, daß die zahlreichen päpstlichen Absolutionen, die wir aus dem früheren Mittelalter angeführt haben, nicht als Ablässe betrachtet werden können. Dies wird uns noch klarer vor Augen treten, wenn wir bedenken, daß Bischöfe, Äbte und andere Geistliche ganz ähnliche Absolutionen erteilt haben. Doch darüber Näheres in einer späteren Abhandlung!

Die Definition des Konzils von Vienne: Substantia animae rationalis seu intellectivae vere ac per se humani corporis forma.

Von **Bernhard Jansen** S. J.

II. Die vom Konzil verurteilte Irrlehre.

Da der Gang unserer Beweisführung wegen der Schwierigkeit und Unsicherheit des Gegenstandes etwas verwickelt ist und die Kontroverse ein näheres Eingehen auf manche an sich unbedeutende Einzelheiten verlangt, so scheint es gut, des leichteren Verständnisses halber gleich anfangs den Gedankengang kurz und klar darzulegen. Zuerst beweisen wir geschichtlich aus der Veranlassung des Konzils, daß nur die Lehre Olivis getroffen werden sollte; darauf werden wir dieselbe darlegen, und zwar erstens nach seinen eigenen Schriften und zweitens nach dem Urteil und Zeugnis seiner Zeitgenossen. Nachdem wir so ein getreues Bild des in Rede stehenden Irrtums gewonnen haben, weisen wir nach, daß diese Lehre und nur diese Lehre verurteilt wurde, und das wiederum erstens aus der geschichtlichen Tatsache und zweitens aus inneren Gründen durch Gegenüberstellung der Lehre Olivis und der Fassung des Konzilsdekretes. Damit ist dann von selbst der direkt definierte Glaubenssatz gegeben.

1) **Die Veranlassung des Konzilsdekretes.** — Schon seit dem Tode des hl. Stifters datieren die Wirren innerhalb des Franziskaner-Ordens wegen der genauen Beobachtung der ursprünglichen Regel, vor allem hinsichtlich der vollständigen Armut. Sie wuchsen sich nach und nach zu förmlicher Spaltung aus, ja sogar zu grausamer Verfolgung und Kerkerhaft für die Anhänger der strengen

Richtung. — An der Spitze der Reformpartei, gewöhnlich Spiritualen genannt, stand Petrus Johannis Olivi; geb. zu Sérignan in der Languedoc um 1248, trat er 1260 in den Franziskaner-Orden ein, erhielt seine vorzügliche wissenschaftliche Bildung zu Paris, war dann Lektor an verschiedenen Studienanstalten des Ordens und starb, erst 50 Jahre alt, 1297 zu Narbonne. In seinen äußerst zahlreichen Schriften — 17 Foliobände — philosophischen, theologischen und aszetischen Inhaltes erregte er durch verschiedene teils unklare, teils unrichtige Aufstellungen Verdacht und Ärgernis. Schon 1274 war er vom Generalminister, Hieronymus v. Ascoli, wegen solch anstößiger Äußerungen verhört und zur Verbrennung seiner diesbezüglichen Schriften verurteilt worden. Eine neue strengere Untersuchung der Lehre Olivis erfolgte 1283 durch den Ordensgeneral Bongratia, der zu diesem Behufe eine eigene Kommission zu Paris niedersetzte. Diese zensurierte ungefähr 34 Sätze seiner Schriften als anstößig und gefährlich, darunter seine Lehre über die vernünftige Seele, die nach ihm nur ihrem sensitiven Teil nach Form des Körpers sei. Olivi verteidigte sich mit Entschiedenheit, bestritt der Kommission das Recht, eine bindende Entscheidung in theologischen Fragen zu geben, erklärte sich aber bereit, in rein philosophischen Ansichten sich ihrem Urteil zu unterwerfen, wie er es auch tatsächlich in der Seelenlehre getan hat. Auf dem Generalkapitel zu Montpellier (1287) gelang es ihm, sich insoweit zu rechtfertigen, daß ihn der damalige General und spätere Kardinal Aquasparta zum Lektor in Florenz bestimmte. Einige Jahre später wurde er von dessen Nachfolger mit demselben Amt in dem wichtigen Generalstudium in Montpellier betraut. Auch auf der Generalkongregation zu Paris 1292 befriedigte seine Lehre. Fortwährend blieb Olivi ein entschiedener Anhänger der strengen Armut, wie sie die ursprüngliche Regel des hl. Franziskus vorschrieb, und als er 14. März 1297, von Klerus und Volk hoch geehrt, starb, legte er noch ein Bekenntnis ab, worin er gegen alle Abschwächung der Armut protestierte und zugleich seine Anhänglichkeit an die Lehre der hl. Schrift und die Kirche bezeugte.

So wäre also wohl der Irrtum Olivis, der bereits vor ihm seine Verteidiger gefunden hatte, der Vergessenheit anheimgefallen, wenn der Name Olivi nicht zur Parteisache geworden wäre. Der unerquickliche Bruderstreit zwischen der strengeren Richtung, den Spiritualen, der Kommunität und den Obern wurde von Jahr zu Jahr schärfer und erbitterter. Die Spiritualen verehrten Olivi wie

einen Heiligen, sein Todestag, heißt es in gleichzeitigen Berichten, sei in jener Gegend in einer Weise gefeiert, wie seit Menschengedenken kein anderes Fest; die zum Grabe zusammengeströmte Menschenmenge habe kaum derjenigen nachgestanden, welche sich alljährlich am 2. Aug. in der Portiunkula-Kirche einfand, Tafeln, auf denen die von ihm gewirkten Wunder zu lesen waren, wurden herumgetragen u. s. w. — Daraufhin verklagte ihn die Gegenpartei bei dem Generalminister Joh. de Murro als Ketzer. Dieser ließ Olivis Schriften verbrennen, seine Anhänger aber, welche die Herausgabe seiner Schriften verweigerten, exkommunizieren und mit Kerkerhaft bestrafen. Auch unter dem Nachfolger Murros, dem Generalminister Gonsalvo (1304—13), dauerten diese Verfolgungen noch fort, bis die Angelegenheit schließlich vor Papst Klemens V. kam.

Dieser berief 1309 die hervorragendsten provençalischen Spiritualen an sein Hoflager und setzte eine eigene Kommission zur Untersuchung nieder. Durch diese ließ er den Einberufenen zunächst vier Fragepunkte vorlegen, über welche er vor allem Aufschluß begehrte; der dritte derselben bezog sich auf die Lehren und Schriften Olivis. Da aber die an die Kurie berufenen Spiritualen sich infolge ihres Vorgehens mannigfachen Plackereien von Seiten vieler Ordensobern ausgesetzt sahen, so erließ Klemens V. am 14. April 1310 ein für erstere sehr ehrenvolles Schreiben, durch welches er sie für die Dauer der Verhandlungen vom Gehorsam und der Gerichtsbarkeit des Ordens ausnahm, sowie der Kommunität jegliche Befeindung ihrer exempten Mitbrüder unter Androhung der Exkommunikation untersagte. Was nun den Gang der Verhandlungen und die von beiden Parteien beobachtete Taktik angeht, so verlangten die Spiritualen von Anfang bis zu Ende mit schlichten und klaren Worten nichts anderes als die Reform der Ordensdisziplin, d. h. die Rückkehr zu der vom hl. Stifter in seiner Regel und seinem Testamente vorgezeichneten ‚vita minorum'. Die Kommunität dagegen sträubte sich gegen alle zur früheren Strenge hinführenden Reformversuche. Mit scharfem Blick, sagt P. Ehrle[1]), erspähten sie den schwächsten Punkt der mit bedrohlicher Macht gegen sie anrückenden Gegenpartei: die doktrinellen Extravaganzen des von sämtlichen Spiritualen so hoch verehrten und eifrig verteidigten Fr. Petrus Joh. Olivi. Gegen seine Lehre und Schriften richtete sie daher einen mächtigen Vorstoß und war mit aller Macht

[1]) Archiv II 362.

Richtung. — An der Spitze der Reformpartei, gewöhnlich Spiritualen genannt, stand Petrus Johannis Olivi; geb. zu Sérignan in der Languedoc um 1248, trat er 1260 in den Franziskaner-Orden ein, erhielt seine vorzügliche wissenschaftliche Bildung zu Paris, war dann Lektor an verschiedenen Studienanstalten des Ordens und starb, erst 50 Jahre alt, 1297 zu Narbonne. In seinen äußerst zahlreichen Schriften — 17 Foliobände — philosophischen, theologischen und aszetischen Inhaltes erregte er durch verschiedene teils unklare, teils unrichtige Aufstellungen Verdacht und Ärgernis. Schon 1274 war er vom Generalminister, Hieronymus v. Ascoli, wegen solch anstößiger Äußerungen verhört und zur Verbrennung seiner diesbezüglichen Schriften verurteilt worden. Eine neue strengere Untersuchung der Lehre Olivis erfolgte 1283 durch den Ordensgeneral Bongratia, der zu diesem Behufe eine eigene Kommission zu Paris niedersetzte. Diese zensurierte ungefähr 34 Sätze seiner Schriften als anstößig und gefährlich, darunter seine Lehre über die vernünftige Seele, die nach ihm nur ihrem sensitiven Teil nach Form des Körpers sei. Olivi verteidigte sich mit Entschiedenheit, bestritt der Kommission das Recht, eine bindende Entscheidung in theologischen Fragen zu geben, erklärte sich aber bereit, in rein philosophischen Ansichten sich ihrem Urteil zu unterwerfen, wie er es auch tatsächlich in der Seelenlehre getan hat. Auf dem Generalkapitel zu Montpellier (1287) gelang es ihm, sich insoweit zu rechtfertigen, daß ihn der damalige General und spätere Kardinal Aquasparta zum Lektor in Florenz bestimmte. Einige Jahre später wurde er von dessen Nachfolger mit demselben Amt in dem wichtigen Generalstudium in Montpellier betraut. Auch auf der Generalkongregation zu Paris 1292 befriedigte seine Lehre. Fortwährend blieb Olivi ein entschiedener Anhänger der strengen Armut, wie sie die ursprüngliche Regel des hl. Franziskus vorschrieb, und als er 14. März 1297, von Klerus und Volk hoch geehrt, starb, legte er noch ein Bekenntnis ab, worin er gegen alle Abschwächung der Armut protestierte und zugleich seine Anhänglichkeit an die Lehre der hl. Schrift und die Kirche bezeugte.

So wäre also wohl der Irrtum Olivis, der bereits vor ihm seine Verteidiger gefunden hatte, der Vergessenheit anheimgefallen, wenn der Name Olivi nicht zur Parteisache geworden wäre. Der unerquickliche Bruderstreit zwischen der strengeren Richtung, den Spiritualen, der Kommunität und den Obern wurde von Jahr zu Jahr schärfer und erbitterter. Die Spiritualen verehrten Olivi wie

einen Heiligen, sein Todestag, heißt es in gleichzeitigen Berichten, sei in jener Gegend in einer Weise gefeiert, wie seit Menschengedenken kein anderes Fest; die zum Grabe zusammengeströmte Menschenmenge habe kaum derjenigen nachgestanden, welche sich alljährlich am 2. Aug. in der Portiunkula-Kirche einfand, Tafeln, auf denen die von ihm gewirkten Wunder zu lesen waren, wurden herumgetragen u. s. w. — Daraufhin verklagte ihn die Gegenpartei bei dem Generalminister Joh. de Murro als Ketzer. Dieser ließ Olivis Schriften verbrennen, seine Anhänger aber, welche die Herausgabe seiner Schriften verweigerten, exkommunizieren und mit Kerkerhaft bestrafen. Auch unter dem Nachfolger Murros, dem Generalminister Gonsalvo (1304—13), dauerten diese Verfolgungen noch fort, bis die Angelegenheit schließlich vor Papst Klemens V. kam.

Dieser berief 1309 die hervorragendsten provençalischen Spiritualen an sein Hoflager und setzte eine eigene Kommission zur Untersuchung nieder. Durch diese ließ er den Einberufenen zunächst vier Fragepunkte vorlegen, über welche er vor allem Aufschluß begehrte; der dritte derselben bezog sich auf die Lehren und Schriften Olivis. Da aber die an die Kurie berufenen Spiritualen sich infolge ihres Vorgehens mannigfachen Plackereien von Seiten vieler Ordensobern ausgesetzt sahen, so erließ Klemens V. am 14. April 1310 ein für erstere sehr ehrenvolles Schreiben, durch welches er sie für die Dauer der Verhandlungen vom Gehorsam und der Gerichtsbarkeit des Ordens ausnahm, sowie der Kommunität jegliche Befeindung ihrer exempten Mitbrüder unter Androhung der Exkommunikation untersagte. Was nun den Gang der Verhandlungen und die von beiden Parteien beobachtete Taktik angeht, so verlangten die Spiritualen von Anfang bis zu Ende mit schlichten und klaren Worten nichts anderes als die Reform der Ordensdisziplin, d. h. die Rückkehr zu der vom hl. Stifter in seiner Regel und seinem Testamente vorgezeichneten ‚vita minorum'. Die Kommunität dagegen sträubte sich gegen alle zur früheren Strenge hinführenden Reformversuche. Mit scharfem Blick, sagt P. Ehrle[1]), erspähten sie den schwächsten Punkt der mit bedrohlicher Macht gegen sie anrückenden Gegenpartei: die doktrinellen Extravaganzen des von sämtlichen Spiritualen so hoch verehrten und eifrig verteidigten Fr. Petrus Joh. Olivi. Gegen seine Lehre und Schriften richtete sie daher einen mächtigen Vorstoß und war mit aller Macht

[1]) Archiv II 362.

bestrebt, die Aufmerksamkeit des Papstes von dem ihr verhaßten Thema der Reform abzulenken und auf die philosophischen und theologischen Theoreme Olivis zu konzentrieren.

In einer über alle Maßen gehässigen und leidenschaftlichen Anklageschrift vom 1. März 1311[1]) suchte die Kommunität die Spiritualen vor dem Papste der Häresie zu verdächtigen; Olivi habe gelehrt: 1) Christus sei vor dem Tode mit der Lanze durchstochen, 2) in Gott seien drei Naturen, 3) in der Taufe würde den Kindern keine Gnade und Tugenden eingegossen, 4) die menschliche Seele sei nicht die Form des Körpers, folglich habe Christus nicht die vernünftige Seele und den menschlichen Leib angenommen. Mit dieser Verketzerung bezweckte die Kommunität ein doppeltes: Einmal wollte sie den Kredit ihrer Gegner und damit die Beweiskraft ihrer Anklagen in den Augen des Papstes herunterſetzen. Zweitens suchte sie der Exemptionsbulle, welche die Spiritualen von dem Gehorsam gegen den Orden entband, Gültigkeit und Rechtstitel zu entziehen, da sie ja zu Gunsten von Häretikern erlassen sei; damit wären dann die lästigen Ankläger wiederum der Jurisdiktion des Ordens unterstellt und ohne viel Federlesens zum Schweigen gebracht worden.

Daß also die Schriften des großen Spiritualen zu dem bekannten dogmatischen Konzilsdekrete die Veranlassung gegeben haben, bedarf keines weiteren Nachweises. Zwischen die Forderungen der Kommunität und der Reformpartei gestellt, wählte Klemens V. den sachlich berechtigten Mittelweg. Er gab den Spiritualen die Konstitution Exivi de paradiso, worin ihre Reformpläne als berechtigt anerkannt wurden und besänftigte ihre Gegner, die Kommunität, durch das dogmatische Dekret Fidei catholicae fundamento, worin Olivis Irrlehre über die Dreifaltigkeit, Durchbohrung der Seite Christi, die Seele als Wesensform und die Wirkungen der Taufe verurteilt wurden.

Aus diesem geschichtlichen Verlauf heben wir als Grundlage für unsere späteren Behauptungen hervor:

a) Die Skotisten, Verteidiger der Mehrheit der Formen, haben das Konzilsdekret veranlaßt, ja sogar formuliert; denn die Konzilsformel ist wörtlich dieselbe, welche im Jahre 1283 die sieben Zensoren Olivi unterschreiben ließen: Anima rationalis est per se et essentialiter forma corporis humani.

[1]) A. a. O. S. 365 ff.

b) Als Klemens V. 12. August 1308 das Konzil ausschreiben ließ, gab er genau die zur Verhandlung kommenden Gegenstände an: Außer der Templerfrage, der Unterstützung des hl. Landes und der Reform der Sitten waren es ‚et alia, quae statum tangunt fidei catholicae' (Mansi t. XXV)[1]). Von einem Irrtum über das Verhältnis von Leib und Seele ist also noch keine Rede. Diese Häresie kam erst 1311 ganz zufällig auf das Programm des Konzils. Die Vertreter des Franziskaner-Ordens, mit dessen Reform sich der Papst seit dem Jahre 1309 beschäftigte, trugen nämlich, um dieser Reform zu entgehen, gegen ihre Ankläger, die Spiritualen, auf Häresie an.

c) Die Spiritualen sehen sich von Seiten des Ordens beständigen Plackereien ausgesetzt und erfreuen sich deshalb des besonderen Schutzes Klemens V. Folglich ist von vornherein anzunehmen, daß das Konzil bei der Verurteilung ihrer Irrlehre nicht weniger rücksichtsvoll vorangehen wird als bei der Reform des Ordens.

2) Die Irrlehre Olivis. — ‚Quae qualis fuerit doctrina Olivi, non una est doctorum sententia', sagt Chr. Pesch[2]). In der Tat liegt in der Beurteilung, die Olivi und seine Lehre von den verschiedensten Seiten gefunden hat, etwas so Paradoxes, so Widerspruchsvolles, daß man sich beim ersten, zweiten, ja dritten Durcharbeiten der einschlägigen Literatur noch nicht sagen kann: Ist Olivi bona fide, der mit seinen Reformplänen das Gute will, oder ist er ein unruhiger, neuerungssüchtiger Hitzkopf? Ist er ein formeller Häretiker oder leidet er nur an Unklarheit und Verworrenheit der Ideen? Ist seine Frömmigkeit Heuchelei oder kommt sie von Herzen? Wiederholt hatten wir die Fragmente der Quodlibeta durchstudiert und exzerpiert, ehe wir ahnten, was sie wollten und bedeuteten.

1283 wird Olivis Irrtum über die Seele von den Ordenszensoren als periculosus bezeichnet[3]), nicht lange darauf wird er vom Generalminister als Professor in den verschiedensten Studienhäusern verwandt. Nach seinem Tode heißt es in der Anklageschrift, welche der Orden dem Papste vorzulegen wagte: Et falsas et fa-

[1]) Vgl. auch Hefele-Knöpfler, Conziliengeschichte. 6. Bd. S. 514.

[2]) Prael. dogm. tom. p. 60 n. 123.

[3]) Anklageschrift der Kommunität gegen Fr. Petrus Joh. Olivi. Archiv II 366 und 370.

talisticas prophetias de ecclesia dixit appellando eam meretricem magnam et multa alia in ecclesiae vituperium dogmatizando. Item docuit, quod anima rationalis non est forma corporis per se ipsam, sed solummodo per partem sensitivam. Darauf reicht Ubertino von Caſala, der nunmehrige Führer der Spiritualen, bei der Kurie eine mit wohltuender Ruhe abgefaßte Verteidigungsſchrift ein: Quod impingunt de anima rationali, quod non sit forma corporis humani, dicendum, quod expresse dixit animam rationalem esse formam substantialem corporis humani nec contrarium unquam dixit. — Ähnlich ſtehen ſich die beiden berühmten Geſchichtſchreiber der Franziskaner Wadding und der Dominikaner Natalis Alexander gegenüber. Wadding beruft ſich für ſeine Anſicht, Olivis Lehre ſei kirchlich und korrekt, namentlich auf Sixtus IV., der nach eingehender Unterſuchung ſein Endurteil dahin abgegeben habe, Olivis Schriften könne man noch mit dem katholiſchen Dogma in Einklang bringen.

Aufs neue iſt vor einigen Jahrzehnten der Streit entbrannt[1]). Palmieri ſtellt in ſeiner 1875 erſchienenen Anthropologia den Satz auf, Olivi habe den Irrtum des Apollinaris von der Mehrheit der Seelen erneuert. ‚Quare constat ea aetate [sc. Petri Olivi] non exstitisse quidem errorem circa modum unionis cum corpore illius animae, quae proprie diceretur anima; sed 1) exstitisse errorem circa unitatem principii viventis, cum praeter animam sensitivam intellectivum principium ab ea distinctum poneretur; et proinde 2) circa modum, quo principium intellectivum unitur corpori. His porro erroribus sententia Apollinaris continetur‘ (p. 396). Daraufhin veröffentlichte 1878 Kardinal Zigliara ſein verhältnismäßig umfangreiches Werk ‚De mente Concilii Viennensis‘, in dem er, ohne Namen anzugeben, Palmieris Behauptung ſehr ſcharf angreift. Er ſucht nachzuweiſen, Olivis Irrtum beſtehe nicht in der Annahme dreier Seelen, ſondern in der falſchen Auffaſſung des modus unionis von Leib und Seele, folglich habe das Konzil den modus definiert. Sein Beweis ſtützt ſich auf einige Artikel Olivis, die d'Argentré mitteilt und vor allem auf zwei Kodizes der lange vergebens geſuchten Quodlibeta Olivis, die kurz vorher, März 1878,

[1]) Vgl. dieſe Zeitſchrift, Jahrg. 1878 S. 785 ff.

P. Fidelis a Fanna, einer der Bonaventura-Herausgeber, in der Borgheſiſchen Bibliothek entdeckt hatte. Beſagte Kodizes ſtammen aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts. — Durch die ſchweren Vorwürfe Zigliaras gereizt, — ‚Petro affingere errorem Apollinaris de pluralitate animarum in homine est aperta calumnia‘ — antwortet Palmieri mit ſeinen Animadversiones in recens opus de mente Concilii Viennensis. Aus denſelben Quellen der Quodlibeta, aus denen Zigliara cum maxima certitudine nachweiſt, daß Olivi nur eine Seele angenommen habe, ſchließt Palmieri auf die Mehrheit der Seelen. Beide Anſichten fanden in der Gelehrten-Welt ihre Anhänger: auf Seiten Zigliaras ſtehen unter anderen der bekannte P. Zeiler O. S. Fr. und P. de Martigné, der ein größeres Werk La scolastique et les traditions franciscaines veröffentlicht hat, während ſich die Etudes mit Eifer der Anſicht Palmieris annehmen.

Weiſen dieſe Gegenſätze auch auf die Schwierigkeiten einer getreuen Erklärung der Lehre Olivis hin, ſo glauben wir doch, aus den genannten Quodlibeta und dem Zeugnis der Zeitgenoſſen ihren Sinn unzweideutig beſtimmen zu können.

Dico, ſo lautet eine Stelle[1]), quod anima rationalis sic est forma corporis, quod tamen non est per omnes partes suae essentiae, utpote non per materiam nec per partem materialem, nec per partem intellectivam, sed solum per partem sensitivam. Eine andere: Anima rationalis vere informat corpus, quamvis eius pars intellectiva corporis non sit forma, sit tamen sibi [ei] substantialiter coniuncta in uno supposito. Fateor autem, quod si anima esset una natura, simplex essentia, in qua consisterent potentiae, quasi rami orientes ex radice sua, oporteret tenere, quod anima secundum totam suam essentiam informaret corpus[2]). Aus dieſer Stelle ergibt ſich, wie uns ſcheint, folgende Auffaſſung Olivis: Die Seele beſteht aus einer geiſtigen Materie, pars materialis, suppositum animae rationalis. Dieſe Materie wird von einer dreifachen Form informiert, von der vegetativen, ſinnlichen und geiſtigen Form. Dieſe drei Teil-

[1]) C. Du Plessis d'Argentré, Collectio Judiciorum, tom. 1. p. I. pag. 228, col. 2. bei Zigliara p. 101.

[2]) L. c. p. 232 col. bei Zigliara p. 102.

formen ſind alſo durch die materia spiritualis einheitlich und ſubſtanziell mit einander verbunden, inſofern ſie ihr Subjekt, ihr Träger iſt; ähnlich wie die Teile eines Steines, ſagt Olivi, oder Naſe, Ohr und Auge des Menſchen ſubſtanziell mit einander verbunden ſind. Wie verhalten ſich nun dieſe drei Formen zum Körper? Die vegetative und ſenſitive informieren ihn unmittelbar d. h. bilden mit ihm ein Seins- und folglich ein Tätigkeitsprinzip. Die geiſtige Form kann dem Körper nicht direkt ihr Sein mitteilen, weil ſie ihn ſonſt vergeiſtigen müßte, iſt alſo nicht durch ihre Weſenheit Form des Körpers. Da ſie aber doch in derſelben geiſtigen Materie wurzelt wie die ſinnliche Seele und innerlich zu ihr hingeordnet iſt, ſo iſt ſie auch ſubſtanziell mit dem Körper verbunden, innerlich zu ihm hingeordnet, da ja der Körper direkt von der ſinnlichen Teilform informiert iſt. Somit kann auch der geiſtige Teil der Seele Form des Körpers genannt werden, wenn auch nicht Form per se; ſomit iſt auch die Einheit des Menſchen gewahrt. Apprehendo me eundem esse, qui videt et intelligit.

Hören wir Olivi ſelber[1]): Est autem haec unio intima. Cum enim sensitivum et intellectivum sint simplicissima et in simplici materia et supposito [animae rationalis] simul unita, necessario sunt sibi intimissime adhaerentia; et tunc impossibile est, quod sensitiva uniatur alicui intimissime, quod non intellectus eidem intimissime uniatur. Sic autem unitur sensitiva corpori, utpote forma eius et vita simpliciter. Et ideo, quidquid intime inclinatur ad sensitivam, eo ipso inclinatur ad id, cui ipsa sic essentialiter adhaeret ... Et ideo ponuntur sibi invicem unita [intellectiva anima et corpus] et sic verum [est], quod eorum unio est intima non tamen immediata [neque formalis]. Daß er nicht mehrere Seelen annimmt, erhellt noch deutlicher aus folgender Stelle[2]), wo er nachweiſt, daß die pars intellectiva et corpus ſubſtanziell verbunden ſind: Cum sensitiva [anima] non sit forma humani corporis, sed potius anima rationalis *per* partem sensitivam et ita [pars sensitiva et corpus] ad se invicem substantialiter unita tamquam forma et materia, pars autem intellectiva et sen-

[1]) Aus den Quodlibeta bei Zigliara p. 113.

[2]) L. c. bei Zigliara p. 111.

sitiva sint unitae tamquam duae naturae formales [natura ist nach ihm nichts als Prinzip des Handelns] in *una* substantia animae et ita sibi invicem consubstantiales, tamquam *partes* substantiales unius formae substantialis animae, oportet, quod pars intellectiva et corpus sint sibi substantialiter unita in uno supposito . . . vel quod sint partes eiusdem entis substantialis [animae rationalis, tamquam partes eius substantiales].

Aus diesen Stellen, die sich noch bedeutend vermehren ließen, scheint klar hervorzugehen, daß Olivis Irrlehre nicht in der Annahme dreier Seelen bestand. Er redet ja nie von animae, dagegen sehr oft von partes consubstantiales, von einer pars sensitiva und intellectiva. — Etwas dunkler und rätselhafter ist, ob er die pars materialis, das suppositum animae rationalis, als die bereits informierte, volle Substanz der Seele, mithin die pars vegetativa, sensitiva und intellectiva als Potenzen, mithin Akzidenzien auffaßt, was übrigens für die richtige Auffassung der Definition belanglos ist. Zigliara hält sie für Potenzen. Wir entscheiden uns, wie bereits angedeutet, für die erstere Auffassung. Olivi leugnet ja ausdrücklich, daß die Seele eine simplex essentia est, in qua consistunt potentiae, spricht dagegen wiederholt von partes consubstantiales, quae radicantur in supposito animae rationalis[1]). So faßten ihn auch seine Zeitgenossen auf.

Welche Erwägung führte nun Olivi zu der bizarren Annahme, die geistige Seele sei zwar einheitlich und substanziell, aber nicht formell mit dem Körper verbunden? Es ist, wie uns scheinen will, ein höchst tiefsinniger Gedanke, es ist die Betrachtung der Schwierigkeit, die voll und ganz bis jetzt noch keine Philosophie gelöst hat, wie geistige und körperliche Wesen sich vereinigen können. Da die Form der zu informierenden Materie ihr Sein mitteilt, so müßte die geistige Seele, wenn sie unmittelbar den Körper informierte, ihm ihre Geistigkeit und Unsterblichkeit mitteilen. Auf der andern Seite könnte der Geist, wenn er als Form des Körpers mit ihm ein Tätigkeitsprinzip bildete, nur per conversionem ad materiam corporalem denken und wollen. Folglich könnte er nur das denken, was die sinnfälligen Körper Erkennbares enthalten, folglich nichts Übersinnliches.

[1]) Vgl. die oben erwähnten Stellen bei Zigliara p. 101, 102, 113, 111.

Fast noch stärker als die inneren, aus den Schriften Olivis genommenen Beweise sprechen die geschichtlichen Momente gegen Palmieri und für Zigliara:

a) Das Zeugnis des Ubertino von Casale. Olivi ist, wie oben berichtet, vom Orden der Häresie beschuldigt. Ubertino, Olivis Anhänger, nunmehriger Führer der Spiritualen, ein seinen Gegnern weit überlegener Geist, reicht darauf Klemens V. eine ausführliche Verteidigungsschrift Olivis ein[1]). Unter anderm sucht er seinen Meister von dem Vorwurf rein zu waschen, er habe geleugnet, die Seele sei die Form des Körpers. Trotzdem kann er nicht umhin, zu gestehen: Olivi dicit, quod anima rationalis et corpus sunt sibi substantialiter unita in uno subiecto vel supposito rationalis naturae tamquam partes substantiales, quod substantialiter coexistunt in uno supposito tamquam partes eiusdem entis substantiales[2]). Fast wörtlich wie Olivi!

b) Die Kommunität beschuldigt Olivi in ihrer Anklageschrift: Docuit, quod anima rationalis non est forma corporis humani per se ipsam, sed solummodo per partem sensitivam, adiciens, quod si esset forma corporis, requireretur, quod aut communicaret corpori esse immortale aut ipsa non haberet esse immortale de se[3]). Hätten Olivis Schriften aber nur irgendwelche Handhabe geboten, ihm die Annahme dreier Seelen unterzuschieben, die Kommunität hätte ihm wahrlich diesen weit schwereren Vorwurf nicht erspart. Daß sie aber seine Lehre richtig aufgefaßt hat, geht klar aus dem Zusatze hervor adiciens. Gerade aus der Unsterblichkeit und Geistigkeit der vernünftigen Seele hatte nämlich Olivi gefolgert, sie könne unmöglich die unmittelbare Form des Körpers sein.

c) Das Zeugnis des Skotus. Skotus († 1308), der Zeitgenosse Olivis, lehrte von 1304—1308 in Paris, lebte also zu der Zeit und in dem Lande, in welchem sich die erregten Kämpfe der beiden Parteien abspielten, muß also die Lehre seines Ordensbruders wohl gekannt haben. Daß er sie aber nicht bloß gekannt, sondern auch eingehend studiert hat, geht klar aus seinem Werke de rerum principio hervor (q. 9 a. 2 s. 1); großenteils mit den nämlichen Worten wie Olivi legt er seine Lehre dar, bringt die nämlichen Gründe und Einwände wie er. Wie aber

[1]) Archiv II 374 ff.
[2]) A. a. O. S. 396.
[3]) A. a. O. S. 369.

hat Skotus seinen Ordensbruder verstanden? Er unterscheidet scharf die Ansicht des Plato und Averroes, welche eine sinnliche und geistige Seele annahmen, von der des Olivi. Est aliorum opinio dicentium, quod in anima humana vegetativum, sensitivum et intellectivum sunt tres partes substantiales unius animae in eadem materia spirituali . . . Quantum ad partem vegetativam et sensitivam unitur substantialiter corpori, quantum ad intellectivam unitur corpori unione consubstantiali, non formali. In der folgenden sectio (2.) widerlegt er sodann diesen Irrtum durch den Hinweis, daß die Annahme dreier formeller Teile einer Seele logisch zur Annahme dreier Seelen führe. Also hat nach Skotus Olivi nicht unmittelbar (formaliter) drei Seelen gelehrt.

d) Ebenso berichtet der Karmeliter-General Guido, einer von den Theologen, die im Auftrage Johannes XXII. Olivis Erklärung der Apokalypse untersuchten, von diesem seinem Irrtum[1]).

e) Die frappante Ähnlichkeit der Lehre Olivis mit damals in der Luft hängenden Irrtümern ist eine neue Bestätigung unserer Auffassung. Kilwardby[2]) berichtet in seinem Schreiben vom Jahre 1277: Alia positio ponit, quod vegetativum et sensitivum [et intellectivum] diversa sunt per essentiam et quod anima rationalis est creata quasi (quod) habens aliquid, quod est materia et istas tres [sc. intell., sensib. et vegetat.] quae sunt tres formae suae materiae inhaerentes. Ebenso berichtet bereits der gelehrte Enzyklopädist Vinzenz v. Beauvais O. Pr. († 1264): Fuerunt, qui tres substantias [homini] inesse dixerunt, et quamvis sint tres substantiae, non [tamen] tres animae. De unitione adducunt exemplum in radiis ignis et solis[3]).

So unschuldig auch für den ersten Anblick der Irrtum Olivis aussehen mag, so gefährlich ist er in seinen Folgen. Die Einheit des Menschen ist zerrissen, die Unterordnung des sinnlichen Teiles unter den vernünftigen zerstört. Es laufen zwei Reihen von Handlungen, vernünftige und sinnliche, unabhängig, nicht gegenseitig untergeordnet neben einander her. Wieso? An den sinnlichen Handlungen

[1]) Zigliara, De mente Conc. Vien. p. 89.
[2]) Ehrle, Archiv V.
[3]) Speculum naturale Lib. XXIII. cap. XV.

beteiligt sich ja in keiner Weise der geistige Teil der Seele und umgekehrt in keiner Weise an den vernünftigen das Prinzip der Sinnesakte. Folglich ist der Mensch eine Doppelnatur. Folglich hat Olivi kein Prinzip mehr, nach dem er das Sinnenleben mit seinen Leidenschaften, sein Streben und Fühlen der Vernunft unterordnen, folglich keine Norm, nach welcher er ihre Erlaubtheit und Unerlaubtheit bemessen könnte. Nehmen wir ein bekanntes Beispiel aus der Moral de voluntario in causa. Viele sinnliche Akte sind den Menschen unerlaubt? Warum? Etwa, weil sie der sinnlichen Natur nicht angemessen sind? Im Gegenteil, nur weil sie mit der Vernunft nicht in Einklang stehen. Setze ich nun eine an sich erlaubte Handlung, von der ich voraussehe, daß sie direkt einen derartigen sinnlichen Akt herbeiführen wird, so ist auch diese Handlung selbst, auch wenn ich den folgenden Akt nicht beabsichtige, unter Umständen sittlich schlecht. Kann das Olivi noch sagen? Nein; die sinnliche Natur, mit welcher mein Akt aufs vollkommenste harmoniert, ist ja autonom, wurzelt ebenso unmittelbar in der Materie der Seele wie der geistige Teil. — Weiterhin ist von einer Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato keine Rede mehr; wesentliche Bedingung für ihren wirksamen Empfang ist ja, daß das äußere Zeichen dem Menschen appliziert werde, daß z. B. das Wasser bei der Taufe, das Öl bei der Ölung mit einem von der geistigen Seele belebten Körperteil in Berührung komme. Nach Olivi ist das wiederum unmöglich geworden, sie berühren nur den von der sinnlichen Seele informierten Körper. Also Grund genug für die Konzilsväter, diesen gefährlichen Irrtum, auch wenn seine Verurteilung ursprünglich nicht geplant war, doch nachträglich zu treffen.

3) Nachweis der Verurteilung dieser Lehre. — Tatsächlich ist denn auch die Lehre, die Olivi in seinen Schriften vorgetragen hat und die ihm von seinen Anhängern und Anklägern zugeschrieben wurde, von dem Konzil verurteilt worden. Das bezeugt einmütig die Geschichte, namentlich der schon genannte Karmelit Guido[1]). Darüber herrscht auch zwischen Zigliara und Palmieri volle Übereinstimmung. Wenn auch P. Ehrle schreibt: Ob Olivi die vom Konzil verurteilte Wahrheit geleugnet, in Frage gestellt oder getrübt hat, darüber wird nichts entschieden, so leugnet er damit nicht, daß die Olivi zugeschriebene Lehre verurteilt wurde:

[1]) Zigliara, De mente Conc. Vien. p. 89.

hierin ſtimmt er, wie ſich gleich zeigen wird, vollſtändig mit uns überein.

Weiterhin beweiſt ein auch nur ganz oberflächlicher Vergleich der Olivi zur Laſt gelegten Irrtümer und der Faſſung des Dekretes Fidei catholicae fundamento mit voller Sicherheit ſeine tatſächliche Verurteilung. Die Kommunität klagt Olivi folgender Irrlehren an: 1) Chriſtus iſt vor ſeinem Tode mit der Lanze durchbohrt. 2) In Gott ſind drei Naturen. 3) In der Taufe werden den Kindern keine Gnaden und Tugenden eingegoſſen. 4) Die menſchliche Seele iſt nicht die Form des Körpers, folglich hat Chriſtus nicht die volle menſchliche Natur angenommen.

Das Dekret ſagt: 1) Confitemus unigenitum Dei Filium in iis omnibus, in quibus Deus Pater existit, una cum Patre aeternaliter subsistentem partes nostrae naturae simul unitas, humanum videlicet corpus et animam intellectivam seu rationalem, ipsum corpus vere, per se et essentialiter informantem assumpsisse[1]). 2) Declaramus evangelistam Johannem rectum ordinem tenuisse narrandi, quod Christo iam mortuo unus militum lancea latus eius aperuit[2]). 3) Porro doctrinam omnem temere asserentem, quod substantia animae rationalis seu intellectivae vere et per se humani corporis non sit forma, reprobamus[3]). 4) Opinionem, quae dicit tam parvulis quam adultis conferri in baptismo informantem gratiam et virtutes sacro approbante concilio duximus eligendam[4]).

Auf jeden Fall ſind alſo die Olivi zur Laſt gelegten Irrlehren verdammt; daß er aber tatſächlich den in Rede ſtehenden über die Information der Seele auch ſelber vorgetragen hat, haben wir aus dem Zeugnis des Ubertino v. Caſale, der Kommunität und des Karmeliters Guido bewieſen. Zum Überfluß bringen wir noch ein Aktenſtück, das d'Argentré in ſeiner Collectio Judiciorum[5]) mitteilt; er hat es nach einem Dokument der alten Bibliothek der Sorbonne abgeſchrieben; da heißt es von Olivi aus dem Jahre 1283: Dico quod pars animae intellectivae non unitur corpori ut forma, quamvis uniatur ei substantialiter. Ibi etiam dico,

---

[1]) Denzinger 408.
[2]) L. c.
[3]) L. c. 409.
[4]) L. c. 411.
[5]) Tom. I. p. I. p. 226 sub a. 1280.

quod anima rationalis est forma corporis non per partem materialem nec intellectivam sed solum per partem sensitivam.

Warum aber hat das Konzil den Namen Olivi nicht genannt, während doch auf fast allen früheren Konzilien der Häresiarch so feierlich verurteilt wurde? Warum, könnten wir zunächst unseren Gegner fragen, warum wurde auf den folgenden Konzilien der Name des Häresiarchen nicht genannt, z. B. auf dem V. Laterankonzil? Dies Verschweigen seines Namens scheint selbstverständlich, ja von der Klugheit geradezu geboten. Unmittelbar vor Eröffnung des Konzils, das nur drei öffentliche Sitzungen, 16. Oktober 1311 und 3. April und 6. Mai 1312, zählen sollte und sich trotzdem die Lösung der wichtigsten Aufgaben: Unterstützung des hl. Landes, Templerfrage, Beseitigung mehrerer Irrlehren und die Reform eines weit verbreiteten Ordens gestellt hatte, trug die Kommunität der Franziskaner gegen Olivi auf Häresie an. Ob da die Konzilstheologen noch Zeit und Muße fanden, Olivis Schriften, die gerade 17 Foliobände umfassen und sich nicht sonderlich durch Klarheit und Durchsichtigkeit der Gedanken auszeichnen, einer strengen Untersuchung zu unterziehen? Was lag auch schließlich daran, ob Olivi selbst oder seine Anhänger die Irrlehren hielten? — Zweitens verlangte positiv die Billigkeit, Olivi nicht zu nennen. Er galt dem Papst und dem Konzil als guter, eifriger Ordensmann. Nun aber sind in dem Reformdekret des Ordens die tatsächlich bestehenden groben Mißbräuche mit keiner Silbe erwähnt, also mußte auch in dem Verurteilungsdekret der Spiritualen vor der Brandmarkung ihrer Irrtümer abgesehen werden. Oder wird der Papst, der ja die Spiritualen, die Verfolgten, unter seinen besonderen Schutz genommen hatte, sie jetzt einseitig vor ihren erbitterten Gegnern bloßstellen? Konnte das zum gewünschten Ziel, zur Erreichung des so lange ersehnten Friedens führen?

Ist aber außer dem Irrtum Olivis nicht etwa noch eine andere Irrlehre, etwa die Mehrheit der Seelen, wie Palmieri will, verurteilt worden? Die Regesten Klemens V., die Konstitutionen und Bullen, welche das Konzil erließ, wissen davon nichts zu berichten, ebensowenig die Zeitgenossen. Tatsächlich zeigt das klar die Fassung, die Ausdrucksweise des Dekrets Catholicae fidei fundamento. Als das IV. Konzil von Konstantinopel im Jahre 869 gegen Apollinaris definieren wollte, daß die sinnliche und geistige Seele eins seien, gebraucht es die Ausdrücke: Veteri et Novo

Testamento *unam* animam habere hominem docente . . . in tantum impietatis quidam devenerunt, ut duas eum animas habere confirmare pertentent[1]). — Als Pius IX. 1859 die Irrtümer Günthers, der im Menschen das Naturprinzip als Prinzip der Vegetation und Sensation von der geistigen Seele unterschied, verwerfen wollte, da redete er sehr deutlich: Noscimus iisdem libris laedi catholicam doctrinam de homine, qui corpore et anima ita *absolvatur*, ut anima eaque rationalis sit *immediata* corporis forma[2]). Ähnlich in dem Schreiben vom 30. April 1860 an den Fürstbischof von Breslau: hanc sententiam, quae *unum* in homine statuit principium, animam scl. rationalem, a qua corpus quoque et motum et vitam omnem et sensum accipiat, in Dei ecclesia esse communissimam . . . ut . . . sine errore in fide non possit negari.

Anders das Konzil von Vienne, es findet sich kein unum, kein duos, kein immediata. Dreimal heißt es: animam intellectivam seu rationalem, ipsum corpus vere, per se et essentialiter informantem; substantia animae rationalis seu intellectivae vere ac per se humani corporis forma; anima rationalis seu intellectiva sit forma corporis humani per se et essentialiter[3]). — Selbst P. Palmieri gibt denn auch auf die Schwierigkeit: Cur ergo Concilium non definivit rem clare hoc pacto: Non multiplex est anima hominis, sed una? die wenig befriedigende Antwort: Nos non oportere de hac re respondere obicientibus. Respondeo secundo hanc formulam maxime fuisse idoneam ad pluralitatem excludendam.

Machen wir dagegen mit der Fassung des Dekretes die Probe auf die nach unserer Auffassung verurteilte Lehre. *Substantia* animae rationalis heißt es hier und sonst in keiner andern kirchlichen Entscheidung. Nach Olivi war es ja nicht die eigentliche Substanz der geistigen Seele, welche den Körper informiert. Ferner substantia animae rationalis seu *intellectivae*, dieser scheinbare Pleonasmus findet sich wiederum nur in diesem Dekrete. Intellectivae ist hier aber von der größten Bedeutung. Olivi hatte ja die pars intellectiva als substantiale Form von der pars

[1]) Denzinger 274. [2]) L. c. 1509.
[3]) Vgl. Denzinger ll. cc.

animae rationalis unterschieden. Endlich heißt es essentialiter d. h. per essentiam, denn wo in der Formel substantia steht, fehlt essentialiter und umgekehrt — der Gegensatz ist also nicht per accidens. Es fehlt wiederum in allen andern kirchlichen Entscheidungen; hier steht es, weil Olivi die geistige Seele nicht per suam essentiam, sondern durch eine weitere Bestimmung derselben, die pars sensitiva den Körper informieren läßt.

Dagegen wenden die Gegner ein: Die Konzilien und Päpste haben sich in der Folgezeit wiederholt auf das Konzil von Vienne berufen, um gerade die Mehrheit der Seelen auszuschließen, also ist die Mehrheit der Seelen verworfen. Also muß wenigstens indirekt und mittelbar die Mehrheit der Seelen verworfen sein, das ist, wie oben gezeigt wurde, geschehen.

* * *

Schluß: Die vom Konzil direkt definierte Lehre. Direkt ist also definiert: Der Leib und die geistige Seele bilden in der Weise ein einheitliches Wesen, eine Natur, daß die Seele durch unmittelbare Information des Körpers d. h. durch unmittelbare Mitteilung ihres Seins mit ihm ein Seins- und Handelnsprinzip bildet. Häretiker wäre also derjenige und nur derjenige, welcher diese formelle Einheit leugnet, mag er außer der geistigen Seele auch noch ein sinnliches und vegetatives Prinzip annehmen. An eine genauere Bestimmung des *modus* unionis von Leib und Seele, wie Zigliara will, haben die Konzilsväter nicht im entferntesten gedacht. Olivi hatte behauptet, sagt P. Ehrle[1]), die intellektive Seele informiere und belebe den Körper nicht unmittelbar. Nur dieser Satz und nicht jene Dreiheit [einer vegetativen, sensitiven und intellektuellen Seele] wurde zunächst und direkt durch das bekannte Dekret des Vienner Konzils getroffen.

Mithin sind jene Wahrheiten theologisch sicher, welche vorauszusetzen sind, damit die Seele unmittelbar mit dem Körper noch eine Natur bilden, noch seine Form im Sinn der damaligen Zeit sein kann.

a) Die Sinnesakte gehen von der geistigen Seele aus; die Seele bildet mit dem Körper ein Wirkensprinzip, folglich muß es eine Art von Handlungen geben, die ohne beiderseitige Mitwirkung unmöglich ist, was sich von den geistigen Akten nicht sagen läßt.

[1]) Archiv V, 635.

b) Alle Lebenserscheinungen gehen von der geistigen Seele aus; gingen sie nicht von ihr aus, so von einem andern Lebensprinzip. Folglich hätten wir zwei Seelen, folglich zwei Naturen. Mithin geht die Vegetation, falls sie Lebensprozeß ist, von ihr aus. Trotzdem könnte noch ein integrierender Teil des Körpers, falls er nicht absolut zum Wesen des Menschen gehört, z. B. die Blutkörperchen, von einem andern Prinzip informiert sein.

c) Man kann sich zu Gunsten der Vegetation als Leben nicht auf das Konzil berufen. Haben auch die damaligen Theologen ganz allgemein die Vegetation für Leben angesehen, so wollten sie doch darüber nichts definieren, auch nicht indirekt. Einerseits bleibt ja die Einheit des Menschen gewahrt, wenn sich die Vegetation mit den Kräften der forma corporeitatis deckt, andererseits ist die geistige Seele noch unmittelbar Form des Körpers; beides aber genügt, um den Sinn anima rationalis . . . zu wahren. Allerdings, sobald aliunde feststeht, daß die Vegetation ein immanenter Prozeß ist — so muß sie auch nach dem Konzil von der Seele ausgehen.

d) Leib und Seele sind inkomplete Substanzen in dem oben erwähnten Sinn: vgl. a) und b) am Schluß des ersten Teiles (S. 305).

e) Die weitere Frage nach der Zahl der Wesensformen im Menschen, sagen wir mit P. Ehrle[1]), liegt dem Konzil so fern, daß die Franziskanerlehrer, welche als die ersten den später vom Konzil adoptierten Satz bereits im Jahre 1283 formuliert und welche sämtlich die Mehrheit der Wesensformen auf das entschiedenste verteidigten, von einem Zusammenhange ihrer Ansicht mit dem von ihnen gegen Olivi gefällten Spruch keine Spur entdeckten. — Also ist Atomismus und Dynamismus noch zulässig, wenn nach ihnen der Körper noch in Potenz ist, mit der Seele eine einheitliche Natur zu bilden.

[1]) Archiv V, 635.

Die Sündenvergebung bei Irenäus.

Von Johann Stufler S. J.

Die Kontroverse über die altchristliche Bußdisziplin, besonders über die Frage, ob die alte Kirche jemals den sogenannten Kapitalsündern die einmalige Rekonziliation verweigert habe, scheint immer weitere Wellen zu schlagen. In vier längeren Abhandlungen wurde in dieser Zeitschrift (1907, 193—228; 433—473; 577—618; 1908, 1—42) zu obiger Frage Stellung genommen und der Nachweis versucht, daß der von einzelnen katholischen und besonders von protestantischen Forschern behauptete Rigorismus gegen die drei Kapitalsünden (Götzendienst, Ehebruch und Mord) weder in der morgenländischen noch in der abendländischen Kirche sich durch historische Argumente beweisen läßt. Daß die in den erwähnten Abhandlungen verfochtenen Aufstellungen nicht unwidersprochen bleiben würden, war vorauszusehen. Der Braunsberger Kirchenhistoriker Hugo Koch unternimmt es, in der prot. ‚Zeitschr. f. d. neutest. Wissenschaft' (1908, 35—46) die von seinem verewigten Lehrer Funk vertretene Auffassung zu verteidigen, bezw. ihr eine neue Stütze zu geben durch die Auktorität des großen Bischofs von Lyon, des hl. Irenäus.

Dieser Mann ‚von anerkannter Rechtgläubigkeit und strenger Kirchlichkeit', der in seiner Person den Orient und Okzident vereinigt, soll den Grundsatz vertreten, daß die Kirche eine Gemeinschaft von Heiligen bilden müsse, die darum keinen Unreinen in ihrer Mitte dulden und keinen Gefallenen wieder ganz aufnehmen dürfe (S. 45), und zwar soll er diese Anschauung aus dem Orient mitgebracht haben. Seinem Zeugnisse komme deshalb eine größere Bedeutung zu, weil

sich aus demselben ergebe, daß auch in der morgenländischen Kirche die immerwährende Ausschließung der Kapitalsünder nicht unbekannt war. Die Wichtigkeit der hier berührten Frage legt es von selbst nahe, die von Koch beigebrachten Argumente einer genauen Prüfung zu unterziehen.

Jeder Kenner der Werke des Irenäus wird Koch beistimmen, wenn er schreibt: ‚Nun sagt der Bischof von Lyon über Verstoßung oder Wiederaufnahme schwerer Sünder direkt freilich gar nichts und auch über Buße und Sündenvergebung im allgemeinen nur wenig. Aber dieses Wenige läßt immerhin seine prinzipielle Anschauung durchblicken‘ (S. 37). Die Hauptfrage ist demnach diese: Welches sind die prinzipiellen Anschauungen des Irenäus über Buße und Sündenvergebung und welche Folgerungen lassen sich berechtigterweise daraus ziehen?

Man kann Koch auch zugeben, daß sich aus den Stellen, die gewöhnlich zum Beweise für eine Buße mit darauffolgender kirchlicher Rekonziliation angeführt werden (Adv. haer. I, 6, 3; I, 13, 5. 7; III, 4, 3; III, 23, 3; IV, 40, 1) mit absoluter Sicherheit nichts dartun läßt, da eben Irenäus die Wiederaufnahme reuiger Sünder in den Schoß der Kirche nie ausdrücklich erwähnt. Nichtsdestoweniger muß aber daran festgehalten werden, daß der von ihm öfter gebrauchte Ausdruck ἐπιστρέφειν εἰς τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ (so adv. haer. I, 6, 3; I, 13, 5) seinem natürlichen Sinne nach eine Wiederaufnahme in die Kirche andeutet, da eine Bekehrung mit lebenslänglichem Ausschluß aus der Kirche nur schwer eine Bekehrung εἰς τὴν ἐκκλησίαν genannt werden kann. Doch soll darauf kein allzu großes Gewicht gelegt werden. Nur eine Bemerkung sei hier beigefügt.

S. 37, Anmerkung 2 schreibt Koch: ‚Wie nachsichtig man gegen Häretiker sein konnte, zeigt der Bericht des Irenäus über den Gnostiker Cerdon, Adv. haer. III, 4, 3 (Stieren I, 439): Κέδρων . . . εἰς τὴν ἐκκλησίαν ἐλθὼν καὶ ἐξομολογούμενος, οὕτως διετέλεσε, ποτὲ μὲν λαθροδιδασκαλῶν, ποτὲ δὲ πάλιν ἐξομολογούμενος, ποτὲ δὲ ἐλεγχόμενος ἐφ' οἷς ἐδίδασκε κακῶς καὶ ἀφιστάμενος τῆς τῶν ἀδελφῶν συνοδίας. Es ist freilich eine irrige Annahme, daß er nach dem ersten Bußbekenntnis gleich in die kirchliche Gemeinschaft aufgenommen worden sei, von Stuflers Deutung, daß die Aufnahme nach erneutem Abfall wiederholt worden sei (Zeitschr. f. kath. Theol. 1907, 440 f.) ganz zu schweigen. Die Kirche war kein Taubenschlag, wo man nach Be-

lieben aus und ein fliegen konnte'. Daß Cerdon nach seinem ersten Bekenntnis in die Kirche aufgenommen wurde, wird von der Mehrzahl der Forscher auf Grund der Worte εἰς τὴν ἐκκλησίαν ἐλθών angenommen (so von Valois, Massuet, Morinus, Hilgenfeld u. a.); daraus kann man mit Recht schließen, daß, wenn die erste Buße mit kirchlicher Rekonziliation abschloß, auch die zweite denselben Erfolg haben konnte. Daß man aber um jene Zeit wirklich Häretiker nach erneutem Rückfall, also öfters, in die Kirche aufnahm, bezeugt uns kein geringerer als Tertullian, der de praescr. c. 30 schreibt: Nam constat illos (Marcionem et Valentinum) neque adeo olim fuisse, Antonini fere principatu, et in catholicae primo doctrinam credidisse apud ecclesiam Romanam sub episcopatu Eleutherii benedicti, donec ob inquietam semper eorum curiositatem, qua fratres quoque vitabant (al. vitiabant), *semel et iterum ejecti*, Marcion quidem cum ducentis sestertiis, quae ecclesiae intulerat, novissime in perpetuum discidium *relegati*, venena doctrinarum suarum disseminaverunt. Postmodum idem Marcion paenitentiam confessus, cum condicioni sibi datae occurrit, *ita pacem recepturus*, si ceteros, quos perditioni erudisset, ecclesiae restitueret, morte praeventus est (Migne 2, 42). Dem Zeugnis des Tertullian steht allerdings der ganz anders lautende Bericht des Epiphanius (haer. 42, 1) gegenüber. Allein mag Koch den einen oder den andern Bericht wählen, auf jeden Fall muß er zugeben, daß man in Rom ums Jahr 140 nicht jene rigoristische Praxis kannte, die er verteidigt (vgl. diese Zeitschr. 1907, 441 ff.). Hat Epiphanius Recht, dann konnten auch Unzuchtsünder nach geleisteter Buße wieder aufgenommen werden; hat Tertullian Recht, dann gab es selbst eine wiederholte Rekonziliation von Häretikern. Deswegen brauchte freilich die damalige Kirche, um auf Kochs nicht gerade geschmackvollen Vergleich zurückzukommen, noch lange kein Taubenschlag zu sein, wo man nach Belieben aus und ein fliegen kann, so wenig als sie dies in unserer Zeit mit ihrer oft wiederholten Buße ist. Selbst wenn man die Erzählung Tertullians als ungeschichtlich ablehnen will, muß man wenigstens das eine zugeben, der Afrikaner habe die Überzeugung gehabt, daß man in früherer Zeit die Rekonziliation öfter erteilte. Möge Koch selbst zusehen, wie er mit den Prinzipien seines Lehrers Funk diese Tatsache erklären kann. Funk hat die soeben angezogene Stelle niemals berücksichtigt.

Auffallend ist es, daß Koch einen in dieser Zeitschr. (1907, 448) aus Irenäus angeführten Text mit Stillschweigen übergeht. Derselbe lautet: Τοῖς δὲ δικαίοις καὶ ὁσίοις καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τετηρηκόσι καὶ ἐν τῇ ἀγάπῃ αὐτοῦ διαμεμενηκόσι, τοῖς ἀπ' ἀρχῆς, τοῖς δὲ ἐκ μετανοίας ζωὴν χαρισάμενος ἀφθαρσίαν δωρήσεται καὶ δόξαν αἰωνίαν περιποιήσῃ (adv. haer. I, 10, 1. Stieren I, 120). Zwei Klassen von Menschen erhalten von Gott das ewige Leben, solche, die in seiner Liebe von Anfang an ausharren bis zum Tode, ohne zu sündigen (nach Feuardent sind darunter die nach der Taufe sterbenden Kinder oder die Martyrer gemeint [bei Stieren II, 613]), und solche, die nicht die erste Liebe bewahren, sie aber durch die Buße wieder gewinnen und festhalten. Hier ist mit ziemlich klaren Worten wenigstens das eine ausgedrückt, daß man durch die Buße die verlorene Liebe wieder erlangen kann, wenn auch nicht gerade von kirchlicher Rekonziliation die Rede ist. Koch ist also im Irrtum, wenn er dem Bischof von Lyon die Meinung zuschreibt, es gebe keine Sündenvergebung nach der Taufe. Was der soeben angeführten Stelle eine besondere Bedeutung verleiht, ist der Umstand, daß sie dem Glaubensbekenntnisse des Irenäus entnommen ist, von dem er sagt, daß es auf dem ganzen Erdenrunde, wo immer sich Christen finden, ohne Unterschied der Nationen als von den Aposteln überkommen festgehalten werde (I, 10, 2).

Unzutreffend ist ferner die Erklärung, die Koch von adv. haer. IV, 40, 1 gibt. Dort heißt es: Καὶ τοῦτό ἐστιν τὸ εἰρημένον ὑπὸ τοῦ προφήτου· ἐγὼ θεὸς καὶ ζηλωτής, ποιῶν εἰρήνην καὶ κτίζων κακά· ἐπὶ μὲν τοὺς μετανοοῦντας καὶ ἐπιστρέφοντας πρὸς αὐτὸν ποιῶν εἰρήνην καὶ φιλίαν, καὶ ἕνωσιν συντιθέμενος· ἐπὶ δὲ τοὺς μὴ μετανοοῦντας καὶ φεύγοντας αὐτοῦ τὸ φῶς πῦρ αἰώνιον καί ἐξώτερον σκότος ἡτοιμακώς (Stieren I, 706). Daran knüpft Koch die Bemerkung: ‚Irenäus verteidigt gegenüber dem Dualismus der Gnostiker den christlichen Monismus: derselbe Gott teilt Lohn und Strafe aus, Lohn den Guten, Strafe den Bösen. Das ist der einfache Sinn. Schwebt ihm je ein kirchliches Gnadenmittel vor, so ist es nicht die Buße, sondern die Taufe . . . Das primäre Sakrament der Buße und Bekehrung und der Sündennachlassung ist, wie aus der heiligen Schrift, dem Hirten des Hermas, Tertullian, Cyprian klar hervorgeht, die Taufe. Von diesem Gesichtspunkte aus könnte man in dieser Stelle sogar das Gegenteil von einer kirchlichen Rekon-

ziliation finden, da nur den im Gehorsam Beharrenden (und demnach die Taufgnade Bewahrenden) das Heil zugesprochen erscheint' (S. 39 f.. Diese Interpretation, wonach Irenäus nur jene im Auge hat, die die Taufgnade bewahrt haben, ist ganz willkürlich, ja sie wird durch den vorausgehenden Kontext sogar ausgeschlossen. Kap. 39, 4 wird der Gedanke ausgeführt, daß jene, die das göttliche Licht fliehen und in der Finsternis wohnen, es sich selbst und nicht Gott zuschreiben müssen, wenn sie verloren gehen: Quemadmodum autem et in hoc temporali lumine, qui fugiunt illud, ipsos se tenebris mancipant, ita ut et ipsi sibi causa fiant, quod destituuntur a lumine et inhabitant tenebras, et non lumen causa est eis huiusmodi conversationis, quemadmodum praediximus, sic aeternum Dei qui fugiunt lumen, quod continet in se omnia bona, ipsi sibi causa sunt, ut aeternas inhabitent tenebras, destituti omnibus bonis, sibimetipsis causa huiusmodi habitationis facti'. So hätte Irenäus nicht reden können, wenn er der Überzeugung gewesen wäre, daß Gott nach der Taufe keine Reue mehr annehme und den Sünder unnachsichtlich verstoße, selbst wenn dieser nach seinem Lichte sich sehnte. Gott ist ihm vielmehr die Gnadensonne, die, so viel an ihr liegt, jeden erleuchtet, der sich erleuchten lassen will, und keinem sich entzieht. Es ist konstante Lehre des Bischofs von Lyon, daß Gott niemand verwirft, der sich zu ihm bekehren will (vgl. V, 27, 1. 2). Ganz klar wird dieser Grundsatz ausgesprochen adv. haer. III, 23, 4. 5 (Stieren I, 549). Kain, so wird dort ausgeführt, fand deswegen keine Verzeihung, weil er Sünde auf Sünde häufte. Adam dagegen fürchtete sich nach begangener Sünde: Timor autem Domini initium intelligentiae: intellectus vero transgressionis fecit paenitentiam; *paenitentibus autem largitur benignitatem suam Deus*'.

Doch kommen wir nun zu jener Stelle, die nach dem Urteile Kochs den eigentlichen Schlüssel zur richtigen Beurteilung der Gedanken des Kirchenvaters bilden soll, adv. haer. IV, 27. Nachdem Irenäus im Vorausgehenden die Fehltritte der Patriarchen und Propheten berührt hat, führt er aus: Dem Worte eines Presbyters zufolge, der dies von den Apostelschülern gehört hat, dürfen wir diese Alten nicht darob tadeln, es genügt ihnen vielmehr ihre Zurechtweisung in der Schrift. Sie hätten bei der Ankunft Christi in der Unterwelt durch den Glauben an ihn Nachlassung ihrer Sünden er-

langt. Ihre Sünden sollen uns zur Warnung dienen: Si enim hi, qui praecesserunt nos in charismatibus veteres, propter quos nondum Filius Dei passus erat, delinquentes in aliquo, et concupiscentiae carnis servientes tali affecti sunt ignominia; *quid passuri sunt qui nunc sunt*, qui contemserunt adventum Domini et *deservierunt voluptatibus suis*? Et illis quidem curatio et remissio peccatorum mors Domini fuit; *propter eos vero, qui nunc peccant, Christus non iam morietur*, iam enim mors non dominabitur eius; *sed veniet Filius in gloria Patris*, exquirens ab actoribus et dispensatoribus suis pecuniam, quam eis credidit, cum usuris, et quibus plurimum dedit, plurimum ab eis exiget. Non debemus ergo, inquit ille senior, superbi esse, neque reprehendere veteres; sed ipsi timere, *ne forte post agnitionem Christi agentes aliquid*, quod non placeat Deo, *remissionem ultra non habeamus delictorum, sed excludamur a regno eius*' (Stieren I, 651).

‚Hier ist nach dem klaren Wortlaut für eine nach der Taufe begangene (Kapital)sünde die göttliche Verzeihung wenn nicht ausgeschlossen, so doch stark in Frage gestellt. Von einer kirchlichen Rekonziliation kann bei solcher Anschauung keine Rede sein ... Die älteste Kirche versagte ihre Gemeinschaft, selbst wo sie dem Sünder bei lebenslänglicher Buße göttliche Verzeihung in Aussicht stellte. Wo, wie hier bei Irenäus, sogar die Gnade Gottes verneint oder wenigstens stark in Frage gestellt wird, kann von einer Wiederaufnahme in die kirchliche Gemeinschaft vollends keine Rede sein'. So Koch S. 43.

Diese Interpretation der Irenäusworte von seiten eines katholischen Kirchenhistorikers muß mit Recht befremden. Würde Irenäus oder vielmehr jener Presbyter, von dem er diese Worte vernommen, wirklich die Gnade Gottes und die Sündenvergebung nach der Taufe verneinen oder auch nur stark in Frage stellen, dann würde eben damit ein kirchliches Fundamentaldogma selbst abgelehnt oder in Frage gestellt, und Irenäus wäre nicht mehr ‚ein Mann von anerkannter Rechtgläubigkeit und strenger Kirchlichkeit', als den ihn Koch selbst preist, außer man nähme an, es habe in der damaligen Kirche oder wenigstens im Orient die Leugnung der Sündenvergebung nach der Taufe zum Bestand des kirchlichen Dogmas selbst gehört. Diese Konsequenz wird aber auch Koch nicht ziehen wollen.

Der Bischof von Lyon vertritt vielmehr, wie aus den oben mitgeteilten Stellen sich unzweifelhaft ergibt, ganz entschieden den Grundsatz, daß Gott allen wahrhaft Reumütigen ohne Unterschied seine Gnade und Verzeihung zuteil werden läßt; geht jemand zugrunde, so geschieht es nur deswegen, weil er in der Abwendung von Gott bis zum Ende freiwillig verharrt. Gottes Gnade ist wie die Sonne; sie erleuchtet alle, die sich von ihr erleuchten lassen wollen. Nur wer freiwillig sich ihren Strahlen verschließt, bleibt in der Finsternis. Wer solche Grundsätze aufstellt, wie kann der an der Bereitwilligkeit Gottes, dem reumütigen Sünder zu verzeihen, zweifeln? Ja selbst wenn Irenäus ganz klar gesagt hätte, die nach der Taufe begangenen Sünden fänden keine Verzeihung mehr, dürften wir seine Worte dennoch nicht in dem Sinne verstehen, den ihnen Koch unterlegt. Wie oft beteuert er nicht, daß die Häretiker, die sich von der Kirche trennen, durch sich selbst verdammt seien (I, 16, 3), daß sie Lästerer seien und schlechter selbst als die Heiden (II, 9, 2), daß sie außerhalb der Erlösung durch Christus stehen (III, 16, 8), daß sie dem Tode verfallen seien und das Leben nicht erlangen (III, 19, 1), daß sie sich selbst vom Leben ausschließen (III, 23, 8), daß das Licht, das von Gott stammt, ihnen nicht leuchte (III, 24, 2); ja von gewissen Irrlehrern, die das Johannesevangelium wegen der darin vorkommenden Geistesverheißung verwarfen, sagt er sogar: per haec igitur omnia peccantes in spiritum Dei, *in irremissibile incidunt peccatum* (III, 11, 9). Nichtsdestoweniger unterliegt es keinem Zweifel, daß allen diesen Häretikern nach Irenäus die Pforte der Buße offen steht, daß sie sich bekehren und gerettet werden können (vgl. I, 31, 3; II, 11, 2; III, 14, 4; III, 25, 7; IV, praef.; V, praef.).

Daß Kochs Interpretation nicht richtig sei, geht übrigens schon evident aus der einen Tatsache hervor, daß zur Zeit, da Irenäus noch einfacher Priester in Lyon war, die dortige Kirche sogar solche, die während der Verfolgung den Glauben verleugnet hatten, wieder in ihren Schoß aufnahm, wie uns Eusebius hist. eccl. V, 2 u. 3 erzählt. Vgl. hierüber d. Zeitschr. 1907, 444 f. Der Presbyter Irenäus hat doch gewiß keine anderen Anschauungen über die Behandlung der Sünder gehabt, als die gesamte Kirche von Lyon, der er später als Bischof vorstand.

Irenäus oder vielmehr sein Presbyter will mit den Worten, daß für jene, die jetzt noch sündigen, Christus nicht mehr sterbe, und

sie zu gewärtigen haben, keine Verzeihung mehr zu finden, die Gläubigen vor dem Rückfall in die Sünde warnen und zum Verharren im Guten anspornen. Derartige, ja noch viel schärfere Aussprüche kommen aber, wie jeder Kenner der altchristlichen Literatur weiß, bei den älteren Vätern sehr häufig vor, und zwar auch bei solchen, bei denen es außer allem Zweifel steht, daß sie nicht bloß eine Sündenvergebung nach der Taufe, sondern auch eine kirchliche Rekonziliation lehren. Eben deswegen läßt sich aus der von Koch angeführten Stelle für die Frage, ob Irenäus eine kirchliche Rekonziliation kannte oder nicht, gar nichts entscheiden. Ein klassisches Beispiel hiefür ist Origenes, wie schon früher in dieser Zeitschrift (1907, 224) ausführlich dargetan wurde. Ähnliches gilt von Cyprian (ebd. 611). Klemens von Alexandrien redet fast in einem Atemzug von der einen Buße nach der Taufe und der Unmöglichkeit, nach der Taufe noch Vergebung zu erlangen (Strom. II, 13). Noch auffallender treten beide scheinbar direkt entgegengesetzten Gedankenreihen bei Pacian hervor, einem der entschiedensten Vorkämpfer der Kirche gegen die Novatianer. Dieser Mann, der kaum Worte genug finden kann, um die rigoristische Praxis gegen die Gefallenen als schriftwidrig und häretisch zu verdammen, schreibt z. B. de bapt: c. 7 (Migne 13, 1094): Quod si quis posthac (d. i. nach der Taufe) oblitus sui et redemptionis ignarus rursum ad angelorum servitutes et infima illa et egena mundi elementa transierit, antiquis illis compedibus et catenis, id est peccati vinculis alligabitur et fient novissima eius deteriora prioribus, quia et diabolus eum quasi per fugam victum vehementius inligabit, et *Christus peo eo iam pati non poterit*, quia qui resurrexit a mortuis, *iam non morietur amplius*. Igitur dilectissimi, *semel abluimur, semel liberamur, semel in regnum immortale suscipimur*. In seiner paraenesis ad paen. aber führt er, nachdem er die drei Kapitalsünden erwähnt hat, folgendes aus (c. 4): Quid vero faciet contemptor Dei? Quid aget sanguinarius? Quod remedium capiet fornicator? Numquid aut placare Dominum desertor ipsius poterit, aut conservare sanguinem suum, qui fudit alienum, aut redintegrare Dei templum, qui illud fornicando violavit? Ista sunt capitalia, fratres; ista mortalia. Nunc audite Joannem et confidite, si potestis: Si quis scit, inquit, fratrem suum peccare pec-

catum non usque ad mortem, petat pro eo, et dabit illi vitam Dominus, si quis deliquit peccatum non ad mortem. Est autem peccatum, quod ad mortem ducit: non pro eo dico, ut depreceris (Migne l. c. 1084). Dies wird in c. 5 noch weiter ausgeführt, wo es unter anderem heißt: Haec quicunque post fidem fecerit, Dei faciem non videbit... Quid quaeritis sera solatia? Tunc decuit, cum licebat. Dura ista vox est; sed qui vos felices dicunt, in errorem vos mittunt et semitas pedum vestrorum conturbant. Facinoris viam monstrat innoxiis, qui nocentibus post scelera blanditur. Wer sollte nach solchen Aussprüchen es noch für möglich halten, daß Pacian eine Sündenvergebung nach der Taufe lehre, oder gar eine kirchliche Rekonziliation der Kapitalsünder? Und doch fährt derselbe Schriftsteller in c. 6 also fort: Ergo, inquit aliquis, perituri sumus? Et ubi misericors Deus, qui mortem non invenit nec laetatur in perditione vivorum? Moriemurne in peccatis nostris? Et quid facies tu, sacerdos? Quibus emolumentis tot ecclesiae detrimenta pensabis? *Accipite remedium*, si desperare coepistis, si miseros vos agnoscitis, si timetis etc.

Wie jedermann sieht, wollen die Väter, wenn sie mit Berufung auf die heilige Schrift die Verwerflichkeit und Strafwürdigkeit der Sünde nach der Taufe und ihre Unvergebbarkeit betonen, damit durchaus nicht in Abrede stellen, daß die wahrhaft reumütigen Büßer Verzeihung erlangen können, sondern einerseits den Sündern die Größe ihres Falles zum Bewußtsein bringen, sie aus ihrem Leichtsinn aufrütteln, durch heilsamen Schrecken erschüttern und zur Übernahme der von der Kirche geforderten Bußleistungen bewegen, anderseits ihnen mit allem Nachdruck die Wahrheit einprägen, daß es sehr schwer, ja oft fast moralisch unmöglich sei, sich von einem so tiefen Fall wieder zu erheben. Dies und nichts anderes bezweckte auch Irenäus, und darum enthalten seine Worte keine Leugnung der Sündenvergebung nach der Taufe.

Übrigens läßt sich den Schriften der Väter noch ein anderer Grund entnehmen, warum sie manchmal so reden, als ob es nach der Taufe keine Sündenvergebung mehr gäbe; sie wollen nämlich den Gläubigen durch Erwähnung dieses zweiten Heilmittels keine Veranlassung zum Sündigen geben. So kann sich Hermas nur mit einem gewissen Zögern entschließen, von dem Rettungsmittel der Buße

zu sprechen: Μὴ διδοὺς ἀφορμὴν τοῖς μέλλουσι πιστεύειν ἢ τοῖς νῦν πιστεύσασιν εἰς τὸν κύριον (Mand. IV, 3, 3; ähnl. 1, 11). Mit ähnlichen Worten leitet auch Tertullian seine Abhandlung über die Exomologese ein: Piget secundae, imo iam ultimae spei subtexere mentionem, ne retractantes de residuo auxilio paenitendi spatium adhuc delinquendi demonstrare videamur (De paen. 7). Pacian aber sagt klar, daß man zu den noch nicht Gefallenen überhaupt nicht von der Buße zu reden pflege: Sed nos hanc indulgentiam Dei nostri miseris, non beatis, nec ante peccatum, sed post peccata detegimus, nec sanis medicinam, sed male habentibus nuntiamus (Ep. 1 ad Sympr. c. 5).

Das bisher Gesagte dürfte einstweilen genügen. Koch stellt noch eine weitere Polemik gegen mich in Aussicht, indem er schreibt: ‚Auf Stuflers emsige Bemühungen, den Kirchenhistorikern mit dogmatischem Rotstift die Hefte zu korrigieren, und auf seine eigentümlichen patristischen Beweisführungen gedenke ich andern Orts näher einzugehen' (S. 36). Ich sehe den Ausführungen Kochs mit Ruhe entgegen, kann es mir aber nicht versagen, hier den Wunsch auszudrücken, es möge die Polemik selbst in einem ruhigeren und edleren Tone gehalten sein als ihre Ankündigung.

Die Erpreſſung des Majeſtätsbriefes von Kaiſer Rudolf II. durch die böhmiſchen Stände im Jahre 1609.

Von Alois Kröß S. J.

(Vierter Artikel.)

X. Unruhen und Auflänfe. Rudolf wird bange.

Am Samstag, den 9. Mai, zogen die Stände früh morgens, gefolgt von ihren Knechten, zum Rathauſe. Dieſe blieben auf dem Platze vor dem Rathauſe zurück, wo ſich allmählich viel Volk einfand, die Herren dagegen gingen hinauf in den Saal. Ohne die Eröffnung der Verſammlung abzuwarten, ſtieg Budowec auf einen Stuhl und hielt an die Anweſenden eine Anſprache, in welcher er die ganze bisherige Religionspolitik der Oberſtlandesbeamten und des Kaiſers als ein Gewebe von Täuſchungen und Trügereien darſtellte, darauf berechnet, um die proteſtantiſchen Stände um ihre Religionsforderungen zu betrügen. Seit dem Landtage des vorigen Jahres, begann er, habe man ihnen immer wieder neue Verſprechungen gemacht, aber keine derſelben erfüllt. Die Berufung des Landtages ſei um mehrere Monate hinausgeſchoben, die Vorlage eines entſcheidenden Religionsartikels verzögert und die Stände einer unerlaubten Verbindung und Verſchwörung bezichtigt worden. Als endlich trotz allem der Religionsartikel hätte vorgelegt werden müſſen, ſeien wieder die ſchon lange abgeſchafften Kompaktaten hervorgeholt und der König beredet worden, daß die Beſtätigung der Böhmiſchen Konfeſſion gegen ſeinen Eid und gegen die Landesordnung verſtoße, obgleich dieſelbe niemals vorher verboten worden ſei und auf den alten Lehren der Vorfahren und des

Blutzeugen Johann Hus beruhe. Durch dieſe Verhetzungen ſei Rudolf gegen die utraquiſtiſchen Stände ungnädig geworden, habe den Landtag aufgelöſt und den Ständen durch den Oberſtburggrafen mitteilen laſſen, daß er weder mündlich noch ſchriftlich von ihnen etwas annehmen werde. Das habe endlich die Utraquiſten zur Einſicht gebracht, daß man es mit ihnen nicht aufrichtig meine. Darum hätten ſie nun ſelbſt eine Verſammlung berufen, um zu beraten, wie ſie allein den König und das Land vertreten und gegen ſo ungerechte Landesbeamte ſich vorſehen könnten. Allein auch dieſe Verſammlung habe der König wieder verboten und hiemit die Stände als Verdreher des Landrechtes und Verächter des königlichen Anſehens hingeſtellt. Eine ſolche Verunglimpfung könnten die Stände nicht dulden. Auf die Berufung eines Landtages ſei nach ſolchen Verboten nicht mehr zu rechnen, deshalb hätten ſie zur Selbſthilfe greifen müſſen und ſich im Namen Gottes verſammelt. Ihre Abſicht ſei nicht, den König zu beleidigen und ihm etwas Unliebes zu tun, ſie wollten nur die Ehre Gottes ſchützen, ihren Herrn und König verteidigen und ihre Frauen und Kinder vor dem Verderben bewahren. Die nächſte Aufgabe dieſer Verſammlung ſei, dem König zu beweiſen, daß dieſe gemeinſame Vorſicht unbedingt notwendig ſei und daher nicht unterlaſſen werden dürfe.

Der fromme Bruder Budowec wußte alſo dem aufrühreriſchen Vorgehen der Stände das Mäntelchen des Kampfes für Religion und Gewiſſensfreiheit umzuhängen und riß dadurch auch die gewiſſenhafteſten und treueſten Stände mit ſich fort. Überdies ſchilderte er ihre Notlage ſo, daß es als eine Forderung der Selbſterhaltung erſcheinen mußte, gegen den Willen des Kaiſers eine Verſammlung zu halten. Um für dieſes gottgefällige Werk den Segen Gottes zu erbitten, forderte er alle auf, vor der Eröffnung der Beratungen mit ihm niederzuknien und durch ein frommes Lied Gottes Beiſtand anzurufen. Alle gehorchten ſeinen Worten und ſangen ein Lied zum Heiligen Geiſte, dann erhoben ſie ſich und wählten wie bei Landtagsſitzungen einen Ausſchuß, um für den Kaiſer eine Rechtfertigungsſchrift zu verfaſſen. Die hundert Herren, welche ſie in den Ausſchuß entſandten, begaben ſich in ein anderes Gemach, um ungeſtörter ihrer Arbeit obliegen zu können.

Mitten in derſelben kam eiligſt der Sohn des Vorſitzenden der Landtafel, Johann Miller, in den Saal und meldete, bewaffnete Reiter ſeien im Anzuge, man möge ſich vorſehen. Das rief eine ungeheuere Verwirrung hervor. Ein jeder ſuchte auf dem kürzeſten

Wege ins Freie zu gelangen. Die einen stürmten zum Tore und, da sie dieses verschlossen fanden, drängten sie mit solcher Eile zu einem Hinterpförtchen, daß mehrere verletzt wurden; die andern ließen sich an ihren Mänteln zu den Fenstern hinab. Im nächsten Augenblick saßen die Reiter alle schon im Sattel und sprengten herum, um zu sehen, wo sich etwas Verdächtiges blicken lasse. Niemand bemerkte etwas. Nur immer neue Volksscharen eilten herbei, um allenfalls ihre Herren und Vertreter zu verteidigen. Die Moldauschiffer hatten sich mit Ruderstangen und Äxten bewaffnet, die Metzger mit ihren Schlachtmessern, die Bauern mit Knütteln, einzelne mit alten Schwertern und Hellebarden, mehrere auch mit Feuerwaffen. Einer ermutigte den andern zur Tapferkeit und fragte nach dem Feinde, aber niemand konnte ihnen denselben zeigen. Da kein Schuß fiel und keine Morgensterne sausten, beruhigte sich die Menge wieder und ließ sich aufklären. Der Kaiser hatte zum Empfange des spanischen Gesandten, der von einer Reise wieder nach Prag zurückkehrte, etwa fünfzig Reiter und mehrere Herren zu Wagen vor die Stadt gesandt. Diese hatte der dienstbeflissene Vorsitzende der Landtafel gesehen und sogleich einen Überfall gewittert. Er hatte in seinem Eifer für die Stände einen Paradezug mit einem Kriegszuge verwechselt[1]).

Was bei einem jeden andern nur Heiterkeit und Lachen erregt hätte, war für den furchtsamen und ängstlichen Kaiser Rudolf etwas Entsetzliches. Er fürchtete sofort einen Aufstand und schickte voller Besorgnis vier hohe Beamte, den Oberstburggrafen Adam von Sternberg, den Oberstlandrichter Adam von Waldstein, den Appellationspräsidenten Ferdinand Burggraf von Donin und den Oberstlandschreiber Johann von Klenow und Janowitz zu den Ständen, um sie zu versichern, daß er an keine Feindseligkeiten gegen sie denke, sondern sie als seine getreuen und gehorsamen Untertanen in Schutz nehme. Um alle Mißverständnisse zu beseitigen, werde er ohne Verzug einen Landtag ausschreiben und wieder ihre Beschwerden anhören, um ihnen gründlich abzuhelfen; nur sollten sie ihm alles in Ruhe und ohne solchen Kriegslärm vortragen.

Eine solche Wirkung hatten die Stände von ihrem Auflauf ohne Zweifel nicht vorausgesehen; da sie aber eingetreten war, suchten sie dieselbe nach Kräften auszunützen. Die Oberstlandesbeamten, welche der Kaiser zu ihrer Beruhigung ausgeschickt hatte, gehörten zur Partei

[1]) Diarium zum 9. Mai 1609. Slavata I. 275 f.

jener katholischen Politiker, welche das Heil des Staates in einem friedlichen Ausgleiche mit den protestantischen Ständen erblickten. Als ob sie die Stände hätten ermutigen wollen, ihre Wünsche vorzubringen, fragten sie, was die Stände dem Kaiser mitzuteilen hätten. Der Kaiser möge sofort und ohne Aufschub einen Landtag berufen, war ihre Antwort. Jetzt, da so viele Herren und Ritter in Prag sind, braucht man keine Einladung zu veranlassen und niemand zu rufen, sondern kann gleich mit den Sitzungen beginnen. Sobald der Landtag wieder eröffnet ist, versicherten sie weiter, werden auch die Waffen wieder ruhen und wir werden uns wieder als treue und gehorsame Untertanen erweisen. Wenn man uns aber diese Forderung verweigert, können wir für nichts bürgen. Mit diesem fast gebieterischen Bescheide kehrten die Abgesandten des Kaisers in die Burg zurück[1]).

Die protestantischen Stände blieben noch im Rathaus und ließen sich die Antworten des Königs von Ungarn und der deutschen Fürsten auf ihre Briefe und Anfragen vorlesen. Alle waren den Ständen günstig und versprachen ihnen ihre Vermittlung beim Kaiser, um die Religionsfreiheit zu erlangen, nur König Matthias wollte den Protestantismus nicht fördern und drückte sich daher in seinem Schreiben sehr vorsichtig aus[2]).

Die Stände waren mit diesen Antworten zufrieden und schlossen die Versammlung gegen sieben Uhr abends, aber nicht ohne neue Gewalttat. Primas Heidel von der Altstadt, der beim Beginne des Landtages eine große Tätigkeit entwickelt hatte, um wenigstens die Bürgerschaft seiner Gemeinde beim Utraquismus zu erhalten, war ihnen schon lange verdächtig. Nun ging das Gerede, Heidel habe Kriegsknechte geworben und halte sie im Rathause verborgen. Das genügte, um sie in Aufregung zu versetzen. Sogleich ritten etwa dreihundert vor das Rathaus der Altstadt und forderten die Öffnung des Tores. Ihrem gebieterischen Begehren mußte willfahrt werden. Sie drangen ein und fanden fünfzig Soldknechte, eine Anzahl, welche nicht einmal zu einer Verteidigung des Rathauses hinreichend gewesen wäre, geschweige denn zu einem Angriff auf die sechs- bis zehnfach überlegenen Stände. Sie dienten dem Primas ohne Zweifel nur als

---

[1]) *Bericht des Herrn Rosenberger an den Rat von Eger 11. Mai 1609. Orig. in Eger. Slavata I. 275—277.

[2]) Skala I. 187—194. Gindely, Geschichte der Erteilung des böhmischen Majestätsbriefes von 1609. S. 60. — Brüder II. 392.

Sicherheitswache, um im Notfalle bei einem Überfall oder bei Ruhestörungen eingreifen zu können. Diese Vorsicht des Stadtoberhauptes wurde jetzt durch die Stände vereitelt, denn sie zwangen die fünfzig zu schwören, sich niemals gegen die Stände gebrauchen zu lassen. Hierauf untersuchten die edlen Herren alle Gemächer, Zimmer und Räume des umfangreichen Gebäudes, fanden aber nichts Verdächtiges mehr. Der Primas selbst war zu seinem Glücke nicht im Rathause, sonst wäre es um sein Leben geschehen gewesen[1]). Dieser Überfall auf einen ehrlichen Utraquisten, welcher nur die Absicht hatte, den alten Glauben zu erhalten und der Sache des Königs zu dienen, ist ein Beweis, wie wenig die protestantischen Stände geneigt waren, ihren Gegnern volle Gleichberechtigung zu gewähren. Die Versammlung am folgenden Tag, Sonntag Jubilate (10. Mai), sah noch kriegerischer aus.

Scharen von 10000 zu Fuß und 500 zu Pferd, teils mit teils ohne Waffen, belebten in den Vormittagsstunden die Straßen und Plätze beim Neustädter Rathause. Die Stände, sichtlich gehoben durch diese Teilnahme des Volkes, betraten mit großem Selbstbewußtsein den Saal. Obwohl nicht alle von derselben religiösen Begeisterung beseelt waren, ließ Budowec doch wieder ein frommes Lied anstimmen, in welches draußen die Volksmenge auf dem Platze brausend einfiel. So erhielt die gegen den Willen des Kaisers tagende Versammlung das Gepräge eines gottbegeisterten Kampfes für die Religion. Das bestärkte alle in der Einigkeit und Arbeitslust. Der hundertgliedrige Ausschuß zur Verfassung der Rechtfertigungsschrift, welcher gestern wegen des Auflaufes nicht zustande gekommen war, wurde schnell gewählt. Unter den Gewählten waren diesmal auch vier der angesehensten Prokuratoren oder Rechtsanwälte des Königreiches, zwei Lutheraner und zwei Brüder. Ihnen wurde die Verfassung des Entwurfes übertragen. Dabei kam es zu heftigen Auseinandersetzungen. Einige waren ihrer Sache bereits so sicher, daß sie auch eine Anklage der höchsten Landesbeamten in die Schrift aufnehmen und an den schwachen Kaiser das Ansinnen stellen wollten, jene Oberstlandesbeamten, welche ihm so schlechte Nachrichten hinterbracht hätten, von ihren Stellen zu entheben und den Primas Heidel aus Böhmen zu verbannen. Andern schien diese zweite Forderung für jetzt zu weit gehend; sie schlugen vor, dieselbe auf den Landtag

[1]) Slavata I. 277. Gindely Majestätsbrief 61.

zu versparen, damit auch die katholischen Stände sich dazu äußern könnten. Hier in dieser Sonderberatung sollte nur das zur Sprache kommen, was zur Befestigung des Utraquismus als notwendig erachtet werde. Diese siegten endlich nach langen Erörterungen. Mehr als acht Stunden hatten die übrigen Stände teils im Rathaussaale teils auf dem Platze auf die Vollendung der Arbeit gewartet und durch ihre Ausdauer und Geduld bezeugt, wie viel ihnen an der Sache gelegen und zu welchen Opfern sie bereit seien. Weil aber die Zeit schon vorgerückt war, wurde die Beratung des Entwurfes auf den folgenden Tag vertagt. Unermüdlich waren sie Montag früh wieder zur Stelle, um die Verlesung der umfangreichen Verteidigungsschrift zu hören und ihre Zustimmung zu geben. Sie war ein Meisterstück der Anwaltskunst der damaligen Zeit, da sie alle Schuld an dem Auftreten der Stände gegen den Kaiser ihren Gegnern aufzubürden suchte.

Gleich im Eingange beteuern die Stände ‚vor Gott dem Herrn, seinen Engeln und dem ganzen himmlischen Reiche, vor ihrem Gewissen und vor der ganzen Welt', daß sie ihrerseits dem Landesfürsten bis in den Tod gehorsam und treu bleiben wollten, und versichern, daß es ihnen niemals in den Sinn gekommen sei, etwas zu tun oder zu unternehmen, was gegen Gott, gegen das Heil ihrer Seele oder gegen ihr gutes Gewissen nicht auf die Sicherstellung der Freiheiten, Privilegien, Ordnungen und Gerechtsame dieses Königreiches hinzielen würde. Sie seien bei Ihrer Majestät treuloser und grundloser Weise verklagt worden, durch ihre bei der Landtafel hinterlegte Erklärung und durch die Festsetzung eines Tages zur Beratung von Rüstungen die Rechte des Landesfürsten sich angemaßt zu haben. Diese häßliche Anklage schmerze sie umso mehr, weil sie ihrem Könige viel mehr Treue und Gehorsam bezeugt hätten als diejenigen, welche sie so angeschwärzt hätten. Das seien verabscheuungswürdige Verleumdungen; denn sie könnten hoch und teuer versichern, daß sie niemals daran gedacht hätten, die Macht des Königs zu verkürzen, einzuschränken, umzugestalten oder sich selbst anzueignen; sie hätten nur getan, was sie ihrem Könige und Herrn, ihren Seelen, ihrem Gewissen, dem teuren Vaterlande, ihren Gattinnen und Kindern schuldig zu sein glaubten.

Solche Versicherungen sind kaum zu vereinbaren mit der Forderung, nicht nur das Konsistorium, sondern auch die Karlsuniversität, von welcher damals alle Unterrichtsanstalten des Landes mehr oder weniger abhängig waren, unter die Oberaufsicht einer von den Ständen gewählten und den Ständen verantwortlichen Behörde zu stellen, die

noch überdies zum Schutze der freien Religionsübung große Vollmachten erhalten sollte. Sie kannten die Tragweite dieser Forderung zu gut, um mit Ehrlichkeit sagen zu können, sie wollten nicht die Beschränkung der Königsgewalt in Religions- und Unterrichtsangelegenheiten. Jetzt kam es ihnen übrigens nur auf die Erreichung ihres Zweckes an; darum gehen sie nach diesen Versicherungen sogleich zur Schilderung ihrer Notlage über, die sie mit denselben schwarzen Farben malen, wie Budowec in seiner Einleitungsrede, welche oben kurz widergegeben wurde. Dabei wiederholen sie in weitläufiger Auseinandersetzung ihre früheren Forderungen und beweisen, daß sie mit der Weihe der Priester durch den Erzbischof und der Gestattung des feierlichen Begräbnisses ihrer Toten auch auf katholischen Friedhöfen und in katholischen Kirchen sich nicht zufrieden geben könnten. Sie wollten die Bestätigung und die freie Ausübung der Böhmischen Konfession in der uneingeschränktesten Weise und mit all den Rechten, welche ihnen hiezu notwendig schienen. Da ihnen dies nicht gestattet worden wäre, hätten sie nicht im Verborgenen und insgeheim, sondern offen vor aller Welt den Beschluß gefaßt, eine Versammlung zu halten, und diesen Beschluß bei der Landtafel niedergelegt. Dieser Beschluß sei nicht die Tat eines Mannes, sondern der gesamten Stände. Die Landesordnung erlaube dies auch in minder wichtigen Dingen, umso mehr in solchen, welche die Seele, die Ehre, das Vermögen, Leib und Leben oder des Königs Wohl beträfen. Da einmal der verstorbene Erzbischof Berka die Äbte, Pröpste, Prälaten und Geistlichen seiner Erzdiözese zu einer geistlichen Synode nach Prag berufen hatte, wäre ihm dieses nicht als Vergehen angerechnet worden; sollte es jetzt ein Vergehen sein, wenn die utraquistischen Stände dasselbe täten? Verboten seien nur Versammlungen gegen den König und das Vaterland, das sei die ihrige nicht. Darum müßten auch die Bürger der Neustadt von jeder Schuld freigesprochen werden, weil sie ihr Rathaus zur Abhaltung derselben bewilligt hätten. Nur wenn alle straflos blieben und ein neuer Landtag berufen würde, auf dem sie ihre Religionsbeschwerden vorbringen dürften, könnten sie die Durchführung ihres Beschlusses vertagen[1]).

Wenn die Stände in dieser Verteidigungsschrift, die Diözesansynode, welche der Erzbischof Zbinko Berka im Jahre 1605 mit den Priestern seiner Erzdiözese gehalten hat, auf dieselbe Stufe stellen mit

[1]) Bei Slavata I. 177—285.

ihrer verbotenen Ständeversammlung, so ist es doch offenbar, daß sie nur mit Worten spielen. Eine Diözesansynode behandelt nur kirchliche Angelegenheiten, diese Versammlung war zum Beschlusse von Rüstungen und zu Maßnahmen gegen den König angesagt. Sie fiel also unter das Verbot. Dennoch faßten sie den Beschluß, diese Verteidigungsschrift dem Kaiser zu überreichen. Sie vertrauten eben mehr auf ihre Macht als auf Gründe. Um Audienz zu erhalten, sandten sie sechs Abgeordnete, darunter auch ihren Führer Budowec, in die Hofburg. Weil Budowec den großen Einfluß kannte, welchen der Kammerdiener Desiderius Pruskowsky auf seinen kaiserlichen Herrn ausübte, wandte er sich zuerst an diesen und wurde von ihm sehr freundlich aufgenommen. Pruskowsky lud die sechs Abgeordneten zum Abendtische und unterhielt sich mit ihnen sehr lebhaft und lange. Das verzögerte ihre Rückkehr ins Rathaus. Die Stände begannen unruhig zu werden und böse Dinge zu ahnen. Bald glaubten einige zu wissen, Budowec sei mit seinen Begleitern von den Dienern des Kaisers festgenommen worden und werde im Schlosse in Haft gehalten. Das Gerücht fand bei den aufgeregten Ständen sofort Glauben. Unverweilt bestiegen die adeligen Herren ihre Pferde und ritten den Hradschin hinauf zur Burg, um ihre Abgeordneten nötigenfalls mit Gewalt aus der Haft hervorzuholen. Zu ihrer Verwunderung kamen ihnen dieselben in der Nähe der Burg frohgemut entgegen und rühmten ihnen die Freundlichkeit und das Entgegenkommen des einflußreichen Kammerdieners Desiderius Pruskowsky[1]).

Diese neue Erfahrung hätte die Stände endlich belehren sollen, daß sie in ihrer Aufregung die Dinge leicht anders sahen, als sie in der Tat waren. Allein in der Anschauung befangen, daß man es mit ihnen nicht ehrlich meine und nur auf ihre Unterdrückung sinne, achteten sie nicht auf solche beschämende Erfahrungen und öffneten bösen Gerüchten immer wieder ihr Ohr. Auf dem Rückwege zur Altstadt erzählte man sich von einem geheimen Angriff auf die utraquistischen Häuser während der Nacht. Das war genug, um alle Freunde der Stände in Furcht und Aufregung zu versetzen. Die Straßen der Stadt füllten sich bald mit Bewaffneten. Die katholischen Bürger und Stände, welche die wahre Ursache dieses Auflaufes nicht kannten, begannen zu fürchten, daß es zu einem Sturm auf katholische Anstalten und besonders auf die Klöster der Stadt

[1]) Skala I. 195—196.

noch überdies zum Schutze der freien Religionsübung große Vollmachten erhalten sollte. Sie kannten die Tragweite dieser Forderung zu gut, um mit Ehrlichkeit sagen zu können, sie wollten nicht die Beschränkung der Königsgewalt in Religions- und Unterrichtsangelegenheiten. Jetzt kam es ihnen übrigens nur auf die Erreichung ihres Zweckes an; darum gehen sie nach diesen Versicherungen sogleich zur Schilderung ihrer Notlage über, die sie mit denselben schwarzen Farben malen, wie Budowec in seiner Einleitungsrede, welche oben kurz widergegeben wurde. Dabei wiederholen sie in weitläufiger Auseinandersetzung ihre früheren Forderungen und beweisen, daß sie mit der Weihe der Priester durch den Erzbischof und der Gestattung des feierlichen Begräbnisses ihrer Toten auch auf katholischen Friedhöfen und in katholischen Kirchen sich nicht zufrieden geben könnten. Sie wollten die Bestätigung und die freie Ausübung der Böhmischen Konfession in der uneingeschränktesten Weise und mit all den Rechten, welche ihnen hiezu notwendig schienen. Da ihnen dies nicht gestattet worden wäre, hätten sie nicht im Verborgenen und insgeheim, sondern offen vor aller Welt den Beschluß gefaßt, eine Versammlung zu halten, und diesen Beschluß bei der Landtafel niedergelegt. Dieser Beschluß sei nicht die Tat eines Mannes, sondern der gesamten Stände. Die Landesordnung erlaube dies auch in minder wichtigen Dingen, umso mehr in solchen, welche die Seele, die Ehre, das Vermögen, Leib und Leben oder des Königs Wohl beträfen. Da einmal der verstorbene Erzbischof Berka die Äbte, Pröpste, Prälaten und Geistlichen seiner Erzdiözese zu einer geistlichen Synode nach Prag berufen hatte, wäre ihm dieses nicht als Vergehen angerechnet worden; sollte es jetzt ein Vergehen sein, wenn die utraquistischen Stände dasselbe täten? Verboten seien nur Versammlungen gegen den König und das Vaterland, das sei die ihrige nicht. Darum müßten auch die Bürger der Neustadt von jeder Schuld freigesprochen werden, weil sie ihr Rathaus zur Abhaltung derselben bewilligt hätten. Nur wenn alle straflos blieben und ein neuer Landtag berufen würde, auf dem sie ihre Religionsbeschwerden vorbringen dürften, könnten sie die Durchführung ihres Beschlusses vertagen [1]).

Wenn die Stände in dieser Verteidigungsschrift, die Diözesansynode, welche der Erzbischof Zbinko Berka im Jahre 1605 mit den Priestern seiner Erzdiözese gehalten hat, auf dieselbe Stufe stellen mit

[1]) Bei Slavata I. 177—285.

ihrer verbotenen Ständeversammlung, so ist es doch offenbar, daß sie nur mit Worten spielen. Eine Diözesansynode behandelt nur kirchliche Angelegenheiten, diese Versammlung war zum Beschlusse von Rüstungen und zu Maßnahmen gegen den König angesagt. Sie fiel also unter das Verbot. Dennoch faßten sie den Beschluß, diese Verteidigungsschrift dem Kaiser zu überreichen. Sie vertrauten eben mehr auf ihre Macht als auf Gründe. Um Audienz zu erhalten, sandten sie sechs Abgeordnete, darunter auch ihren Führer Budowec, in die Hofburg. Weil Budowec den großen Einfluß kannte, welchen der Kammerdiener Desiderius Pruskowsky auf seinen kaiserlichen Herrn ausübte, wandte er sich zuerst an diesen und wurde von ihm sehr freundlich aufgenommen. Pruskowsky lud die sechs Abgeordneten zum Abendtische und unterhielt sich mit ihnen sehr lebhaft und lange. Das verzögerte ihre Rückkehr ins Rathaus. Die Stände begannen unruhig zu werden und böse Dinge zu ahnen. Bald glaubten einige zu wissen, Budowec sei mit seinen Begleitern von den Dienern des Kaisers festgenommen worden und werde im Schlosse in Haft gehalten. Das Gerücht fand bei den aufgeregten Ständen sofort Glauben. Unverweilt bestiegen die adeligen Herren ihre Pferde und ritten den Hradschin hinauf zur Burg, um ihre Abgeordneten nötigenfalls mit Gewalt aus der Haft hervorzuholen. Zu ihrer Verwunderung kamen ihnen dieselben in der Nähe der Burg frohgemut entgegen und rühmten ihnen die Freundlichkeit und das Entgegenkommen des einflußreichen Kammerdieners Desiderius Pruskowsky[1]).

Diese neue Erfahrung hätte die Stände endlich belehren sollen, daß sie in ihrer Aufregung die Dinge leicht anders sahen, als sie in der Tat waren. Allein in der Anschauung befangen, daß man es mit ihnen nicht ehrlich meine und nur auf ihre Unterdrückung sinne, achteten sie nicht auf solche beschämende Erfahrungen und öffneten bösen Gerüchten immer wieder ihr Ohr. Auf dem Rückwege zur Altstadt erzählte man sich von einem geheimen Angriff auf die utraquistischen Häuser während der Nacht. Das war genug, um alle Freunde der Stände in Furcht und Aufregung zu versetzen. Die Straßen der Stadt füllten sich bald mit Bewaffneten. Die katholischen Bürger und Stände, welche die wahre Ursache dieses Auflaufes nicht kannten, begannen zu fürchten, daß es zu einem Sturm auf katholische Anstalten und besonders auf die Klöster der Stadt

[1]) Skala I. 195—196.

kommen werde. Das Klemens-Kolleg der Gesellschaft Jesu an der Karlsbrücke schien zunächst bedroht. Noch in später Abendstunde warnte man die Patres vor einem Überfall. Der P. Rektor Gottlieb Krystecky ließ zur Vorsicht die heiligen Hostien vom Hochaltar der Kirche in die Hauskapelle übertragen und einige Wertsachen in Sicherheit bringen. Um nicht auch die zahlreichen Schüler des Kollegs in Gefahr zu bringen, ließ er für den folgenden Tag (Dienstag, den 12. Mai) den Unterricht absagen und sandte mehrere junge Lehrer und Professoren, welche noch nicht Priester waren, und alle Scholastiker auf das nahe Landgut des Kollegs Kopanina. Es geschah nichts, nur die Tore und Straßen der Neustadt wurden mit etwa fünfzig Mann ständischer Wachleute besetzt.

Die sechs Abgeordneten, welche von den Ständen mit der Überreichung der Verteidigungsschrift betraut worden waren, wurden im Laufe des Vormittags vom Kaiser sehr gnädig empfangen und erhielten neuerdings die Versicherung, daß niemand an eine Werbung von Kriegsvolk gegen die Stände denke. Während der Audienz beteten auf den Antrag des Herrn Budowec die übrigen Stände im Neustädter Rathaus, um von Gott einen glücklichen Erfolg ihrer Gesandtschaft zu erlangen[1]).

Da alles wieder seinen regelmäßigen Lauf zu nehmen schien und alle Anzeichen eines nahen Sturmes auf das Kolleg verschwanden, ließ P. Rektor Mittwoch den 13. Mai, die Schulen wieder öffnen. Während des Tages blieb alles ruhig; gegen Abend fiel vor der Kirche von der Brücke her ein Schuß. Er hatte dem Standbilde des Erlösers in einer Nische der Kirchenfront gegolten und dieselbe an der linken Wange und an der Hand verletzt. Die herabgeschossenen Splitter vom Gesichte und zwei Finger der Hand brachte der Bruder Sakristan dem P. Rektor in den Speisesaal, wo eben die Kommunität beim Abendessen versammelt war[2]). In den folgenden Tagen wurde öfters auf das Kolleg und das Seminar geschossen. An der einen Außenmauer des Seminars bemerkte man zahlreiche Kugelspuren. Genauere Angaben fehlen. Sicher ist, daß in den nächsten acht Tagen öfters Ruhestörungen vorkamen und der aufgeregte Pöbel nicht übel Lust zeigte, die katholischen Ordenshäuser zu überfallen. Die Führer hatten alle Mühe, das Volk im Zaume zu halten. Die Furcht, daß der ent-

[1]) Gindely, Majestätsbrief 63. Slavata I. 278.

[2]) *Diarium zum 11., 12. und 13. Mai. Skala I. 193—195.

fesselte Pöbel auch die reichen Utraquisten überfallen könnte, zwang sie, ihre letzten Kräfte anzustrengen, um alle Ausschreitungen zu verhüten[1]).

Das Leben in Prag, dessen Kostspieligkeit die Stände bei der ersten Tagung des Landtages immer wieder bei dem Kaiser und bei den Oberstlandesbeamten zur Betreibung ihrer Forderungen ausgenützt hatten, verleitete viele Stände zu gemeinen Ausschweifungen, die sie in den Augen der Katholiken lächerlich machten. Voll Ärger darüber rief Budowec eines Tages in die Versammlung: ‚Morgens betet man zu Gott und singt fromme Lieder, abends schwankt man des süßen Weines voll durch die Straßen und wird den Gegnern zum Gespötte'. Wie ein geistlicher Prediger mahnte er sodann im Namen Gottes zu einem gottgefälligen Leben und flehte um ihres Seelenheiles willen, sich gegenseitig im Zaume zu halten, Ausschreitungen zu bestrafen und namentlich die Trunkenheit zu meiden; sonst kämen sie in Gefahr, durch diese Sünden den Segen Gottes zu verlieren[2]).

XI. Berufung und Wiedereröffnung des Landtages. Viele utraquistische Prager Pfarrer fallen von ihrem Glauben ab.

Durch die fortwährenden Aufläufe und Ruhestörungen erschreckt, hörte Rudolf immer bereitwilliger auf jene Hofräte und Freunde, welche ihm seine bisherige Politik als gefährlich und verfehlt darstellten und zu einem Abkommen mit den protestantischen Ständen seines Reiches rieten. Großen Eindruck mag auf den argwöhnischen Fürsten, der stets fürchtete, von der spanischen Partei und namentlich von seinem Bruder Matthias vom Throne gestoßen zu werden, der Brief des Kurfürsten Christian von Sachsen gemacht haben, den er wie einen Freund und Beschützer liebte. Christian schrieb ihm am 17. Mai, als eben die Verhandlungen mit den Ständen wegen Wiederberufung des Landtages ihrem Abschlusse nahe waren: Er habe keine andere Absicht, als das Ansehen und die Würde Seiner kaiserlichen Majestät zu erhalten und nach Möglichkeit alles Böse, was ihr im Königreiche Böhmen zustoßen könnte, von ihr ferne zu halten,

[1]) Skala I. 196—197.

[2]) Maly 56—57. Gindely, Majestätsbrief 62. 65.

und hoffe daher, daß seine Gesandten eine gnädige Aufnahme finden würden.

Was die Stände anbelange, habe er befunden, daß sich dieselben der kaiserlichen Majestät in allem als gehorsame Untertanen erweisen, sie als ihren König anerkennen und ehren, wie es sich gezieme, und in ergebenster Treue Gut und Blut hinzugeben bereit seien. Nur um dieses eine bäten sie, daß sie in ihrem Gewissen nicht beschwert würden und es ihnen gestattet sein möchte, das Wort Gottes rein zu hören, wie es in den Schriften der Propheten und Apostel enthalten wäre. In dieser Bitte könnte er nichts Ungeziemendes finden, denn sie forderten nicht Geld und Gut, noch irgend eine Ehrenauszeichnung, sondern nur das reine Wort Gottes. Das wäre wahrhaftig das höchste Gut, ohne welches kein Mensch in seinem Gewissen sich beruhigen und selig sterben könnte. Auch forderten sie hierin nichts Neues, sondern nur, was ihnen schon 1575 gestattet worden wäre. Da das Königreich Böhmen einer der herrlichsten Edelsteine des deutschen Reiches wäre, so sollten seine Untertanen auch Anteil erhalten, an dem für das Reich geschlossenen Religionsfrieden.

Die Kaiser Karl V., Ferdinand I. und Maximilian II. hätten noch lange ruhmwürdig und friedlich regiert, nachdem sie die Augsburgische Konfession neben der Katholischen freigegeben hätten. Auch die utraquistischen Stände in Böhmen hätten sich viele Jahre hindurch wohlbefunden und selbst die katholischen hätten den Religionsfrieden als eine glückselige Tat und für das Band des Staates gehalten und wären auch jetzt noch derselben Ansicht. Der letzte Reichstag von Regensburg könnte als Beweis dafür gelten.

Nur durch die völlige Freigebung beider Religionen könne in dem unglücklichen Reiche der Friede wiederhergestellt werden. Nicht allein in Frankreich und in den Niederlanden, auch in Ungarn, Österreich und andern Ländern wäre dieses augenfällig zu sehen.

Um den Kaiser zum Mitleid mit den Ständen zu stimmen, erinnert er ihn an die Dienste, welche ihm dieselben in den Türkenkriegen erwiesen und verspricht, daß sie noch weit mehr tun würden, wenn er ihnen Religionsfreiheit gestatten möchte.

In einem zweiten Schreiben sucht Christian dem argwöhnischen Kaiser die Ratschläge der Spanier und der päpstlichen Partei als höchst gefährlich und verdächtig darzustellen. Es sei unbedingt notwendig, schreibt er, daß der Kaiser mehr auf die Pläne seiner Gegner achte, sonst könne ihm in diesem Jahre eine noch viel größere Gefahr

drohen als im abgelaufenen. Die Hauptabsicht seiner Feinde, unter welchen er den Papst für den hauptsächlichsten halten müsse, sei, ihn vom Throne zu stoßen. Das bedürfe beim Kaiser keiner näheren Beweise, denn er habe es im vergangenen Jahre zu seinem eigenen Schaden selbst erfahren. Öffentlich vor aller Welt sei der Ruf erschollen: ‚Nieder mit dem Kaiser! Hinweg mit ihm in ein Kloster oder nach Brandeis oder nach Tirol! Man werfe ihm eine Geldsumme aus, damit er standeswürdig leben könne!‘ Das sollte ohne Schwertstreich in aller Stille durchgeführt werden. Der Kaiser möge sich also in diesem Jahre gegen solche Streiche besser vorsehen, damit er nicht auch noch den letzten Rest seiner Macht verliere. Er möge wohl überlegen, welcher Mittel sich seine Gegner bedient hätten, um alles dieses zustande zu bringen. Nicht aus Liebe zur papistischen Religion habe man diese so sehr hervorgekehrt, sondern um die Untertanen des Kaisers von ihm abwendig zu machen und sie zum Abfalle zu verleiten. Wenn einmal alles in Gährung wäre, könnten sie von Mähren her Böhmen leicht erobern. Im vorigen Jahr hätten die treuen Böhmen ihn gerettet; wenn sie dafür, nicht durch die Gewährung der Religionsfreiheit belohnt würden, könnten sie leicht, zur Verzweiflung gebracht, die Waffen gegen den Kaiser erheben[1]).

Schon mehrere Tage bevor diese Briefe überreicht werden konnten, hatte der sächsische Gesandte Dr. Gerstenberger, kurfürstlicher Kanzler, für einen Ausgleich mit den Ständen gewirkt. Der kaiserliche Rat Hannewaldt hatte ihn hiebei unterstützt und so sehr das Vertrauen des mißtrauischen und für seinen Thron besorgten kaiserlichen Herrn gewonnen, daß er in den letzten Tagen wiederholt zu geheimen Unterredungen in die kaiserlichen Gemächer gerufen wurde. Der spanische Gesandte ahnte den Umschwung, bemühte sich aber umsonst, zum Kaiser zu gelangen[2]).

Die den Ständen versprochene Wiederberufung des Landtages wurde jetzt auf das Fest des heiligen Johann des Täufers (24. Juni) festgesetzt und die Stände eingeladen, zum 16. Mai einige Abgeordnete in die böhmische Kanzlei zu schicken, um mit den Oberstlandesbeamten die näheren Vereinbarungen zu treffen. Eine solche Gunst, mit den

---

[1]) Die beiden langen Schreiben in tschechischer Übersetzung bei Gindely im Anhange der Geschichte der böhmischen Brüder II. 502—507 und des Majestätsbriefes 200—204.

[2]) Gindely, Rudolf II. I. 331—332.

Oberstlandesbeamten beraten zu dürfen, war ihnen bisher noch nicht zuteil geworden; denn bisher waren ihnen die Antworten des Kaisers nach den von den Oberstlandesbeamten und Hofräten entworfenen kaiserlichen Handschreiben und Erlässen mitgeteilt worden. Diesmal war der Oberstburggraf so gütig, ihnen den Entwurf des kaiserlichen Mandates zur Begutachtung vorzulegen. Der Entwurf wurde zuerst in einem ständischen Ausschusse durchberaten und verbessert, dann den Ständen mit den Verbesserungen in einer öffentlichen Sitzung zur Annahme vorgelegt. Diese hatten gegen die Fassung nichts einzuwenden und wählten sogleich eine Abordnung, die den fertigen Entwurf des Landtagsausschreibens in die Kanzlei zurückbringen sollte. Es geschah nicht. Am nächsten Tage entschuldigten sich die Abgeordneten vor den versammelten Ständen, daß sie den Entwurf gestern nicht in die Kanzlei hätten bringen können, weil es schon spät war und einige Herren betrunken gewesen wären[1]). Die Stände ließen sich das Schreiben nochmals vorlesen und brachten noch einige Änderungen an, dann erst wurde es den Oberstlandesbeamten übergeben. Lobkowitz, Martinitz und Slavata blieben auch jetzt noch ihren Grundsätzen getreu und warnten vor der Wiederberufung des Landtages in dieser Form, allein ihre ernsten Mahnungen fanden im Rate des Kaisers kein Gehör; der Entwurf der Stände wurde angenommen und sogleich in die Druckerei geschickt. Noch am 20. Mai brachte man einen Abzug desselben in das Neustädter Rathaus zu den Ständen, wo er gelesen, unterschrieben, versiegelt und öffentlich angeschlagen wurde. Die Stände waren sehr zufrieden mit ihrem Erfolge, schlossen ihre Sonderversammlung und verließen mit gegenseitigen Freudenbezeugungen den Saal.

In dem Ausschreiben entschuldigt der Kaiser gewissermaßen sein Versammlungsverbot und anerkennt, daß die Stände notgedrungen eine Versammlung hätten halten müssen, um die Berichte ihrer Gesandten zu vernehmen und eine Rechtfertigungsschrift für den Kaiser zu verfassen. Ferner lobt er sogar die Stände, ‚daß sie es treu und redlich mit ihm gemeint hätten' und verlangt nur, daß die bei der Landtafel niedergelegte Schrift wegen Beratung von Werbungen vernichtet werde. Dafür verspricht er, wegen Abhaltung der verbotenen Versammlung niemand zur Rechenschaft zu ziehen. Die Bitte der Stände um Berufung eines allgemeinen Landtages als billig er-

[1]) Maly 57.

kennend, habe er beschlossen, denselben gleich jetzt auszuschreiben, da so viele Stände in Prag seien, und entbiete hiemit alle Stände zum Kreuzsonntag (24. Mai) nach Prag. Bis dahin werde er sie in der freien Ausübung ihrer Religion schützen, wie er es auf dem Landtage 1608 versprochen habe. Den neuen Landtag werde er nicht wieder auflösen, ehe der Religionsartikel erledigt und vollkommen zu Ende beraten wäre, jedoch mit der Bedingung, daß niemand und besonders kein Stand Kriegsvolk, Knechte, Soldaten oder sonst einen wehrfähigen Mann aufnehme, anwerbe oder in dieses Königreich hereinbringe, noch auch andern zu werben gestatte. Ein jeder komme in aller Ruhe, ohne Waffenlärm und ohne bewaffnetes Gefolge zum festgesetzten Termin auf die Prager Burg zur Teilnahme an den Beratungen des Landtages[1]).

Nur vier Tage trennten die Stände noch von der Eröffnung des Landtages. Es ist nicht bekannt, in welcher Weise sie die Zeit zu ihrem Vorteile ausnützten. Der Erzbischof und alle treuen Katholiken mit ihm waren voll Sorge, denn sie ahnten, daß den Ständen alles werde gewährt werden, was sie verlangten. Daß dieses den Religionsfrieden nicht fördern, sondern nur der Ausbreitung der Häresie neue Wege bahnen werde, war allen klar. Sie konnten daher in dieser Nachgiebigkeit und in diesem Zurückweichen vor den Ständen nur das Verderben sehen[2]). Aufhalten konnten sie jetzt die Ereignisse nicht mehr; nur die eine schwache Hoffnung blieb ihnen, daß schließlich doch noch beim Kaiser jene Räte zu Einfluß kommen würden, welche bisher die Erhaltung der katholischen Religion vor allem im Auge behalten hatten. Namentlich vertraute man auf den Gesandten des Königs und auf Erzherzog Leopold, welchen der Kaiser vor andern Prinzen seines Hauses bevorzugte. Deshalb bemühten sich einige Freunde des Kaisers, Leopold unter einem Vorwande nach Prag zu bringen.

Demgegenüber pochten die protestantischen Stände auf ihre Macht und ihre Zahl und erwarteten im Notfalle Hilfe von den protestantischen Reichsfürsten. Mit den Fürsten der Union standen sie, besonders durch den reichen Wok von Rosenberg in Krummau, in enger Verbindung. Rudolf hatte von dieser Verbindung kaum Kenntnis: sonst würde er sich nur noch mehr gefürchtet haben. Das Schlimmste war

[1]) Vgl. Slavata I. 286—288. Vgl. Skala I. 198—200.

[2]) Vgl. Slavata I. 288.

aber für ihn in dieser Lage ohne Zweifel sein träumerisches Schwanken. Als am Montage vor Christi Himmelfahrt die Stände sehr zahlreich im Sitzungssaale sich versammelten, um die Vorschläge des Königs zu vernehmen und den Landtag zu eröffnen, war er wieder unentschlossen geworden und ließ ihnen durch den Oberstburggrafen eröffnen, er könne heute nicht erscheinen, sie möchten die erste Sitzung auf den folgenden Tag verlegen. Dies erste Mal gehorchten die Stände und gingen ruhig wieder auseinander. Dienstag morgens kamen sie wieder; der Kaiser war aber wieder unwohl und wollte nicht zur Sitzung kommen. Nun mußten wieder die Oberstlandesbeamten die Unschlüssigkeit ihres kaiserlichen Herrn entgelten. Die Stände sandten sechs Abgeordnete in die Kanzlei, um sich bei den Oberstlandesbeamten über diese Zögerung zu beschweren und ihnen vorzuhalten, daß sie kein Mitleid hätten mit den auswärtigen Herren, welche schon so lange umsonst in Prag sich aufhalten und ihr Geld verbrauchen müßten. Mit der Drohung: Wenn morgen die Artikel nicht vorgelesen und der Landtag nicht eröffnet wird, halten wir allein eine Sitzung und beschließen die Anwerbung von Kriegsvolk, verließen die sechs Abgeordneten die Kanzlei, eine Antwort nicht abwartend[1]).

Auch diesmal gelangten die Stände mit ihrer Drohung zum Ziele. Mittwoch vor Christi Himmelfahrt wurde der Landtag eröffnet. Nach alter Gewohnheit lud der Oberstburggraf alle ein, in der Domkirche einem Heilig-Geist-Amte beizuwohnen. Nur die katholischen Stände folgten der Einladung, die Utraquisten blieben im Sitzungssaale und verrichteten da ihre Andacht. Durch dieses Zurückbleiben vom üblichen Festgottesdienste bekannten sie offen vor aller Welt, daß ihr Utraquismus nichts mehr gemein habe mit der echten hussitischen Lehre und darum auch keinen Anspruch mehr erheben könne auf den Schutz der Landesordnung. Was sie forderten, war also in der Tat eine Neuerung, die in den alten Beschlüssen und Ordnungen in keiner Weise begründet war[2]).

Unter solchen Umständen hätte man vielleicht erwarten können, daß die Regierung einen Gesetzentwurf einbringen würde, welcher vor allem die katholische Kirche und ihre Einrichtungen gegen die Zerstörung und Verdrängung durch die unablässige Propaganda der Protestanten wirksam zu schützen geeignet gewesen wäre. Durch einen

[1]) Slavata I. 289.
[2]) Slavata I. 299.

solchen Gesetzentwurf wäre es vielleicht möglich geworden, die auf gänzliche Umgestaltung der alten Ordnungen hinzielenden Forderungen der Stände wenigstens insoweit einzuschränken, daß sie der Ausübung der kirchlichen Rechte kein Hindernis mehr hätten bereiten können. Niemand dachte daran, vielleicht aus Furcht vor notwendigen Neuerungen in der Gesetzgebung. Der Religionsartikel der Regierung blieb auch diesmal gerade so allgemein, wie das erste Mal und überließ es ganz den protestantischen Ständen ihre Forderungen zu stellen. Dazu kam jetzt noch das Versprechen, der König werde, was die Stände einstimmig beschließen würden, nicht wieder beiseite legen, sondern zur Kenntnis nehmen und ihnen antworten, wie es einer gnädigen, christlichen und gerechten Obrigkeit gezieme.

Zum Schlusse dieser ersten Sitzung wollte der Oberstburggraf nach alter Sitte die nächste Sitzung wegen des hohen Feiertages Christi Himmelfahrt, der auf den folgenden Tag fiel, auf Freitag vertagen. Die protestantischen Stände dagegen verlangten den Festtag, um in der Gerichtsstube eine Besprechung über den Religionsartikel halten zu können. Umsonst berief sich der Oberstburggraf auf den Kaiser, der eine öffentliche Versammlung an einem so hohen Feste ohne Not nicht billigen würde, die Stände bestanden darauf, nach der Predigt sich versammeln zu dürfen, denn bei ihren Beratungen handle es sich nur um die Ehre Gottes und um die Vermehrung seines Lobes. Wenn sie im vorigen Jahre, meinten sie, in Kriegsnöten am Pfingstfeste und am Dreifaltigkeitssonntag Landtagssitzungen hätten halten müssen, könnten sie in diesem Jahre auch am Himmelfahrtsfest fromme Arbeiten vornehmen. Obgleich keine Notwendigkeit vorlag, so zu eilen, und kein überlegener Feind an den Toren Prags pochte, wie im vergangenen Jahre, war doch der Oberstburggraf auch in dieser Beziehung gegen die protestantischen Stände gefällig und erlaubte die Zusammenkunft.

Ihre ‚frommen Arbeiten' bei derselben bestanden darin, daß sie zuerst die Gesandten der protestantischen Stände des Egerer Gebietes und der Grafschaft Glatz empfingen und ihnen die Bitte gewährten, die freie Religionsübung und die vom Kaiser zu erlangenden Begünstigungen auch auf die Stände dieser beiden Gebiete auszudehnen. Dabei ließen sie sich auch das Versprechen erneuern, daß sie den Ständen die Treue wahren und sie unterstützen werden, bis sie ihre Forderungen durchgesetzt haben würden. Als die Gesandten sich entfernt hatten, knieten alle nieder und beteten um Licht von oben.

Die Beratungen bewegten sich ungefähr in denselben Geleisen wie vor Ostern. Von einer genauen Regelung der Beziehungen der beiden großen Religionsparteien war nicht die Rede, weil die protestantischen Stände die Vermehrung der Ehre Gottes, wie sie sagten, und ihr Seelenheil nur in einer möglichst herrschenden und vorteilhaften Stellung ihrer Konfession im Lande erblickten. Auch ihre Kampfesweise sollte zunächst noch dieselbe bleiben. Sie wollten durch Eingaben, Bittgesuche und Vorstellungen den Kaiser endlich dahin bringen, ihre Religionsforderungen, die sie unaufhörlich wiederholten, durch einen Majestätsbrief zu bestätigen. Auch der Geschäftsgang blieb derselbe. Die notwendigen Schriftstücke sollten von einem jedesmal neu gewählten Ausschusse ausgearbeitet und dann von den Ständen in öffentlicher Sitzung durchberaten, verbessert und nach ihrer Annahme durch eine Abordnung dem Kaiser überreicht werden. Der erste Ausschuß bestand aus 12 Herren, 12 Rittern und 10 Vertretern des Bürgerstandes. Die Hauptarbeit wurde wieder den vier berühmten Rechtsanwälten oder Prokuratoren übertragen, welche die Rechtfertigungsschrift ausgearbeitet hatten.

Dr. Wenzel Magerle, der erste der beiden Prokuratoren aus der Brüdergemeinde, stellte den Antrag, auch die katholischen Stände zu diesen Beratungen heranzuziehen, um einen einmütigen Beschluß zu erzielen, wie ihn Rudolf in seinem Religionsartikel verlangte und die alten Gewohnheiten der Landtage erforderten. Nur auf diesem Wege, meinte er, könnte man einen dauernden Frieden stiften und einen Beschluß fassen, dessen Gültigkeit von keiner Seite bezweifelt werden könnte. Allein sein Kollege Adam Linhart trat diesem Antrage mit der Bemerkung entgegen, mit den katholischen Ständen könne man an kein Ende kommen. Zöge man sie bei, so würden sie sofort wieder zu streiten anfangen. Als man um ihre Vermittlung beim Kaiser nachsuchte, hätten sie selbst erklärt, daß sie die Böhmische Konfession nichts angehe. Sie wären bei diesen Beratungen auch gar nicht notwendig, denn es handle sich dabei nur um die Bestätigung der Böhmischen Konfession.

Linhart verschwieg, daß die Stände auch noch die Umgestaltung des utraquistischen Konsistoriums, die Oberleitung über die Prager Universität und die Erhöhung der Macht der Defensoren verlangt hatten, Forderungen, welche für die katholische Religion sehr nachteilig werden und ihr großen Abbruch tun konnten. Es hätten also unzweifelhaft auch die Katholiken gehört werden müssen, wenn die

protestantischen Stände gegen sie wahrhaft tolerant hätten sein wollen. Allein von einer solchen Toleranz waren sie weit entfernt, daher wurde der Antrag Magerles entschieden abgelehnt. Die Sitzungen der Stände sollten auch nicht auf der Burg stattfinden, sondern in der Wohnung des Oberstlandschreiberstellvertreters Bohuslaus von Michalowic. Vielleicht hoffte man in einem Privathause freier sprechen zu können.

Die protestantischen Stände fühlten sich also bereits als Herren der Lage. Niemand erkundigte sich bei den Oberstlandesbeamten, ob diese Verlegung der Beratungen ihnen auch genehm sei: sie glaubten, nach eigenem Ermessen handeln zu dürfen. Diese Wendung der Dinge hatte auch für die utraquistische Geistlichkeit der Stadt ihre Folgen. ‚Obwohl sie die katholische Priesterweihe erhalten hatten, schlossen sie sich doch jetzt ganz offen der Böhmischen Konfession an und bekundeten so ihren offenen Abfall von den Glaubenslehren der Kirche. Ehe nämlich die Stände den Gerichtssaal verließen, um sich in das Haus des Herrn von Michalowic zur Verfassung ihrer ersten Eingabe zurückzuziehen, gestatteten sie vier utraquistischen Pfarrern Einlaß in die Versammlung. Es waren die Herren Matthias Nigrinus von der Pfarre St. Peter, Georg Hanusch von St. Wenzel, Thomas Copacius von St. Stephan in der Neustadt und Johann Mathiades von St. Martin. Sie wünschten den Ständen den Segen Gottes zu ihren frommen Unternehmungen und begannen sich zu entschuldigen wegen des Verwerfungsurteiles, das ihr Konsistorium gegen die Böhmische Konfession gefällt hatte. Das Urteil sei ohne ihr Wissen zustande gekommen; nicht einmal Pfarrer Nigrinus, der doch selbst Mitglied des Konsistoriums sei, habe sich daran beteiligen dürfen. Der Administrator und das Konsistorium verfolge sie, weil sie es mit den Ständen hielten; aber ungeachtet aller Drohungen und Beschwerden wollten sie den Ständen treu bleiben. Es dränge sie, dies öffentlich zu erklären und ihren Glauben an die Böhmische Konfession offen zu bekennen. Möchten die Stände sie in ihren Schutz nehmen und alle Verfolgungen von ihnen ferne halten. Mit offenen Armen wurden sie aufgenommen. Es gereiche den Ständen zu großem Troste, ließ man ihnen antworten, daß Gott der Herr die Zahl ihrer Anhänger von Tag zu Tag größer werden lasse. Ihre Entschuldigung gefalle den Ständen. Wenn einmal das Konsistorium von den Ständen gewählt würde, könnten sie auf seine dankbare Berücksichtigung zählen[1]).

---

[1]) Slavata I. 290—294.

Die innere Zersetzung des Utraquismus wurde hiemit offenkundig. Für die katholischen Stände war es wenig ermutigend, daß Priester, welche vom Erzbischof die Weihen erhalten hatten, um gemäß der päpstlichen Vorschriften die Kommunion unter beiden Gestalten auszuteilen, nun so offen zum Protestantismus übertraten und für ihren Abfall noch von den Ständen in Schutz genommen werden konnten. Bald wagten jetzt auch höher gestellte Geistliche denselben Schritt. Bekannt sind der Pfarrer der utraquistischen Hauptkirche Prags Maria am Tein, Elias Schuda und der Dechant von Chrudim. Sie schafften die heilige Messe und die noch an bessere Zeiten erinnernden Zeremonien in ihren Kirchen ab und richteten den Gottesdienst nach protestantischem Muster ein. Der Administrator Thomas von Sobieslau konnte diese Änderung nicht hindern, denn seine Priester gehorchten ihm nicht mehr. So endete die von Hus begonnene Auflehnung gegen die katholische Kirche in Prag mit der Annahme viel weiter gehender Irrlehren. Vor zwei Jahrhunderten hatte die Prager Bürgerschaft sich für Hus blutig geschlagen, jetzt schwärmte sie für den Sieg der Stände und der Böhmischen Konfession[1]).

XII. Stimmung unter den Katholiken.

Obwohl die protestantischen Stände katholische Priester noch bereitwilliger aufnahmen, wenn sie von ihrer Kirche abfielen, als die utraquistischen Pfarrer, sind doch nur zwei katholische Ordensleute um diese Zeit zur Böhmischen Konfession übergetreten. Der erste war der Prediger in der St. Jakobskirche Kaspar Felix aus dem Minoritenorden. Er hatte als Prediger einen Namen, aber wenig sittliche Kraft. Bevor er Minorit geworden, hatte er es bei den Jesuiten versucht, war ihnen aber bald untreu geworden. Seine theologischen Kenntnisse müssen sehr mangelhaft gewesen sein, denn bei den Jesuiten war er nur Laienbruder gewesen und bei den Minoriten wurde er ohne genügende Studien zum Prediger befördert. Das Ordensleben wurde ihm bald zu hart. Er sehnte sich nach einer freieren Lebensweise und ging daher zu den protestantischen Ständen. Diese wollten eine Demonstration mit ihm aufführen und suchten daher den Übertritt so feierlich und öffentlich als möglich zu ge-

[1]) Vgl. Slavata I. 295—298. 301. 306.

stalten. Der protestantische Rechtsanwalt Joachim von Techenitz führte ihn triumphierend in die Stände-Versammlung, lobte ihn, daß er ganz freiwillig, ohne von jemanden gezwungen zu sein, sich der Böhmischen Konfession anschließen wolle und nur durch die Lesung der Heiligen Schriften sich von der Wahrheit überzeugt habe. Dieses Lob wurde in kurzer Zeit Lügen gestraft, denn Kaspar nahm schon nach wenigen Tagen ein Weib und führte ein Leben, das selbst den Protestanten nicht gefiel. Der Trunksucht ergeben, soll er mit seinem Wagen in einen Graben geraten und dort ertrunken sein. Außer diesem unglücklichen Prediger wird nur noch ein Franziskaner genannt, der bei den mächtigen Ständen sein Heil suchte. Sonst hört man nichts von Abfällen. Wohl aber fühlten sich viele Protestanten von den Vorgängen in Prag sehr unangenehm berührt und traten deshalb zur katholischen Kirche über. In der handschriftlichen Geschichte des Klemenskollegs, welche Jahr für Jahr die Übertritte verzeichnet, sind zum Jahre 1609 226 vermerkt; eine Zahl, welche früher kaum je erreicht worden war. Sie können als Antwort gelten auf den Ruf der Häretiker: ‚In zehn Jahren gibt es keine Papisten mehr im Lande'[1]).

Dennoch war die Stimmung unter den Katholiken sehr gedrückt. Ein Brief des Erzbischofes Lamberg an den Papst Paul V. ist ein Beweis dafür. Er lautet: ‚Die Verantwortlichkeit meines Hirtenamtes sowohl, als die bedenkliche Lage des Königreiches Böhmen zwingt mich, an Eure Heiligkeit zu schreiben und mit großer Trauer und weinenden Augen Ihr kund zu tun, in welcher Gefahr hier die katholische Religion schwebe. Seit mehreren Jahren war diese Religion im Aufschwunge begriffen und hat manche schöne Blüte gezeitigt, nun aber ist sie durch die Keckheit und Unverschämtheit einiger häretischen Stände dem äußersten Verderben nahe und wegen der Nachgiebigkeit des Kaisers mit dem Untergange bedroht. Schon lange hatten die Stände an der Einführung der Böhmischen Konfession mit Eifer und großer Anstrengung gearbeitet, allein der Kaiser konnte diese Konfession als höchst verderbliche und unheilbringende Mutter aller Irrungen nicht zulassen, ohne sein Gewissen und seinen Krönungseid zu verletzen. Was taten nun die Stände?

[1]) *Historia collegii Clementini 1609. 264—265. Mſ. der Universitätsbibliothek Prag C. 40. Slavata I. 306—307. 316. Skala I. 2

Sie kümmerten sich nicht um die ablehnende Antwort des Kaisers, stürmten in dichter Schar aus der Burg, drängten sich wie Empörer wohl bewaffnet ins Neustädter Rathaus, hielten gegen das Verbot des Kaisers eine Versammlung und verpflichteten sich durch neue, oft wiederholte Eide zu gegenseitiger Treue bis in den Tod, wenn die Bestätigung der Böhmischen Konfession anders nicht zu erlangen wäre. Die Erregung war so groß, daß kein Katholik in der Neustadt oder, was noch mehr zu bedeuten hat, oben auf dem Hradschin vor der kaiserlichen Residenz sich blicken lassen durfte, ohne für sein Leben fürchten zu müssen. An andern Orten dieses Königreiches waren Bilder, Geistliche und Kirchen nicht sicher vor ihrer Wut.

‚Zwar hätte dieser Bund, weil er von furchtsamen Leuten geschlossen worden war und einer ungerechten Sache diente, ohne viele Mühe mit geringer Macht in Schranken gehalten werden können. Ein wenig mehr Mut und Pflichtbewußtsein beim Kaiser hätte sicher der Religion sehr genützt. Alle waren so voll Schrecken und Furcht, daß ihnen nichts mehr sicher genug zu sein schien. Bis jetzt ist in dem Saale, in welchem sie sich bewaffnet zu versammeln pflegen, nichts anderes vorgefallen, als daß sie einige Reden hielten und fromme Lieder sangen. In den letzten Tagen aber ließ man sich von ihnen fangen. Der Kaiser wich zurück, sie gewannen immer mehr Mut, rechtfertigten in einer Schrift mit großer Entstellung des Tatbestandes ihr Verhalten und übergaben sie dem Kaiser. Der Inhalt dieser Schrift, die Antwort des Kaisers und die Folgen, welche daraus für die katholische Religion leider sich ergeben werden, wird Eure Heiligkeit teils aus dem Berichte des Nuntius Anton Cajetani, teils aus der Abschrift des kaiserlichen Erlasses erfahren. Es ist gewiß etwas höchst Unwürdiges und kann nie genug bedauert werden, daß man Leuten, welche es auf unser Leben und unser Blut abgesehen zu haben scheinen und darum Strafe nicht Gnade verdienen, so schmachvoll unterlegen ist und den Glauben einer ganz falschen Entschuldigung, wie man aus den täglichen Vorfällen genügend beweisen kann, wissentlich geopfert hat. Jetzt werfen sie sich in die Brust und tun groß, wir müssen uns ducken und uns zurückziehen. Das ist nur der Anfang des Übels. Was haben wir erst zu erwarten, wenn einmal ihre Forderungen, wie sehr zu fürchten ist, in einer viel rechtskräftigeren Weise bestätigt sind? Das heißt nichts Geringeres, als den Irrlehren freien Eintritt gestatten und die katholische Religion zugrunde richten, wie es in den Nachbarstaaten geschehen ist‘.

Der Brief schließt mit der Bitte, der Papst möge den Kaiser auffordern, die wahre Religion mehr in Schutz zu nehmen[1]).

In einem Schreiben an seinen Freund, den Bischof von Regensburg, spricht Lamberg von ‚steter Gefahr, Kummernus, Ängsten und Nöten', in denen er stecke und fügt dann bei, er wisse noch nicht, was daraus entstehen könne, besorge aber den Untergang der alleinseligmachenden Religion in diesem Königreich'[2]). In ihrer Not nahmen jetzt die Katholiken ihre Zuflucht zum Gebet. In mehreren Kirchen ordnete der Erzbischof die vierzigstündige Anbetung an und forderte alle Gläubigen auf, recht zahlreich daran teilzunehmen. Durch Gottes Beistand hoffte er den Mut der mitten im Kampfe stehenden Männer aufrecht zu erhalten und zu retten, was noch zu retten war.

XIII. Neue Versuche, die Forderung der Stände abzulehnen.

Freitag, den 29. Mai, schlossen die Stände ihre Beratungen über die neue Eingabe und ließen sie durch den Grafen Joachim Schlick dem Kaiser überreichen. Sie wiederholte mit neuen Versicherungen die alten Forderungen[3]).

Samstag, den 30. Mai, kam Erzherzog Leopold nach Prag. Die Protestanten brachten seine Ankunft nicht ganz mit Unrecht in Zusammenhang mit der abschlägigen Antwort, die ihnen der Kaiser zwei Tage später erteilte. Dem kaiserlichen Rate Hannewaldt, der am meisten zur Wiederberufung des Landtages beigetragen hatte, drohte Leopold, ihn wegen geheimer Verbindungen mit dem Grafen Schlick zu verklagen und beraubte ihn so seines Einflusses beim Kaiser. Um so mehr stieg wieder das Ansehen des Kanzlers Lobkowitz, der mit eiserner Entschlossenheit noch immer an seinem gänzlich ablehnenden Standpunkte festhielt[4]).

Um Zeit zu gewinnen, mehr aber noch, um die Beratungen der Stände von ihren Forderungen etwas abzulenken und ihre Einigkeit, wo möglich, zu brechen, verlangte der Kaiser in seiner Antwort

---

[1]) *Prag 25. Mai 1609. Absch. Landesarch. Erzb. A.

[2]) *26. Mai 1609. Absch. Landesarchiv.

[3]) Bei Slavata I. 295.

[4]) Gindely Rudolf II. I. 342—343. Skala I. 203.

am 1. Juni Aufschluß über folgende Fragen: 1. Sind die Stände in Glaubenssachen unter einander vollkommen einig? 2. welche kirchliche Organisation wollen sie unter einander aufrichten? 3. welche Artikel werden sie noch außerdem unter einander beraten und vom Kaiser fordern?[1])

Mit großem Ärger hörten die Stände die Verlesung dieser Antwort in der Landtagssitzung. Heftige Klagen über die Unehrlichkeit ihrer Gegner wurden laut. Viele wollten sogleich die Sitzung verlassen und ins Rathaus gehen, um die Anwerbung von Kriegsvolk zu beschließen. Nur mit Mühe gelang es den utraquistischen Beamten und Richtern ihre Glaubensgenossen so weit zu beschwichtigen, daß sie einen Ausschuß wählten, um nochmals mit dem Kaiser in Unterhandlung zu treten. Um die katholischen Oberstlandesbeamten von den Verhandlungen möglichst ferne zu halten, schlug der Ausschuß in der nächsten Sitzung vor, mündlich dem Kaiser ihre Antwort vorzutragen. Da Rudolf ihnen dies nicht zugestehen wollte und ihnen keine Audienz gewährte, ging es in der Sitzung wieder sehr stürmisch zu. Mit heftiger Zudringlichkeit bestanden sie am Hofe auf ihrer Forderung und suchten den Kaiser durch die alte Drohung mit der Abreise von Prag zu schrecken. Immer stürmischer forderten sie eine klare und bestimmte Antwort d. h. die Gewährung ihrer Forderungen. Der wankelmütige Kaiser vertröstete sie auf nachmittags drei Uhr, dann aber verschob er den Empfang wieder auf den nächsten Tag. Das steigerte die Erregung. Die katholischen Oberstlandesbeamten durften sich kaum mehr blicken lassen.

Am 3. Juni vormittags fand endlich die versprochene Audienz statt. Graf Schlick erwiderte dem Kaiser kurz auf seine 3 Fragen: in Bezug auf den Glauben seien sie alle einig, die Organisation und besonders die Einrichtung des Konsistoriums würden sie nach der Erlangung des Majestätsbriefes beraten, nach Erledigung der Religionsfrage würden die Steuern und die übrigen Forderungen des Kaisers an die Reihe kommen. Wie gewöhnlich, schlossen sie auch diesmal mit langen Versicherungen ihrer Treue und ihrer Untertänigkeit. Dann überreichten sie dem Kaiser dieselbe Antwort schriftlich[2]).

Die Abgeordneten hegten die besten Hoffnungen auf eine günstige Erledigung, wollten aber nicht lange warten, sondern sogleich den

[1]) Bei Slavata I. 296 und Skala I. 203.

[2]) Die Antwort bei Slavata I. 298—299. Vgl. Skala I. 204.

Entschluß des Kaisers vernehmen, um die Beratungen mit seinen Räten zu verhindern. Da sie zum Kaiser selbst nicht gehen durften, belästigten sie um so öfter die Oberstlandesbeamten in der Kanzlei. Diese sandten endlich den Oberstkanzler an den Hof. Er ging, kehrte aber nicht zurück. Das war für die Stände ein neuer Beweis seiner unerbittlichen Gegnerschaft gegen ihre Bestrebungen[1]). Von da an schrieben sie hauptsächlich seinem Rate die Verweigerung ihrer Forderungen zu.

Die Antwort des Kaisers am 5. Juni entsprach eher den Ansichten des Kanzlers als des Oberstburggrafen. ‚In der Religionsangelegenheit', lautete sie kurz und bestimmt, ‚bleibt alles so, wie es seit den Zeiten der Kaiser Ferdinand und Maximilian bis heute gewesen ist'. Dabei versprach der Kaiser den utraquistischen Ständen denselben Schutz wie den katholischen. Nie werde er gestatten, daß eine Partei die andere bedrücke, sondern eine jede bei ihren Rechten zu erhalten trachten. Aus seiner Kanzlei sollten keine den Utraquisten beschwerliche Dekrete mehr erlassen werden[2]).

Die Stände staunten über die Kürze und Schärfe der Antwort, besonders ärgerten sie sich, daß der Kaiser jetzt noch wage, ihnen so zu antworten. Da es schon spät geworden war, schlossen sie die Sitzung und versammelten sich am nächsten Tage, am Vorabende vor Pfingsten, wieder um sieben Uhr früh in der Gerichtsstube. Zum Zeichen, daß sie zum Äußersten entschlossen seien, trugen sie Reitstiefel und weiße Federn auf den Hüten. Beschlüsse wurden nicht gefaßt. Alle sehnten sich nach den Ferien und wählten daher nur einen Ausschuß, der in Prag bleiben und die Vorlagen für die nächsten Sitzungen vorbereiten sollte. Die nächste Sitzung fand am Freitag nach Pfingsten (12. Juni) statt[3]).

Sie begann mit einem Angriff auf den Kanzler Lobkowitz. Anscheinend um wichtige Dinge zu beraten, luden sie die Oberstlandesbeamten ein, zu ihnen in die Sitzung zu kommen. Da in der Kanzlei nur wenige höhere Beamte anwesend waren, entschuldigten sich diese und baten zu warten. Erst auf das wiederholte Drängen der Stände gingen sieben Herren, nämlich der Oberstburggraf Adam von Sternberg, der Oberstlandrichter Adam von Wald-

[1]) Maly 65—66.
[2]) Bei Slavata I. 300—301. Skala I. 205.
[3]) Maly 67. Slavata I. 301.

ſtein, der Oberſtkanzler Zdenko Popel von Lobkowitz, der Burggraf von Karlſtein Wilhelm Slavata, der Appellationspräſident Ferdinand Burggraf von Donin, der Hofmarſchall Jaroslaus von Martinitz und der Oberſtlandſchreiber Johann von Klenow und Janowitz zu den Ständen und ließen ſich auf den bereitſtehenden Sitzen nieder. Budowec erinnerte ſie an die letzten abſchlägigen Antworten des Kaiſers, tadelte heftig die dem Kaiſer erteilten Ratſchläge und richtete dann an ſie die Frage, ob ſie bereit ſeien, mit den Ständen daran zu arbeiten, daß ſo ſchlechte Ratſchläge zur Untergrabung der königlichen Autorität in Zukunft hintangehalten werden. Überraſcht von der Frage bat der Oberſtburggraf um Zeit, ſich mit den andern Beamten darüber beſprechen zu dürfen. Budowec geſtattete es, wollte aber gleich wiſſen, wer zur letzten Antwort geraten habe. Einer nach dem andern wurde gefragt. Dem Oberſtburgrafen glaubte er, daß er erſt von der Reſolution Kenntnis erhalten habe, als ſie ihm vom Kaiſer zur Veröffentlichung übergeben wurde. Auch bei den andern Beamten machte Budowec wenig Schwierigkeiten, ihre Antworten zu glauben. Als aber die Reihe an den Kanzler Lobkowitz kam und er ebenfalls verſicherte, er habe die Reſolution geleſen, als ſie ihm der Kaiſer überreicht hatte, wollte er eine genauere Antwort hören und fragte, ob der Kanzler dazu geraten habe. Lobkowitz lehnte eine Antwort ab, denn das gehöre zum Amtsgeheimniſſe und könne nur mit Bewilligung des Kaiſers öffentlich bekannt gemacht werden. Budowec drang nun nicht weiter in ihn; die Stände glaubten jetzt, den wahren Urheber der Reſolution zu kennen.

In Bezug auf die Bitte um Unterſtützung der ſtändiſchen Forderungen hielten die Katholiken am nächſten Morgen (Samstags, den 13. Juni) zunächſt eine Beratung unter einander. Auf den Ruf des Oberſtburggrafen erſchienen dabei etwa 27 katholiſche Herren und Ritter und beſchloſſen, den Utraquiſten ihre Unterſtützung zu verſprechen, aber mit der Einſchränkung: ‚So weit es die Ehre Gottes, ihr Gewiſſen und die katholiſche Religion erlaube‘. Dieſe Einſchränkung mißfiel den Utraquiſten. Wenn die Stände darauf beſtehen, meinte Budowec, kann es nie zu einem Ausgleiche kommen. Ohne alle Ausnahme muß zwiſchen den Ständen Rechtsgleichheit und Freiheit herrſchen. Die Utraquiſten kennen keine Einſchränkung und keine Klauſeln. Dasſelbe verlangen ſie von ihren Freunden. Gegen den Kaiſer gehen ſie nicht, wohl aber gegen alle, welche im Namen und unter dem Deckmantel des Kaiſers die feierlichen Landtagsbeſchlüſſe

und Versprechungen zunichte machen und die Ausübung der Böhmischen Konfession verhindern wollen. Diese Worte hatten eine verhängnisvolle Wirkung. Der Oberstburggraf übersah die Zweideutigkeit, mit welcher die Utraquisten sich auf ihr Gewissen zu berufen pflegten, und erwiderte nach kurzer Beratung mit seinen Anhängern: Da auch die Utraquisten nichts verlangen, was gegen die Ehre Gottes, ihr Gewissen und die Kirche wäre, also kann unsere Einschränkung als selbstverständlich und daher überflüssig wegfallen. Wir wollen zusammenhalten, rief er. Wenn jemand den utraquistischen Ständen böhmischer Konfession schaden will, werden auch wir gegen ihn sein, den König allein ausgenommen. Budowec dankte dem Oberstburggrafen, fügte aber ausdrücklich bei, dem Kanzler danke er nicht. Lobkowitz hatte nämlich mit Martinitz und Slavata bei der Erklärung des Oberstburggrafen geschwiegen. Budowec drohte dem Kanzler mit der Ungnade der Stände. Lobkowitz erwiderte kurz, er glaube diesen Undank nicht verdient zu haben, denn nie habe er es an seinen Diensten fehlen lassen. Mehr konnte er nicht sagen, denn die vornehmen Herren erhoben einen solchen Lärm, daß seine Worte nicht mehr vernommen wurden. Die Sitzung wurde geschlossen und die Oberstlandesbeamten zogen sich wieder in die Kanzlei zurück. Hinter ihrem Rücken schimpfte man auf Lobkowitz. Die einen spotteten über seine Schulden, andere redeten von Veruntreuungen, vom Bruche von Bürgschaften u. s. w. Manche sprachen sogar schon von einem Fenstersturze[1]).

XIV. Der erste Entwurf des Majestätsbriefes.

Die Zusage des Oberstburggrafen belebte wieder neu die Hoffnung der Stände auf eine friedliche Erledigung ihrer Forderungen. Der Antrag Thurns und seiner Genossen, sogleich die Verhandlungen mit dem Kaiser abzubrechen und mit der Beratung und Anwerbung von Kriegsvolk zu beginnen, wurde abgeändert und ein neuer Ausschuß gewählt, den Kaiser in gehöriger Weise auf die Rüstungen vorzubereiten und die hiezu notwendigen Schriftstücke zu entwerfen. Nach kurzer Zeit hatte er ihrer drei fertig gestellt. Das erste enthielt die an den Kaiser zu richtende Ansprache. In der Einleitung unterschied es sich dem Inhalte nach kaum von dem früherer An-

[1]) Slavata I. 302—306. Skala I. Gindely, Brüder II. 404.

sprachen. Nach einer bitteren Klage über die Erfolglosigkeit aller Bitten und Gesuche entschuldigten die Stände wieder den König und schoben die Schuld an seiner Weigerung auf einige unruhige Geistliche und staatsverderbende Oberbeamte. Unter dem Deckmantel, nur die römische Religion verteidigen zu wollen, hätten diese dem Kaiser die verderblichsten und schädlichsten Ratschläge erteilt. Von nun an würden sich die Stände nicht mehr von diesen ihren Feinden und Gegnern an der Nase herumführen lassen, sondern ihrem König zur Durchführung seiner Verheißungen behilflich sein. Die angekündigte Hilfe bestand in zwei Dingen: 1. überreichten die Stände den Entwurf zu einem Majestätsbrief, wie er nach ihrem Sinne lauten sollte und stellten an den Kaiser das Ansinnen, diesen Brief unweigerlich dem vollen Inhalte nach durch seine Unterschrift zu bestätigen; 2. wollten sie zum Schutze gegen äußere Feinde, die durch ihre Rüstungen das Land bedrohten, Truppen werben und eine Art kriegerischer Bereitschaft anordnen[1]).

Das zweite Schriftstück war der in der Ansprache angekündigte Entwurf eines Majestätsbriefes. Die Stände wurden darin nicht mehr als Utraquisten bezeichnet, sondern nannten sich ‚Evangelische'. Sonst enthielt der Entwurf 1. eine kurze Geschichte der Böhmischen Konfession und der Bemühungen der Stände um ihre Bestätigung. 2. Die gesetzliche Festlegung, daß die Böhmische Konfession nicht allein von den zwei höheren Ständen der Herren und Ritter, sondern auch in den Städten frei und ungehindert ausgeübt werden darf und denselben Schutz genießt wie das katholische Bekenntnis. 3. Die Übergabe des Konsistoriums und der Prager Akademie in die Gewalt der Stände und die Erlaubnis, Defensoren wählen zu dürfen. 4. Das Recht, nach ihrem Bedarfe Kirchen und Schulen errichten zu dürfen und von der eigenen Geistlichkeit sich leiten zu lassen. 5. Abschaffung des Religionszwanges bei den Untertanen und Bauern.

Das dritte Stück war ein Protest gegen das bisherige Vorgehen und enthielt die unverhohlene Drohung mit der Werbung von Kriegsvolk. Es scheint nicht für den Kaiser, sondern für die Veröffentlichung bestimmt gewesen zu sein, um das Volk mit den Plänen der Stände im Vorhinein vertraut zu machen[2]).

Die Ansprache bei der Überreichung der ersten zwei Schriftstücke

[1]) Skala I. 207—208.

[2]) Gindely, Brüder II. 405. Slavata I. 306.

durch eine Deputation hielt wieder Graf Joachim Andreas Schlick. Während der Rede drehte sich der Kaiser plötzlich um und ging in ein Nebengemach. Die Abgesandten der Stände waren gezwungen ihre in deutscher Sprache verfaßten Schriften auf den Tisch zu legen und sich zu entfernen[1]). Verdrossen über das unaufhörliche Drängen ließ sie Rudolf sofort in die Kanzlei zu seinen Oberstlandesbeamten tragen.

Am Mittwoch vor Fronleichnam meldeten sich neue Bundesgenossen der Stände. Aus Schlesien hatten die Fürsten und Stände Gesandte geschickt, um den Ständen Böhmens ein engeres Bündnis anzubieten zur Erlangung voller Religionsfreiheit. Mit Freuden begrüßte Budowec diese Nachricht. Obwohl die schlesischen Fürsten und Stände in politischer Beziehung sich von der böhmischen Kanzlei möglichst frei zu machen suchten, war doch die Einigung zur Erlangung der Religionsfreiheit bald geschlossen[2]).

Eine merkwürdige Beleuchtung über den Stand der Religionsfrage war der Streit wegen Teilnahme an der Fronleichnamsfeier. Wie alljährlich erließ der entschlossene Kanzler auch in diesem Jahre an die Professoren der Karlsuniversität und an die utraquistische Geistlichkeit die Aufforderung, sich am Fronleichnamsumgang zu beteiligen. Der Administrator und einige utraquistische Pfarrer von Prag wurden in die Kanzlei bestellt, um die Anordnungen des Kanzlers zu vernehmen. Das hielten die Stände für einen unerträglichen Religionsdruck. Budowec begleitete die Pfarrer und Professoren mit einigen andern Ständen in die Kanzlei und stellte den Kanzler zur Rede, warum er gegen die Landtagsbeschlüsse solche Verordnungen erlasse; er drohte ihm sogar mit einem göttlichen Strafgerichte. Lobkowitz wußte wohl, was in dieser Beziehung beschlossen worden war, konnte aber unter solchen Verhältnissen sein Ansehen nicht mehr zur Geltung bringen. Mit der Entschuldigung, daß er an keine Gesetzesverletzung gedacht habe, nahm er die Geistlichen Böhmischer Konfession von der Teilnahme aus und versicherte, daß sie nur für den utraquistischen Administrator und für sein Konsistorium gelte[3]).

Durch diese Erklärung etwas beruhigt, wandte sich Budowec an den Oberstburggrafen und die anderen anwesenden Landesbeamten mit

---

[1]) Slavata I. 306.

[2]) Skala I. 215—216. Slavata I. 307—308.

[3]) Slavata I. 310—311. Nach Skala war der Streit viel heftiger. I. 220—223.

der Bitte, den Kaiser zur Antwort und zur Unterschreibung des Majestätsbriefes zu drängen. Wenn er nicht sogleich unterschreibt, drohte er, werden die Stände Truppen ins Feld stellen. Als sie wieder in der Gerichtsstube waren, verbot Budowec den utraquistischen Pfarrern an der Prozession teilzunehmen; dann warteten sie noch lange auf die Antwort des Kaisers. Rudolf sandte ihnen nach einiger Zeit die Mahnung, endlich von der Verfolgung seiner Oberstlandesbeamten abzulassen und ihm selber zur Überlegung Zeit zu lassen. Heute könne die Antwort noch nicht erfolgen. Budowec kümmerte sich wenig um diese Zurechtweisung. Als die Beamten gegen Ende der Sitzung wieder in den Landtag kamen, begann er sogleich wieder seine Angriffe auf den Kanzler. Er wollte beweisen, daß der Kanzler durch die Unterzeichnung des kaiserlichen Erlasses zur Teilnahme an der Fronleichnamsfeier die Ruhe gestört und kaiserliche Mandate verletzt habe. Lobkowitz erwiderte ihm, er habe nur auf Befehl des Kaisers so getan. Budowec hielt dem entgegen: ‚Ihr habt ohne Beratung mit den andern Beamten gehandelt und doch lautet die Unterschrift: „Nach Beratung mit den obersten Beamten verkünden wir“‘. Lobkowitz wies dagegen auf das Formelhafte dieser Worte hin. Budowec hinwiederum hielt jetzt dem erprobten Beamten eine Standrede, wie er in diesem Falle den Kaiser von seinem Entschlusse hätte abmahnen sollen, und schalt ihn einen Unfriedenstifter. Hierauf wandte er sich an die Stände und warnte sie vor den Übergriffen des Kanzlers. Wenn er es jetzt wagt, sagte er, solche Verordnungen zu erlassen, was wird er erst tun, wenn einmal die Stände Prag verlassen haben? Noch drei Tage wollen wir warten. Wenn dann die Antwort noch nicht in unseren Händen ist, beginnen wir mit den Rüstungen. Dem Oberstburggrafen dagegen spendete er nochmals Lob und Anerkennung für seine Unterstützung[1]).

In dieser Stimmung feierten die Stände das Fronleichnamsfest. Der Gottesfriede, welchen Jesus Christus ihnen bringen wollte, fand keinen Platz in ihren Herzen; der Unterschied zwischen einst und jetzt fand in der Verschiedenheit der Feier seinen Ausdruck. Die große Fronleichnamsprozession von der Teinkirche aus, an welcher alle Beamten der Stadt und alle Würdenträger des Reiches sich zu beteiligen pflegten, unterblieb; dafür donnerten die utraquistischen Pre-

[1]) Gindely, Majestätsbrief 83. Slavata I. 308—310.

diger in ihren Kirchen gegen diesen Götzendienst[1]). Die Auflösung des utraquistischen Bekenntnisses war somit offenbar geworden. Nur mehr zwei Pfarrer in der großen Stadt hielten noch zu ihrem Administrator, alle anderen hatten sich der Böhmischen Konfession angeschlossen und lästerten jetzt, was sie noch vor kurzem angebetet hatten.

XV. Wachsende Aufregung und Erbitterung der Stände. Sie beschließen, Kriegsvolk zu werben.

Kaum war der Zorn über den Erlaß des Oberstkanzlers wegen des Fronleichnamsfestes etwas verraucht, als ein böses Gerücht die Stände wieder in Unruhe versetzte. Einige wollten in Erfahrung gebracht haben, daß man in den Kellern unter dem Sitzungssaal in großen Fässern Pulver aufbewahre, um eines schönen Tages, wenn alle versammelt wären, den Saal und die ganze Versammlung in die Luft fliegen zu lassen. Sogleich wurde eine Untersuchung angeordnet. Einige Abgeordnete verfügten sich im Auftrag der Stände auf die Burg, ließen sich alle Räume und Zimmer, welche in Betracht kommen konnten, der Reihe nach öffnen und nahmen darin alles sorgfältig in Augenschein. Sie fanden aber nichts Verdächtiges, nur einige leere Weinfässer, welche man in den Räumen unter dem Sitzungssaal geborgen hatte. Der Versuch, das Leben der Stände bedroht erscheinen zu lassen, um einen Anlaß zu den geplanten Rüstungen zu haben, war also kläglich gescheitert. Die Stände konnten sich Freitag, den 19. Juni, wieder ruhig und ohne Besorgnis in dem Saale einfinden, um die Antwort des Kaisers abzuwarten. Sie kam wieder nicht, wurde aber für Samstag sicher in Aussicht gestellt. Das war den Ständen noch zu unbestimmt; sie forderten sogar die Angabe der Stunde, zu der sie sicher auf die Antwort des Kaisers rechnen könnten. Auch hierin wurde ihnen willfahrt. Um zwölf Uhr Mittag, lautete der Bescheid, wird sie fertig gestellt sein. Mit zum Himmel erhobenen Händen schworen sie, keine Stunde länger zu warten. Der Schwur war nicht so ernst gemeint. Als die Stände am Samstag um zwölf Uhr sich versammelten und die Antwort noch nicht ganz geschrieben war, riefen sie die Gesandten der schlesischen Fürsten und Stände herbei und trafen in Betreff des mit ihnen ge-

[1]) Skala I. 223. Slavata I. 311.

schlossenen Schutzbündnisses noch die letzten Vereinbarungen. Slavata findet es sehr auffallend und keck, daß dieses Bündnis in der kaiserlichen Burg beinahe in Gegenwart des Kaisers abgeschlossen werden konnte[1]).

Um drei Uhr erhielten sie endlich die Antwort. Zu ihrer öffentlichen Verlesung luden sie auf Antrag des Herrn Budowec auch die katholischen Stände und Oberstlandesbeamten ein. Während sie herbeigerufen wurden, mahnte Budowec die Stände, während der Lesung sich ruhig zu verhalten, möge die Antwort lauten, wie sie wolle. Endlich konnte die Lesung beginnen. Der Inhalt der Antwort war nicht günstig.

Der Kaiser wundert sich, daß die Stände auch mit seiner letzten Entschließung noch nicht zufrieden sind, wiederholt noch einmal die Versicherung, daß er in Religionsangelegenheiten alles belassen wolle, wie es unter Ferdinand I. und Maximilian II. war und verlangt die genaue Ausführung aller diesbezüglichen Verordnungen und Beschlüsse. Namentlich hebt er hervor, daß auch den katholischen Ständen ihr kirchliches Recht gewahrt werden müsse, damit sie ungestört und ohne alle Einschränkung bei ihrem Gottesdienst, ihren Kirchen und ihrem geistlichen Besitze verbleiben könnten. Sollten die Stände auch mit dieser Entscheidung noch nicht zufrieden sein, bleibe ihm nichts mehr übrig, als die ganze Sache den Kurfürsten des heiligen römischen Reiches zur Begutachtung vorzulegen und ihnen die Entscheidung anheimzustellen. Ein Grund zur Bewaffnung der Stände liege nicht vor. Alle Gerüchte, welche über seine Rüstungen gegen die Stände und über Gefahren von Außen verbreitet seien, beruhen auf Erfindung. Der Kaiser fühle sich unter dem Schutze der Stände vollkommen sicher. Das Konsistorium und die Universität könne er nicht aus der Hand geben, besonders auch deshalb nicht, weil die Universität eine Gründung der Könige, seiner Vorfahren, sei.

Wie zum Ersatze für diesen Vorbehalt bot er ihnen zur Schlichtung der Streitigkeiten zwischen Katholiken und Andersgläubigen die Einsetzung eines eigenen Gerichtshofes an, der zu gleichen Teilen aus Katholiken und Protestanten bestehen sollte. Was dieser Gerichtshof als recht und billig erkenne, solle bleibende Geltung haben[2]).

Während der Lesung hatten sich die Stände, dem Auftrage Budowecs entsprechend, ruhig verhalten, ihre Antwort aber war der sofortige Beschluß, Rüstungen vorzunehmen. Budowec herrschte hierauf die Oberstlandesbeamten an: ‚Wer hat zu dieser Antwort geraten?' Diesmal hielten sich alle sehr wacker. Mit der Berufung auf die

[1]) Slavata I. 313.

[2]) Slavata I. 314—315.

strenge Pflicht des Amtsgeheimnisses schwiegen alle. Das zwang endlich auch Budowec von seinen nichtswürdigen Erkundigungen abzulassen. Die Einigkeit der katholischen Oberstlandesbeamten und Stände hatte gesiegt. Mit der Mahnung, von den Rüstungen abzulassen, da hiezu kein Grund vorliege, vertagte Sternberg die Sitzung auf Montag den 22. Juni. Um auch die katholischen Stände zu den Kosten der Bewaffnung herbeiziehen zu können, luden die Protestanten auch sie zur Teilnahme an der Sitzung ein. Der Oberstburggraf lehnte ab mit der Bemerkung: nur auf Befehl seiner Majestät könnten sie über die Anwerbung von Kriegsknechten beraten.

Eine solche Festigkeit hatten die protestantischen Stände vom Oberstburggrafen nach seinem feierlichen Versprechen, die Stände unterstützen zu wollen, wohl nicht mehr erwartet. Allein Sternberg ließ sich in seinem katholischen Glauben und in seiner Treue zum rechtmäßigen König nicht erschüttern. Am folgenden Tage nahm er mit seinen Beamten öffentlich an der Fronleichnamsprozession teil, die von der Ordenskirche St. Jakob aus durch die Stadt geführt wurde. Als Gegendemonstration veranstalteten die Protestanten in der Fronleichnamskapelle auf dem Platze beim Rathause der Neustadt die Übertrittsfeier des Mönches Kaspar Felix, von dem bereits die Rede war. Kaspar hielt in der Kapelle eine heftige Predigt gegen den Papst und die Papisten, dann legte er öffentlich sein Glaubensbekenntnis auf das protestantische Evangelium ab und empfing in der nahen Wenzelspfarrkirche von der Hand des Pfarrers die Kommunion unter beiden Gestalten. Bei der Messe wurden tschechische Lieder gesungen und anstatt der Erhebung der Gestalten nach der Wandlung Stellen aus der Heiligen Schrift gelesen. Draußen auf dem Platze wartete das Volk in dicht gedrängten Haufen, um den neuen Glaubensgenossen zu sehen und nach Hause zu begleiten. Joachim von Techenitz und andere Rechtsgelehrte nahmen den Mönch, sobald er aus der Kirche trat, in ihre Mitte und geleiteten ihn höflich durch die Volksscharen nach Hause unter dem Bedeuten, sonst könnten ihn die Katholiken überfallen[1]).

Am Montag (22. Juni) waren die Stände wieder etwas ruhiger geworden. Viele zweifelten an dem Gelingen der Rüstungen. Die überaus großen Kosten eines Söldnerheeres und der Mangel an Bezahlungslust bei vielen Herren mag sie zum Nachdenken gebracht haben.

[1]) Slavata I. 316.

Um eine Einigung herbeizuführen, wählte man wieder einen Ausschuß. Dieser sollte entscheiden, was jetzt zu tun sei. Die Beratungen sollten geheim gehalten werden, darum verpflichtete sich ein jeder durch einen Eid zum Stillschweigen. Die Beratungen waren sehr lebhaft. Eine Partei wollte die Verhandlungen mit dem Kaiser fortsetzen. Die Mehrzahl aber ließ sich vom Grafen Thurn für kriegerische Rüstungen verleiten. Schließlich einigten sich beide Parteien dahin, daß zuerst dem Kaiser in einer Denkschrift dargelegt würde, warum die Stände mit der letzten Antwort nicht zufrieden sein könnten. Zugleich sollten aber auch die notwendigen Vorbeschlüsse zur Aufnahme der Rüstungen gefaßt werden. Zur leichteren Bewältigung der Arbeit teilte sich der Ausschuß. Die eine Abteilung verfaßte die Rechtfertigungsschrift für den Kaiser, die andere entwarf unter Leitung des Grafen von Thurn, der jetzt zum ersten Male auf den Schauplatz trat, die notwendigen Vorlagen zu den ständischen Truppenaushebungen. Obwohl alle mit großem Eifer arbeiteten und ihre Sitzungen Tag für Tag bis sechs Uhr abends ausdehnten, dauerten die Beratungen doch drei Tage. Erst am 24. Juni konnte das Ergebnis im Landtage bekannt gemacht werden. Die katholischen Beamten und Stände hielten sich ferne, nur zum Schlusse einer jeden Sitzung kam der Oberstburggraf, um sie amtlich zu schließen und die nächste Sitzung anzukündigen. Am Feste des heiligen Johannes des Täufers (24. Juni) hätte nach altem Herkommen keine Sitzung stattfinden sollen, aber der Eifer der Stände duldete keinen Aufschub. Während die katholischen Stände zum Festgottesdienste gingen, eilten die Protestanten in den Sitzungssaal. Die größten Schwierigkeiten bereitete ihnen die Aufbringung der notwendigen Geldmittel zur Werbung und Besoldung der Truppen. Viele ärmere Herren und Ritter waren einig mit den Städten in der Abweisung jeder neuen Steuerauflage. Die Ausdauer und Begeisterung Thurns überwand schließlich auch diesen Widerstand. Alle Stände mit Ausnahme der katholischen unterschrieben und drückten ihre Siegel bei. Selbst Stephan von Sternberg, der sich bisher ferne gehalten hatte, sandte schriftlich seine Zustimmung ein[1]).

Das Endergebnis war in mehreren Aktenstücken enthalten. Das erste war eine Art Manifest an das Volk. Mit nicht geringen Übertreibungen und teilweise völlig unwahren Darstellungen der Ver-

[1]) Slavata I. 316—319.

folgungen und Bedrückungen, welche die Protestanten bisher zu erdulden gehabt hatten, und mit einer ausführlichen Darlegung ihrer vergeblichen Bemühungen, die rechtliche Anerkennung der Böhmischen Konfession zu erlangen, suchten die Stände dem Volke den Beweis zu erbringen, daß sie nichts mehr anderes tun konnten, als auf gemeinsame Kosten ein Heer ins Feld zu stellen; selbstverständlich fehlte auch die Versicherung nicht, daß alles nur zum Schutze des Kaisers und zur Erhaltung der Ordnung geschehe. Das Manifest sollte auch dem Kaiser mitgeteilt werden. Das zweite Aktenstück war der Entwurf des Rüstungsplanes und enthielt die näheren Bestimmungen, was ein jeder Stand an Geld, Mannschaft und Pferden beizusteuern habe. Während zu den Türkenkriegen im Jahre 1596 nur jeder zehnte Mann gestellt werden mußte, wurde jetzt jeder fünfte verlangt. In gleicher Weise verdoppelten sich auch die andern Leistungen. Die übrigen Vorschriften richteten sich ganz nach den früheren Rüstungsordnungen. Das dritte Aktenstück enthielt die Vollmachten, welche die Stände unabhängig vom Kaiser den dreißig Direktoren verliehen, die sie zur Durchführung der Aushebung und zur Leitung des Heeres beriefen. Das vierte war ein Revers, den die Direktoren und Heerführer den Ständen ausstellen sollten, damit sie ihrer Treue und Ehrlichkeit versichert sein könnten. Das fünfte war eine Aufforderung an die Mährer, den Böhmen im Falle der Not den vertragsmäßigen Zuzug zu leisten. Das sechste war der Bundesvertrag mit den Gesandten der Fürsten und Stände Schlesiens[1]).

Ehe es zur Annahme dieser Beschlüsse kam, versuchten die sächsischen Gesandten unter Führung des Kanzlers Dr. Gerstenberger noch einmal, dem Auftrage des Kurfürsten gemäß, den Frieden zwischen dem Kaiser und den Ständen zu vermitteln. Diesmal hatten sie sich vorher die Zustimmung des Kaisers gesichert. Gerstenberger legte seine Vorschläge am 25. Juni schriftlich den Ständen vor. Da sie in deutscher Sprache verfaßt waren, ließ sie der mit ihrer Vorberatung betraute Ausschuß ins Tschechische übertragen. Die Vorschläge waren in zehn Artikel gegliedert, die in vieler Beziehung genauer und bestimmter gefaßt waren, als der von den Ständen entworfene Majestätsbrief. Sie enthielten 1. die Bekräftigung des Landtagsbeschlusses vom Jahre 1608 und des letzten kaiserlichen Mandates. 2. Die Gewähr freier Religionsübung für alle drei Stände, auch für die Bürgerschaft der Städte, und zugleich auch die Erlaubnis, den Gottesdienst deutsch oder tschechisch zu halten oder auch in andern Sprachen, wenn dieses zum

[1]) Skala I. 224—231. Slavata I. 327. 333. 339. Gindely, Majestätsbrief 87—88.

Verständnis notwendig wäre. Dieselbe Freiheit und das gleiche Recht sollte auch den katholischen Ständen zuerkannt werden. 3. Die Erlaubnis, neue Kirchen und Schulen zu errichten. 4. Das Verbot, andere in ihrem Gottesdienste zu hindern oder sie zu schmähen. 5. Die Sicherung des kirchlichen Eigentums. 6. Freie Wahl der Religion auch für die untertänigen Leute. 7. Den Vorbehalt des Konsistoriums und der Prager Universität für den König. 8. Die Erlaubnis für die Evangelischen Stände, ihre Prediger nach eigener Wahl zu bestellen. 9. Die Erhaltung der Altäre, Bilder und des Schmuckes in den Kirchen, so wie der bis dahin üblichen Zeremonien. 10. Die Forderung, daß diese Artikel durch einen in die Landtafel einzutragenden Majestätsbrief bestätigt werden[1]).

Gleich im Ausschusse stieß der Antrag auf Widerspruch. Martin Frühwein, ein Prager Rechtsanwalt und Anhänger der Brüdervereinigung, las ihn und ließ kaum einen Artikel ohne Bemerkungen. Am meisten mißfiel ihm, daß das Konsistorium und die Prager Akademie in der Gewalt des Königs bleiben sollten. ‚Wenn wir das Konsistorium und die Akademie nicht erhalten', bemerkte er unter anderm, ‚sind alle unsere bisherigen Bemühungen und Anstrengungen umsonst. Woher sollten wir Priester und Lehrer nehmen und wer soll unsere Priester in Zucht und Ordnung halten, wenn wir kein Konsistorium und keine höhere Lehranstalt haben? Nur ein Sachse kann so sprechen, denn dann wären wir gezwungen, unsere Priester aus Sachsen zu holen. Sachsen hätte also einen großen Vorteil davon und die Prager Akademie müßte darunter leiden'.

Dennoch waren nicht alle von der Verwerflichkeit dieses Ausgleiches überzeugt. Mehrere Ausschußmitglieder wollten ihn den Ständen zur Annahme empfehlen. Diese waren aber schon zu sehr im Banne Thurns, als daß sie jetzt noch auf Vermittlungsvorschläge hätten hören wollen. Sie verwarfen den Antrag und verlangten die Fortsetzung der Vorbereitungen zur Aufstellung einer bewaffneten Macht[2]). Gegen 6 Uhr abends wurden die katholischen Oberstlandesbeamten und Stände, welche sich an den Beratungen nicht beteiligt hatten, in den Saal gerufen und von Budowec mit Beziehung auf das Versprechen unbedingter Mitarbeit zur Beteiligung an den Rüstungen gedrängt. Der Oberstburggraf war jetzt in sichtlicher Verlegenheit. Sein unvorsichtiges Versprechen

[1]) Bei Slavata I. 320—321. Skala I. 214—215. Gindely, Brüder II. 422—423.

[2]) Slavata I. 321—322.

schien ihn zu verpflichten, den Beschlüssen beizutreten und somit auch die schweren Kosten tragen zu helfen, welche die Anwerbung, Ausrüstung und Erhaltung der Truppen erfordern würde; seine Amtspflicht und sein Eid verboten ihm, so staatsfeindlichen Beschlüssen seine Zustimmung zu erteilen. Er half sich mit der Berufung auf den Kaiser. Er habe den Kaiser gefragt, erwiderte er den Ständen, ob die Beteiligung an diesen Beratungen gestattet sei, aber der Kaiser möchte zuerst den Grund erfahren, warum die Stände Kriegsknechte werben wollen. Die Stände lehnten es ab, nochmals hierüber eine schriftliche Eingabe zu verfassen, erklärten aber unverhohlen vor den Oberstlandesbeamten, diese Beschlüsse deshalb gefaßt zu haben, weil ihnen der Kaiser den Majestätsbrief, das Konsistorium und die Akademie verweigere. Budowec hielt dann an die Oberstlandesbeamten noch einmal eine bewegliche Ansprache und suchte sie durch das Beispiel der sächsischen Gesandten zu eifriger Unterstützung der Stände zu bewegen. Diese Ausländer, rühmte er, hätten ihnen schon vieles erwirkt, aber den katholischen Ständen hätten sie bis jetzt nichts zu verdanken. Der Oberstburggraf war hierauf wieder sehr höflich, wünschte ihnen Glück zu ihren Erfolgen und zur Mithilfe der sächsischen Gesandten und kündigte wieder die Sitzung für den folgenden Tag an[1]).

Am Hofe glaubte man noch immer, einen Ausgleich herbeiführen zu können. Auf Grundlage der von den sächsischen Gesandten den Ständen angebotenen, von diesen verworfenen Bedingungen wollte man nochmals die Hand zur Fortsetzung der Verhandlungen bieten. Rudolf ließ daher den Ständen gleich bei Beginn der Sitzung (am 26. Juni) mitteilen, daß er ihnen eine neue bessere Antwort erteilen werde, sie möchten nur die Geduld haben, darauf zu warten, in ungefähr zwei Stunden werde sie fertig sein. Die Antwort wurde wirklich noch vormittag fertig, aber Rudolf hielt sie zurück, weil er sich zur Unterschrift nicht entschließen konnte. Die katholischen Oberstlandesbeamten kamen um zwei Uhr in sein Vorzimmer und baten um die Antwort. Der unschlüssige Kaiser hatte noch nicht unterschrieben. Noch einmal mußten sie sich bei den Landständen entschuldigen und sie um Geduld bitten. Endlich gegen Abend kam der Oberstburggraf mit freudestrahlendem Gesichte in den Saal, drückte mehreren Herren freundlich die Hand und war ganz glücklich, daß er ihnen nun endlich eine befriedigende Antwort bringen könne. Mit

[1]) Slavata I. 322—323. Gindely, Majestätsbrief 92.

fast höhnischem Lächeln erwiderten sie: ‚Wir wollen nicht schöne Worte, sondern Taten'. Die Stände waren ihres Sieges gewiß und wichen nicht einen Schritt zurück. Die Antwort wurde verlesen. Sie enthielt alle zehn Punkte des von den sächsischen Gesandten vorgeschlagenen Ausgleiches und gewährte somit die volle Religionsfreiheit für alle drei Stände und auch für die Untertanen, welche von ihren Herren zu Religionsänderungen nicht gezwungen werden durften. Es fehlte nichts außer dem Konsistorium und der Akademie. Beide wollte der Kaiser für sich behalten[1]).

Würden die Stände auf Grundlage dieses Aktenstückes weiter verhandelt haben, der Kaiser hätte sie nicht abgewiesen. Die Stimmung des Oberstburggrafen konnte dafür als Beweis gelten. Der Bruch ging also von ihrer Seite aus. Budowec erwiderte nach kurzer Besprechung mit seinen Parteigenossen: ‚Die Entschließung ist, wie alle früheren, unsicher, verworren und verschiedener Deutung fähig. Sie genügt also nicht'. Die Mahnungen des Oberstburggrafen zur Mäßigung und seine Einladung, morgen eingehender über den kaiserlichen Vorschlag zu sprechen und Ergänzungen vorzubringen, waren vergeblich.

Mit ihrer wegwerfenden Erklärung gingen die Stände zur Tagesordnung über, d. h. sie setzten die eben vorher begonnene Lesung des von dem Ausschuß entworfenen Manifestes fort und nahmen es an. Auch die Rüstungsordnung und die Ernennung der dreißig Direktoren wurden gegen den Willen des Oberstburggrafen noch an diesem Abende verlesen und angenommen[2]).

Durch diese Beschlüsse lösten die Protestanten selbst den Landtag auf und betraten die Bahn des Aufruhres. In ihrer Leidenschaft und Erregung konnten sie sich gar nicht genug tun. Obgleich es schon 10 Uhr abends geworden war und die Lesung der Rüstungsordnung gegen alles Herkommen nur mehr beim Fackelschein hatte stattfinden können, wollten sie doch noch über den Primas Heidel Gericht halten. Ohne ihn zu hören oder seine Verteidigung zuzulassen, verlasen sie mehrere Beschwerdepunkte gegen ihn. Es waren Angriffe auf seine persönliche Ehrenhaftigkeit, für deren Wahrheit sich

---

[1]) Actum in arce Pragensi 26. Juni anno 1609 bei Slavata I. 324—325.

[2]) Slavata I. 325—327. 333. Über die lügenhaften Übertreibungen und falschen Angaben des Rüstungsbeschlusses, vgl. Gindely, Majestätsbrief 93—95.

keine anderen Beweise finden lassen, und politische Anklagen[1]). Weil er es nicht mit den Ständen hielt, wurde er von den Anwesenden für einen Landesverräter erklärt und desgleichen jeder, welcher mit ihm essen, trinken oder sonst etwas zu tun haben würde. Binnen acht Tagen solle er das Land verlassen, sonst werde er durch den Strang hingerichtet. Eine solche Toleranz übten jene, welche eben selbst mit lügenhaften Übertreibungen und falschen Angaben über die Bedrückungen der katholischen Stände klagten.

Die leidenschaftliche Erregung aller ausnützend, forderte sie Budowec vor dem Auseinandergehen auf, beim Fackelschein ihren Bund zu erneuern. Dröhnend leisteten sie mit zum Himmel erhobenen Händen das Gelöbnis, bis zu ihrem Tode an ihrem Beschlusse fest zu halten, dann drängten sie mit stürmischer Eile, ohne den üblichen Schluß der Sitzung durch den Oberstburggrafen abzuwarten, zur Türe mit dem Rufe: ‚Hinaus! Hinaus! mit diesen treulosen Katholiken wollen wir nichts zu tun haben'. Die katholischen Stände blieben allein noch zurück; der Landtag war treulos abgebrochen. Draußen erwartete eine Reiterschar, die von der Stadt heraufgekommen war, die Aufrührer und geleitete sie in die Stadt hinab. So oft auch die Katholiken in den folgenden Tagen sich versammeln mochten, die protestantischen Stände erschienen nicht mehr. Alle Aufforderungen an sie, zum Landtag zu kommen, waren umsonst. Sie begannen am folgenden Tage eine Art Direktorialregierung unten im Rathause der Altstadt Prag. (Schluß folgt.)

---

[1]) Vgl. die Anklagen bei Maly 80–81.

Rezensionen.

Eucharistie und Bußsakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche. Von Gerhard Rauschen, Dr. theol. et phil., ao. Professor der Theologie an der Universität Bonn. Freiburg. Herder, 1908. VIII + 204 S. 8.

Über Eucharistie und Bußsakrament in den ersten Jahrhunderten der Kirche ist in den letzten Jahrzehnten auf katholischer und protestantischer Seite sehr viel geschrieben worden. Was speziell die Eucharistie betrifft, so sind der Kontroverspunkte zwar ziemlich viele, aber die Forschung hat sich im allgemeinen in ruhigen Bahnen bewegt. Nur in neuester Zeit sind hinsichtlich des Wesens des Meßopfers auch auf katholischer Seite bedenkliche Ansichten laut geworden. Dagegen tobt der Streit um die Geschichte der altkirchlichen Bußdisziplin und der Ohrenbeichte auch in unseren Tagen noch in seiner alten Heftigkeit fort; besonders in der Frage, ob die alte Kirche jemals den Kapitalsündern die Rekonziliation verweigerte, sind wir weiter als je von einer Einigung entfernt.

Zu all diesen Fragen will der Verf. im vorliegenden Buch Stellung nehmen. Er äußert sich im Vorwort also: ‚Der Gegenstand ist schwierig und für den katholischen Forscher nicht ungefährlich. Ich halte mit meiner Auffassung niemals zurück, wo ich glaube, daß sie wissenschaftlich begründet und der katholischen Lehre nicht entgegen ist; ich erkläre aber auch ausdrücklich, daß ich alles Geschriebene als treuer Sohn der Kirche ihrem Urteile rückhaltlos unterwerfe‘ (S. VI).

Im ersten Teile werden der Reihe nach folgende Punkte über die Eucharistie erörtert: 1) Die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie; 2) die Wesensverwandlung; 3) die Einsetzung der Eucharistie durch Jesus Christus; 4) Wesen des heiligen Meßopfers; 5) der Kanon der heiligen Messe; 6) die Epikiese. Es verdient besonders hervorgehoben zu werden, daß R. die unhaltbaren Ansichten von Renz und Wieland über das eucharistische Opfer in den ersten christlichen Jahrhunderten ausdrücklich zurückweist. Im allgemeinen ist er von dem Bestreben geleitet, bei seinen Behauptungen die richtige Mitte einzuhalten; manchmal gewinnt man freilich den Eindruck, als hätte er sich eine etwas zu große Reserve auferlegt.

Der zweite Teil behandelt das Bußsakrament in vier Abschnitten: 1) die kirchliche Vergebung der Kapitalsünden in den ersten drei Jahrhunderten; 2) das öffentliche Bußwesen; 3) die öffentliche Beichte; 4) die geheime Beichte. In diesem Teile bietet Rauschen nicht viel Neues, sondern nur einen kurzen, ja manchesmal lückenhaften Bericht über die verschiedenen Ansichten mit einer oft allzu knappen und nicht immer genügenden Begründung seiner eigenen Meinung. Am wenigsten gelungen ist wohl der Abschnitt über die kirchliche Vergebung der Kapitalsünden. Darauf soll im Nachfolgenden speziell eingegangen werden, und zwar auch schon aus dem Grunde, weil R. die in d. Zeitschr. 1907 u. 1908 vom Rezensenten veröffentlichten Abhandlungen über die altkirchliche Bußdisziplin oft einer abfälligen Kritik unterwirft.

R. erwähnt, die von mir (Zeitschrift 1907, 435 ff.) gegen die Ansichten von Batiffol, Funk und Pohle ausgesprochenen dogmatischen Bedenken. Er erklärt die von mir formulierten Sätze als ‚zu scharf' (S. 108). Aber er macht keinen Versuch, sie zu entkräften, so wenig als der Dogmatiker Pohle, auf den er sich beruft. Auch wäre es für einen katholischen Kirchenhistoriker angezeigt gewesen, die prop. 46 des Syllabus Pius X. zu berücksichtigen. Mir ist es wenigstens nicht klar, daß sich damit die Anschauung vereinbaren lasse, es habe die alte Kirche nur das Bekenntnis der Kapitalsünden verlangt und gleichwohl erst im dritten Jahrhundert angefangen, die sakramentale Nachlassung derselben zu gewähren.

Der Verf. folgt im allgemeinen, von einigen unwesentlichen Punkten abgesehen, den Spuren Funks. Hermas ist ihm der erste Zeuge für die immerwährende Ausschließung der Kapitalsünder aus der Kirchengemeinschaft; Mand. IV 3 verkünde er für alle, die bisher nach der Taufe gesündigt hätten, eine außerordentliche Gnadenfrist zur Bekehrung; wer

aber in Zukunft nochmals nach der Taufe sündige, soll verloren sein. Die Buße, die hier gewährt wird, soll nach R. keine solche mit kirchlicher Rekonziliation sein, sondern nur eine einfache Verzeihung von seiten Gottes, weil Hermas für jene, die jetzt nicht Buße tun, die Vergebung Gottes in Abrede stelle und ein einfacher Privatmann nicht das Recht und die Macht gehabt hätte, eine außerordentliche einmalige Rekonziliation in der Kirche durchzuführen. Dagegen ist zu erwidern: Das Außerordentliche an der Bußverkündigung des Hirten war nicht die Rekonziliation, die schon vor ihm bestand, wie wir hören werden, sondern die Buße als unmittelbare Vorbereitung auf das kommende Weltende. Wer die letzte von Gott bestimmte Gnadenfrist nicht benützen will, der soll des Lebens verlustig gehen.

Wäre die von R. gegebene Erklärung richtig, dann wäre Hermas der größte Rigorist, der je existierte, weil er für die Zukunft wenigstens jede nach der Taufe begangene Todsünde als schlechthin unvergebbar bezeichnete. Wenn R. dagegen einwendet, daß auch Tertullian die Kapitalsünder fast ganz vom Heil ausschließe, und sich hiefür auf Esser beruft (S. 110), so hat er nicht bedacht, daß er einige Seiten später diese Ansicht Essers als zu weitgehend selbst abweist (S. 116). — Ferner bleibt es von R.s Standpunkt aus völlig unverständlich, warum der Montanist Tertullian mit solchem Grimm gegen den Pastor moechorum polemisierte. Der Montanismus gab ja auch eine Verzeihung von Kapitalsünden zu auf Grund besonderer göttlicher Offenbarung: Et ideo ecclesia quidem delicta donabit, sed ecclesia spiritus per spiritalem hominem (de pud. c. 21). Dies würde nun gerade auf Hermas passen, der sich für die von ihm verkündete Gnadenfrist auf Visionen berief. Es bleibt demnach absolut unerklärlich, wie Tertullian dem Kallistus das Eingeständnis machen konnte: Sed cederem tibi, si scriptura Pastoris, quae sola moechos amat, divino instrumento meruisset incidi (de pud. c. 10). — Ja, ich gehe noch weiter und sage: Entweder war die von R. behauptete Ansicht des Hermas von der Unvergebbarkeit der nach der Taufe begangenen Sünden allgemeine Lehre der römischen Kirche, oder sie war es nicht. Wenn letzteres, dann ist Hermas überhaupt kein Zeuge für die damalige Praxis der römischen Kirche; wenn ersteres, dann haben die protestantischen Theologen recht, wenn sie uns vorwerfen, es habe sich nicht bloß die Bußpraxis, sondern auch die Lehre der Kirche selbst im Laufe der Jahrhunderte geändert.

Daß Hermas eine kirchliche Rekonziliation kannte, geht klar daraus hervor, daß nach ihm jene Getauften, die Buße taten, wieder in den Turm, d. h. in die Kirche aufgenommen wurden. Dagegen wendet R. ein, der Turmbau sei nur ein freigewähltes Bild, das die Heilsgeschicke der einzelnen Menschen veranschaulichen solle; unter dem Turme sei nicht so sehr die Kirche als vielmehr das Heilswerk oder das Reich Gottes zu

verstehen (S. 110 f.). Mit dieser Erklärung widerspricht der Verf. sich selbst; denn S. 112 behauptet er, es gebe auch außerhalb des Turms noch Rettung und Seligkeit. Wie soll denn außerhalb des Heilswerkes Gottes eine Rettung möglich sein? Einen solchen Widerspruch darf man denn doch nicht in Hermas hineintragen. — Zudem erklärt Hermas selbst an mehreren Stellen, daß jener Turm, in den die sündigen Menschen durch Buße wieder aufgenommen werden, die Kirche sei; so Sim. IX, 13, 1; 18, 2. 3. 4; Vis. II 4, 1; III 3, 3. Ebenso steht es außer allem Zweifel, daß das Wort ἐκκλησία bei Hermas öfters die sichtbare hierarchische Kirche bedeutet, wenn er z. B. Vis. II 4, 3 und III 9, 7 von Vorstehern der Kirche, Sim. VIII 6, 4 von Apostaten und Verrätern der Kirche spricht. Wie will R. beweisen, daß der Turm nicht die Kirche, sondern nur das Reich Gottes im weiteren Sinn bedeute?

In der schon erwähnten Abhandlung (1907 S. 460 ff.) hatte ich ausgeführt, die Bußlehre des Hermas müsse aus seinen eschatologischen Anschauungen erklärt werden. Er sei nämlich überzeugt, daß das Ende der Welt und die Wiederkunft Christi zum Gerichte nahe bevorstehe; dieser Parusie gehe eine große Drangsal voraus, die nur die Reinen bestehen können; der Bußengel sei gesandt, um dem Herrn ein reines Volk zu bereiten, die Sünder zur Buße aufzufordern und allen jenen, die Buße tun wollen, das Heil, jenen aber, die sich nicht bekehren oder die Buße verschieben wollen, den ewigen Tod anzukündigen. R. glaubt, dieser Darstellung ‚entschieden' widersprechen zu müssen (S. 111). Denn der Glaube an das nahe Weltende sei damals allgemein gewesen, doch sei bei Irenäus und Justin, die ganz Chiliasten waren, nichts von diesem Rigorismus zu merken. Der Verf. verwechselt hier zwei ganz verschiedene Begriffe, den Glauben an das nahe Weltende und den Chiliasmus. Irenäus war Chiliast, aber er denkt sich das Weltende nicht als unmittelbar bevorstehend (vgl. Atzberger, Geschichte der christl. Eschatologie, S. 250). — Wie man aber leugnen kann, daß die Bußlehre des Hermas von seinen eschatologischen Vorstellungen beeinflußt sei, ist geradezu unbegreiflich. In einem fort begründet er die Ermahnung zur schleunigen Buße mit dem Hinweis darauf, daß der Bau des Turmes schon der Vollendung nahe sei und es nach dessen Vollendung keine Zeit zur fruchtreichen Bekehrung mehr gebe (so Vis. III 8, 9; 9, 5. 6; IV 2, 6); ja, der Herr hat sogar in seiner Erbarmung den Ausbau des Turmes für einige Zeit unterbrochen, damit alle noch Gelegenheit fänden, sich durch Buße zu reinigen (Sim. IX 14, 2; X 4, 4). Alle diese von mir angeführten Stellen scheint R. übersehen zu haben; dagegen polemisiert er gegen mich in ganz nebensächlichen Fragen, wer z. B. jene seien, die nach Hermas nicht in den Turm, sondern in die Mauern kommen.

Zum Schluß möchte ich R. noch folgende Gedanken zur Erwägung geben: Der Korintherbrief des Klemens belehrt uns, daß man im An-

fange des zweiten Jahrhunderts in Rom eine Buße nach der Taufe kannte; dasselbe ergibt sich für die Zeit um 140 aus der von Tertullian (de praescr. c. 30) erwähnten öfteren Aufnahme des Marcion und Valentin. Nun soll um 150 Hermas kommen und, auf Visionen sich berufend, plötzlich lehren, daß alle, die in Zukunft nach der Taufe sündigten, nicht bloß von der Kirche keine Rekonziliation, sondern nicht einmal mehr von Gott Verzeihung erhalten können, und seine Lehre soll als vollgültiger Beweis für die damalige Bußpraxis der römischen Kirche gelten. Anfangs des dritten Jahrhunderts, also ungefähr 50 Jahre später nimmt bereits Zephyrinus den zur Häresie abgefallenen Konfessor Natalis wieder in die Kirchengemeinschaft auf (Eus. h. e. V 28). Zu gleicher Zeit schreibt Tertullian seine Abhandlung de paenitentia und verheißt allen, die nach der Taufe schwer gesündigt haben, wenigstens für einmal Verzeihung ihrer Sünden mit einer Sicherheit, die beweist, daß er von einer gegenteiligen Lehre gar nichts weiß. Soll das der Entwicklungsgang der Bußdisziplin in der römischen Kirche bis Kallistus gewesen sein? Von einer solchen ‚Entwicklung', bei der man ganz unvermittelt und rasch von einem Gegenteil ins andere umschlägt, wird mich R. mit seinen Argumenten nie überzeugen, ganz abgesehen davon, daß ich nie glauben kann, in der römischen Kirche habe einmal die häretische Überzeugung geherrscht, daß es nach der Taufe keine Verzeihung der Sünden mehr gebe.

Wir kommen nun zu Tertullian. Hier hat sich R. seine Aufgabe allzu leicht gemacht; sämtliche Gründe, mit denen ich in dieser Zeitschrift (1908 S. 1—42) dargetan habe, daß Tertullian als Katholik eine kirchliche Rekonziliation der Kapitalsünder anerkannte, werden von ihm einfach mit Stillschweigen übergangen. Ich kann dieses Vorgehen höchstens damit entschuldigen, daß er mit der Herausgabe seiner Schrift sehr eilte und infolgedessen keine Zeit mehr fand, die erwähnte Abhandlung gehörig zu berücksichtigen. Nur einen Satz beanstandet er, nämlich den, daß ‚von einem Rechte der Kirche, gewisse Sünden Gott zu reservieren, weder die Katholiken noch Tertullian eine Ahnung haben'. Gegen diese Ansicht spreche, meint er, deutlich De pud. c. 3, wo es heiße, die Buße sei nicht unnütz, wenn sie auch keine kirchliche Verzeihung erwirke: ‚Wenn sie hinieden auch die Versöhnung nicht einerntet, so sät sie dieselbe doch aus vor dem Herrn' (S. 117). Daß hier Tertullian der Kirche das Recht zuschreibe, gewisse Sünden Gott zu reservieren, ist ganz unrichtig. Nach den Montanisten hat, was auch R. zugibt (S. 115), die Kirche überhaupt keine Gewalt über die Kapitalsünden. Gott hat vielmehr die Verzeihung dieser Sünden sich selbst vorbehalten. S. 115 Anm. 3 hebt R. ausdrücklich hervor, Esser habe gegen Batiffol bewiesen, die Reservation der drei unvergebbaren Sünden sei keine juridische Schöpfung der Kirche. Noch viel weniger aber als die Montanisten haben Kallistus und seine Anhänger eine Ahnung davon, daß die Kirche die Verzeihung der Kapital-

sünden Gott vorbehalten dürfe, da ja gerade die Bereitwilligkeit Gottes zur Verzeihung ihr Hauptargument für die Notwendigkeit der kirchlichen Rekonziliation bildet, wie ich ausführlich bewiesen habe.

In der Beurteilung der Synoden von Rom und Karthago vom Jahre 251 schließt sich R. wieder der Hauptsache nach Funk an; nach seiner Meinung ist dort den lapsi zum ersten Mal die kirchliche Verzeihung zuteil geworden. Zwei Fragen sind hier zu unterscheiden: 1) Was wurde auf diesen Synoden beschlossen? 2) Bildeten diese Beschlüsse eine Neuerung?

In Bezug auf die erste Frage gibt R. mir gegen Funk recht, daß die libellatici sofort Verzeihung fanden; dagegen glaubt er, daß die sacrificati lebenslängliche Buße tun mußten, da es in ep. 55, 17 heiße: ‚Man beschloß, daß den sacrificati am Ende (in exitu) zu Hilfe gekommen werden solle'. Diese Interpretation läßt sich mit den übrigen Worten der Synodalbeschlüsse und den Äußerungen Cyprians kaum in Einklang bringen. Denn die Synode sagt (ep. 55, 6): traheretur *diu* paenitentia; sie betont (ebd. 13), es seien nicht alle sacrificati gleichzustellen, was darauf hindeutet, daß nicht von allen eine lebenslängliche Buße gefordert wurde. Auf der Synode von 252 heißt es, man habe früher (im Jahre 251) beschlossen, ut ... agerent *diu* paenitentiam *plenam, et si periculum infirmitatis urgeret*, pacem sub ictu mortis acciperent (ep. 57, 1). Das erste Satzglied: agerent diu paenitentiam plenam, wäre geradezu überflüssig und störend, wenn niemand außer sub ictu mortis rekonziliiert werden durfte. Ep. 64, 1 beklagt sich Cyprian, daß der Bischof Therapius den gefallenen Presbyter Viktor zur Kirchengemeinschaft zuließ, antequam plenam paenitentiam egisset; er sei damit von den früher gefaßten Beschlüssen abgegangen, ut *ante legitimum et plenum tempus satisfactionis ... nulla infirmitate urgente* ac necessitate cogente pax ei concederetur. Dieser Satz läßt kaum einen andern Sinn zu als den: Vor Ablauf der gesetzlichen und vollen Bußzeit (wie lange sie währen sollte, wird nirgends angegeben) darf kein Gefallener den kirchlichen Frieden erhalten, außer wenn Krankheit oder ein anderer Umstand es nötig macht. R.s Irrtum stammt daher, daß er die erwähnten Worte des Synodalbeschlusses von 251: placuit examinatis causis singulorum libellaticos *interim* admitti, sacrificatis in exitu subveniri unrichtig auffaßt. Die Partikel interim muß nicht bloß auf admitti, sondern auch auf das nachfolgende subveniri bezogen werden, so daß sich der Sinn ergibt: Für den Augenblick soll den sacrificati keine weitere Vergünstigung gewährt werden, als daß man ihnen im Todesfall zu Hilfe kommt.

Was die Hauptfrage betrifft, ob die Beschlüsse der Synoden von Rom und Karthago von 251 eine Neuerung auf dem Gebiete der Bußdisziplin bedeuten, muß ich wieder konstatieren, daß R. auf die Gründe,

mit denen ich dies bestritt, zu wenig eingegangen ist. Nach seiner Darstellung hätte ich den Beweis, daß man in Rom auch außerhalb der Todesgefahr die Gefallenen wieder in die Kirche aufnahm, nur aus dem Schluß von ep. 30, 8 geführt, wo die römischen Kleriker sagen, man müsse sich hüten, daß die Büßer nicht ‚unsere gleichsam harte Grausamkeit anklagen' (S. 122). In Wirklichkeit aber habe ich mehrere Seiten hindurch (S. 596—602) eine Menge von Stellen aus den Briefen der römischen Kleriker und Bekenner angeführt, die zu diesem Schlusse berechtigen. Von allen diesen aber schweigt R. Ebenso schweigt er von jenen Stellen, die ich aus Cyprians Schrift De lapsis und aus seinen Briefen beigebracht habe (S. 603—606), um zu beweisen, daß er schon vor der Synode es für ausgemacht hielt, daß die Gefallenen wieder aufgenommen werden müßten, obwohl er oft beteuerte, er könne bezüglich der lapsi nichts Neues einführen ohne Beratung mit den übrigen Bischöfen. Gerade diese Äußerungen der römischen Kleriker und Cyprians bilden die Hauptstärke meines Argumentes. Eben deswegen muß ich den Ausführungen R.s in diesem Punkte die Gründlichkeit absprechen; er wiederholt nur die schon längst bekannten Anschauungen Funks und Harnacks, wonach die Opposition, die sich in Afrika gegen die Synodalbeschlüsse von seiten einzelner erhob, ihre Neuheit ergeben soll. Aber diese Opposition kann auch durch die Umtriebe der novatianischen Partei erklärt werden, sowie durch den Unwillen, den das Volk gegen die Aufnahme jener empfand, die mit beispielloser Leichtfertigkeit den Glauben verleugnet, sich nach ihrem Falle höchst skandalös benommen hatten und vielfach keine ernste Bußgesinnung an den Tag legten. Erzählt ja doch Cyprian selbst (ep. 59, 15), welch großen Widerstand er von seiten der Gläubigen erfuhr, wenn er solche Leute, Ehebrecher und sacrificati aufnahm, von denen einige nach der Rekonziliation ein ärgerlicheres Leben führten als vorher.

Noch kurz einige Worte über Origenes. Nach R. soll dieser in seinen nach 244 entstandenen Schriften eine einmalige kirchliche Buße mit Rekonziliation zulassen, nicht aber in seinen früheren (S. 130). Insbesondere lehnt er die von mir gegebene Erklärung von De or. 28 (Zeitschr. 1907 S. 218 ff.) ‚aufs entschiedenste' ab. Die Behauptung von einem Gesinnungswechsel des Origenes ist aber ganz haltlos und erweist sich schon dadurch als verfehlt, daß dieser öfters in derselben Schrift eine kirchliche Rekonziliation anerkennt und zugleich die Vergebung der nach der Taufe begangenen Sünden leugnet. So heißt es in der 13. Homilie zu Jeremias (n. 2. Migne 13, 401), wer nach Christi Tod den Glauben verleugne, der könne unmöglich wieder durch die Buße hergestellt werden: in der 21. Homilie aber (Migne 13, 535) lehrt er, auch der größte Sünder (usque ad summum peccatorum culmen ascendens) sei noch heilbar, wenn er sich nur durch die von Gott bestellten Ärzte heilen

lassen wolle (vgl. d. Zeitschr. 1907 S. 214 f.). Auf ähnliche Weise spricht er in seinem Johanneskommentar (tom. 28 c. 6. M. 14, 693; ed. Preuschen 397) davon, daß auch jetzt noch solche, die von Christus abgefallen und wieder heidnisch geworden sind, von Christus wieder erweckt werden, wie einst Lazarus, und zwar durch Vermittlung jener, die ‚ihn lösen können'; ebendort (c. 13. M. 14, 712; ed. Preuschen 408) heißt es aber auch, alle, die sündigten, nachdem sie den heiligen Geist empfangen haben, fänden keine Verzeihung mehr, und er beruft sich hiefür auf Hebr. 6, 4—6. Mit dem Gesinnungswechsel des Origenes nach dem Jahre 244 ist es also nichts. Jene Stellen, an denen er von einer Unvergebbarkeit der Sünden nach der Taufe spricht, müssen anders erklärt werden, als es von R. geschieht, nämlich im Sinne einer moralischen Unmöglichkeit, sich nach einem tiefen Fall wieder zu erheben. Was speziell de or. c. 28 betrifft, hätte R. bedenken sollen, daß dort den Bischöfen die Pflicht auferlegt wird, nachzulassen, was Gott nachläßt (ἀφίησιν ἃ ἐὰν ἀφῇ ὁ θεός). Was sollen aber die Bischöfe nachlassen, wenn sie von Kapitalsünden nicht lossprechen dürfen und andere Sünden als Kapitalsünden nicht gebeichtet zu werden pflegten (so R. S. 170)? — Es gilt übrigens auch hier dieselbe Bemerkung, die oben zu Hermas gemacht wurde: Entweder nimmt man an, Origenes habe, indem er gewisse Sünden als unvergebbar bezeichnete, die Ansicht der morgenländischen Kirche oder wenigstens eines Teils derselben zum Ausdruck gebracht oder nur seine Privatmeinung ausgesprochen. Wenn letzteres, dann darf man sich nicht auf ihn berufen als Zeugen dafür, daß sich in der morgenländischen Kirche im allgemeinen dasselbe Bild ergebe wie in der Westkirche (so R. S. 131); wenn ersteres, dann muß man zugeben, daß die Kirche des Orients ganz oder wenigstens teilweise von der häretischen Strenge des Montanismus angesteckt war. Auf jeden Fall ist es für einen katholischen Kirchenhistoriker ein sehr bedenkliches Vorgehen, wenn er aus gewissen Äußerungen der Väter über die Unvergebbarkeit der Sünden gegen den heiligen Geist oder der Kapitalsünden sofort den Schluß zieht, sie hätten die kirchliche Vergebung der Sünden nach der Taufe geleugnet.

Die gemachten Ausstellungen dürften jedenfalls zeigen, daß R.s Ausführungen über die kirchliche Rekonziliation der Kapitalsünder in den ersten drei Jahrhunderten nicht einwandfrei sind. Nach den detaillierten Untersuchungen, die in letzter Zeit über diesen Gegenstand erschienen sind, hätte man billig ein tieferes Eindringen in den Gegenstand und eine ausgiebigere Berücksichtigung der gegnerischen Einwände erwarten dürfen. Hoffentlich wird der Verf. diesem Mangel bei einer Neuauflage abhelfen. Auch sonst ließen sich noch manche Behauptungen über die kirchliche Bußdisziplin beanstanden; doch muß ich mir ein näheres Eingehen versagen, um nicht die Besprechung über Ge-

bühr auszudehnen. Eine definitive Geschichte des altkirchlichen Bußwesens läßt sich nach dem jetzigen Stand der Wissenschaft noch nicht schreiben. Durch obige Aussetzungen soll jedoch der Wert der Schrift R.s nicht geleugnet, sondern nur gezeigt werden, daß seine Ausführungen mit einer gewissen Reserve gelesen und kritisch nachgeprüft werden müssen. Immerhin bildet das Buch für den Dogmatiker einen guten Behelf, weil er darin nicht bloß die Väterstellen über Eucharistie und Buße, sondern auch die hauptsächlichste Literatur über diesen Gegenstand sowie die verschiedenen Auslegungen, welche die Väterlehre bis jetzt bei den Forschern gefunden hat, zusammengetragen findet.

Innsbruck. Johann Stufler S. J.

Gott der Einige und Dreifaltige. Begründung und Apologie der christlichen Gotteslehre. Von Dr. Konstantin Gutberlet, Domkapitular und Professor. Mit kirchlicher Druckgenehmigung. Regensburg 1907. Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz, Buch- und Kunstdruckerei A. G., München-Regensburg. S. VII, 386.

Im Anschluß an sein so nützliches und gründliches Lehrbuch der Apologetik gedenkt der um die Verteidigung der christlichen Offenbarung hochverdiente Verfasser eine Apologie der wichtigsten und schwierigsten Dogmen und Geheimnisse des Christentums zu geben. In jenem Lehrbuche sind vorzugsweise die äußeren Kriterien des Offenbarungsglaubens behandelt worden: durch eingehendere Darlegung, Begründung und Verteidigung wenigstens der Grundwahrheiten des Christentums und Widerlegung der entgegenstehenden Irrtümer hofft er die inneren Kriterien mehr zur Geltung bringen zu können, indem er die Vernünftigkeit unserer Religion, ihre Heiligkeit, hehre Schönheit, Erhabenheit, allseitige Harmonie und Angemessenheit für die wesentlichsten Bedürfnisse des Menschen in die rechte Beleuchtung bringt.

Auf diesem neuen Felde hat der gelehrte Verfasser durch verschiedene Monographien bereits Bedeutendes geleistet. So hat er die zwei Fundamentalwahrheiten der christlichen Religion: Unsterblichkeit und Freiheit in den besonderen Schriften ‚Der Kampf um die Seele' (2. Aufl. 1903) und ‚Die Willensfreiheit und ihre Gegner' (2. Aufl. 1907) gegen die so heftigen und weitverbreiteten Angriffe des Antichristentums eingehend, hauptsächlich vom philosophischen Stand-

punkte aus, verteidigt; eine Rechtfertigung der christlichen bezw. katholischen Sittenlehre in der Schrift ‚Ethik und Religion' (Münster 1892) geboten. In der gegenwärtigen Monographie will er die christliche Lehre über Gott behandeln mit Vermeidung, wie er in der Vorrede bemerkt, von prunkhafter Erudition, womit moderne Apologeten dem Glauben dienen wollen, die im besten Falle ein flackerndes Strohfeuer, das augenblickliche Begeisterung, aber keine solide dauernde Glaubensüberzeugung schaffen kann. Dazu bedarf es ruhiger Überlegung und nüchterner, vernünftiger Beweisführung. Daher hascht er auch nicht nach originellen, großartigen Gedanken, sondern bestrebt sich, eine gemeinverständliche, auch gebildeten Laien zugängliche Darstellung zu bieten. Er verfolgt dabei nicht nur apologetische, sondern auch homiletische Zwecke, nämlich den Verkündern des Wortes Gottes Stoff an die Hand zu geben, eine Verteidigung und besseres Verständnis der kirchlichen Lehre zu vermitteln. Das ist gewiß nur zu loben, denn das Studium der Priester und Theologen soll in erster Linie die Belehrung der Gläubigen, den Nutzen des christlichen Volkes im Auge haben. Da hierin der hl. Thomas Meister ist, legt G. seinen Ausführungen vorzüglich dessen ‚fromme, schlichte und kristallklare Spekulation' zugrunde. Weil nun eben der geehrte Herr Verfasser nicht seine eigenen Wege gehen, nicht in gewagte Spekulationen sich verlieren, sondern nur die sichere christliche Lehre nach dem Vorgang bewährter Theologen der Schule bieten will, brauchen wir nicht näher auf den Inhalt des Buches einzugehen. Wir können nur konstatieren, daß dem Verfasser seine Absicht gelungen ist. Er gibt uns in dem vorliegenden Werke eine bündige, aber gediegene, durchaus zuverlässige und recht verständliche Abhandlung von Gott dem Einigen und dem Dreifaltigen.

Da das Dasein Gottes immer mehr in unseren Tagen in Zweifel gezogen wird, bemüht er sich die zwei überzeugendsten Beweise, den teleologischen und kosmologischen, in das rechte Licht zu setzen. — Mit scharfen Augen verfolgt er den Pantheismus in allen seinen vielartigen Formen, da dieser bei solchen, die vor der offenen Gottesleugnung zurückscheuen, gern Eingang findet, da er für das moralische Leben gleiche Freiheit gewährt wie der Atheismus. — Mit Recht betont der Verfasser S. 221—41 die Allgemeinheit des Heilswillens Gottes: denn wenn eine Wahrheit in der hl. Schrift klar geoffenbart ist, so ist es die allumfassende Barmherzigkeit Gottes gegen uns arme Menschenkinder, von der es heißt: Diligis enim omnia, quae sunt, et nihil odisti eorum, quae fecisti: nec enim odiens aliquid constituisti aut fecisti. Zu laut verkündet der hl. Paulus:

qui (Deus) omnes homines vult salvos fieri 1 Tim. 2, 4, und diesen Ausspruch bestätigend, erklärt der Apostelfürst: Patienter agit (Dominus) propter vos nolens aliquos perire, sed omnes ad poenitentiam reverti (2. Br. 3, 9). Man muß ganze Kapitel und Verse aus den Büchern des A. und N. Testamentes streichen, will man an dieser Wahrheit rütteln, und je mehr man den aufrichtigen Willen des Erlösers, sein Blut für das sündhafte Geschlecht zu vergießen, beschränkt, umso mehr verliert der Heiland an Liebenswürdigkeit für die Gläubigen. An dieser so klar geoffenbarten Wahrheit müssen wirkungslos abprallen die paar scheinbar hart klingenden Stellen aus dem 9. Kap. des Römerbriefes, die übrigens der Verf. befriedigend beleuchtet; auch darf uns nicht stören in unserer tröstlichen Überzeugung der Mangel an Einsicht, wie sich dieser Heilswille betreffs so vieler Völker, die des Lichtes des Evangeliums sich noch nicht erfreuen, oder der Kinder, die ohne Taufe dahin sterben, bewährt. Es sind dieses judicia incomprehensibilia et investigabiles viae ejus, aber gewiß weder ungerecht noch hart.

Mit der Feststellung der Allgemeinheit des Heilswillens Gottes, welche dem Verf. gut gelungen ist, hat er ein mächtiges Bollwerk errichtet für die Ansicht der Vorherbestimmung auf Grund der Verdienste (post praevisa merita), denn durch keine nüchterne Logik wird es gelingen, die unbedingte Vorherbestimmung mit dem allgemeinen Heilswillen in harmonischen Einklang zu bringen. Übrigens bringt der Verf. noch andere äußerst gewichtige Beweise von der Vorherbestimmung mit Rücksicht auf unsere Verdienste aus Schrift und Vätern. Den Gegnern dieser Ansicht bleibt nicht einmal der hl. Augustin, wenn sie ihn auch noch so oft im Munde führen, denn das Axiom: Si non es praedestinatus, fac ut praedestineris, das ihnen beinahe als Greuel vorkommen muß, ist, wie die angeführten Zeugnisse dieses Kirchenlehrers beweisen (S. 250), echt augustinisch. Wer die ruhige Auseinandersetzung des weitherzigen Verf. liest, wird seiner Ansicht die Zustimmung nicht leicht versagen und jene Meinung nicht verwerfen können, von der der hl. Franz von Sales in einem unbezweifelt echten Brief an Leissius erklärt, eam semper ut Dei misericordiae ac gratiae magis consentaneam ac amabilem existimavi: umso mehr als sie allein für die Kanzel paßt und selbst die hartnäckigsten Verteidiger der unbedingten Vorherbestimmung nicht nach dieser, sondern nach der gegenteiligen der praedestinatio post praevisa merita immer predigen. Wir haben noch nie eine eindringlich wirksame Predigt, die auf der praedestinatio ante praevisa merita sich gründet, gelesen! — Mit Befriedigung haben

wir wahrgenommen, daß der Verf. nicht zu jenen gehört, die für die geringe Zahl der Auserwählten schwärmen und sich zur Aufgabe machen, den Himmel zu entleeren und die Hölle zu bevölkern. Es gibt zwar Stellen der hl. Schrift, die scheinbar für eine geringe Zahl sprechen, doch gibt es eine nüchterne und berechtigte Erklärung, die die Schärfe derselben mildert (S. 205 f.).

Nachdem der Verf. aus den Quellen der Offenbarungen das Dogma von der heiligsten Dreifaltigkeit gründlich nachgewiesen, geht er an die spekulative Behandlung desselben, worin er sich genau an den hl. Thomas hält, und mit Recht, denn der hl. Thomas hat das Beste geliefert, was wir darüber haben, und in der Summa des hl. Thomas ist der Teil, der über dieses Geheimnis handelt, der gelungenste. Bei aller Bündigkeit hat er geleistet, was unserem beschränkten Verstande möglich war, und alle die späteren Theologen sind nicht darüber hinausgekommen. Die Anschauungen des Engels der Schulen liegen mehr oder weniger den Werken der nachfolgenden Zeiten zugrunde. Aber diese Spekulationen in deutscher Sprache zu geben, ist keine leichte Sache. Die termini technici, von denen so viel abhängt, müssen in griechischer oder lateinischer Sprache gegeben werden. Im Bewußtsein dieser Schwierigkeit, und um ja die Lehre des hl. Thomas unverkürzt und treu wiederzugeben, hat der Verf. viel öfter als im ersten Teile, beinahe fortlaufend dessen Text in den Anmerkungen abgedruckt, weil die Darstellung des hl. Thomas manchmal klarer ist als die deutsche Übersetzung.

Wir können diese Schrift mit bestem Gewissen Theologen und gebildeten Laien, die einen gründlicheren Aufschluß über die Glaubenswahrheiten wünschen, anempfehlen. Sie werden durch sie gewiß in Stand gesetzt, der Mahnung des hl. Petrus zu entsprechen, immer bereit zu sein ad satisfactionem omni poscenti rationem de ea, quae in vobis est, spe (1. Br. 3, 15). Möge es dem fleißigen Verfasser gegönnt sein, sein nützliches Vorhaben weiter zu führen, um so nach und nach eine populäre Dogmatik in deutscher Sprache zu bieten.

Innsbruck. H. Hurter S. J.

De Polytheismo universo et quibusdam eius formis apud Hebraeos finitimasque gentes usitatis. Scripsit Franc. X. Kortleitner, abb. Wiltinensis canonicus reg. Oeniponte. Wagner, 1908. XXXI 343 p. 8.

Der hochw. Verfasser des vorliegenden Werkes ist vor kurzem mit einem recht brauchbaren Handbuch der biblischen Archäologie an die Öffentlichkeit getreten (vgl. diese Zeitschrift XXXI [1907] 319—21). Die neue Frucht seiner emsigen, jahrelangen Forschung ist für einen mehr beschränkten Leserkreis bestimmt. Sie entwirft eine zusammenfassende Darstellung über den Götzendienst, besonders über jene Formen, in denen er in Alt-Israel und seinen Nachbarvölkern auftrat. Angesichts der vielen neueren Untersuchungen über die Jahvereligion und ihren Ursprung, die meist auf dem Boden des Rationalismus stehen, ist es freudig zu begrüßen, daß ein katholischer Autor mit echt katholischen Grundsätzen an jene Probleme herantritt, die sich unter dem Stichwort ‚vergleichende semitische Religionswissenschaft' vereinigen lassen.

Um der Frage eine solide Grundlage zu geben, beginnt der Autor mit einer Untersuchung über den Ursprung von Monotheismus und Polytheismus. Aus Vernunftbeweisen und durch das Zeugnis des Menschengeschlechtes wird die Bibellehre vom Monotheismus als der ursprünglichen Religion überzeugend nachgewiesen. Die einzelnen Hypothesen vom Ursprung der Religion (Fetischismus, Geisterkult, Sterndienst) werden aufs genaueste geprüft und als unrichtig abgelehnt. Es folgen die Untersuchungen, wann der Polytheismus entstanden ist, wie er auftrat und auf welche Art er geübt wurde. Daran schließt sich eine Besprechung der verbotenen Formen des Jahvekultus und endlich die Erörterung über die verschiedenen in der Bibel erwähnten Gottheiten, deren Kult so oft von den Nachbarvölkern ins auserwählte Volk eingedrungen ist.

Die Vorzüge, welche im ersten Werke K.s von der Kritik beifällig anerkannt wurden, finden sich hier ungeschmälert wieder: eine klare Einteilung, übersichtliche Anordnung und genaue Beweisführung sind verbunden mit einer einfachen Sprache und guten Darstellung. Die Literaturangaben sind ungemein reichhaltig. Sehr dankbar muß man dem Verf. sein für die genauen Zitate aus den klassischen Autoren und den Kirchenvätern. Wo ein klares Endergebnis nicht zu erwarten ist, begnügt sich der Autor, die verschiedenen Meinungen

vorzulegen oder nur mit größter Zurückhaltung seine eigene Ansicht auszusprechen. Will man die Gründlichkeit seiner Forschungen nachprüfen, so vergleiche man beispielsweise die Untersuchungen über die ältesten Formen des Götzendienstes (S. 33—43), über die Frage, ob den Götzenbildern ein relativer oder absoluter Kult erwiesen wurde (S. 112—17), über das Verhalten der alten Philosophen (S. 117 f.), endlich die inhaltsreiche Skizze über die Menschenopfer und die bekannte Frage über die Tochter Jephtes (S. 124—29); mit viel Geschick beweist der Verf. die Ansicht, sie sei zum Dienste des Heiligtums bestimmt worden. — Ein umfangreiches Literaturverzeichnis, gute Register und 3 Karten erhöhen die Brauchbarkeit des Werkes.

S. 185 f. würde man einen etwas ausführlicheren Beweis erwarten für die Behauptung, im Nordreiche sei unter dem Bilde der goldenen Kälber Jahve selbst verehrt worden. — Bei Erklärung des Wortes AG 17, 23 (S. 105—7) wäre das Resultat, zu dem Belser (Die Apostelgeschichte S. 223) gekommen ist, mehr zu betonen gewesen. — Statt z. B. S. 89 pᵉsîlôtâ zu transskribieren sollte konsequent entweder pᵉsîlôtô oder pᵉsîlâtâ geschrieben werden. — Die Ableitung des Wortes סֶמֶל vom Stamme śml ‚bekleiden' wird sich wohl kaum halten lassen. — Desgleichen dürfte sich die ältere, ungebräuchliche Form ‚caudex' für die mehr klassische ‚codex' schwerlich empfehlen.

Das reichhaltige Werk ist somit nicht nur Exegeten und Dogmatikern, sondern auch allen, welche sich für Religionsgeschichte oder vergleichende Mythologie interessieren, wärmstens zu empfehlen.

Innsbruck. Urban Holzmeister S. J.

Die Mariologie des hl. Augustin. Von Dr. theol. Phil. Friedrich. Mit kirchlicher Druckerlaubnis. Köln 1907. Verlag und Druck von J. P. Bachem. 8. (279 S.).

‚Ohne den Wert des tüchtigen Buches von Lehner, Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten, zu schmälern, darf man dennoch sagen, daß es an erschöpfenden monographischen Bearbeitungen der Mariologie einzelner Väter zur Zeit noch gebricht', so bemerkt Friedrich mit Recht in der Vorrede zu seinem Buche. Und um dem Mangel, soweit es an ihm liegt, abzuhelfen, hat er sich die Aufgabe gestellt, die Anschauungen, die der hl. Augustin in diesem Lehrstück der katholischen Theologie vertreten hat, aus dessen

zahlreichen Schriften zusammenzutragen und in ein System zu bringen. So hören wir in einzelnen Kapiteln der Reihe nach, was der große Lehrer gehalten und gelehrt hat über Mariä Abstammung, ihre Jungfräulichkeit, ihre Gottesmutterschaft, ihre Gnaden und Tugenden, ihre Sündelosigkeit; schließlich vernehmen wir noch, welche Stellung der Heilige der Jungfrau im göttlichen Heilsplan angewiesen und welches die Würde und Verehrung gewesen, die ihr von den Christen jener Zeit zuerkannt wurde. Dem Ganzen wird eine ‚Skizze der voraugustinischen Mariologie' vorausgeschickt, die aber wohl allzu dürftig wäre, fände sich nicht in den einzelnen Kapiteln das Einschlägige auch aus voraugustinischer Zeit nachgetragen.

Man wird dem Verfasser die Anerkennung nicht versagen dürfen, daß er sich mit großem Ernst und Fleiß, ebenso wie mit tüchtigen Vorkenntnissen an seine Arbeit gemacht, und daß es ihm gelungen ist, das gegebene Material erschöpfend darzulegen und uns im ganzen zuverlässig einzuführen in all das, was der große Bischof von Hippo über Maria gedacht und gelehrt hat. Ob die systematische Anordnung gerade die beste ist, ob der wissenschaftliche Charakter der Schrift nicht vielleicht doch die Arbeit einem weiteren Leserkreis etwas verleiden wird, das sind Fragen von mehr untergeordneter Bedeutung, die wir hier nicht beantworten wollen.

Am meisten interessierte mich im Vorhinein, welche Stellung Augustin nach der Meinung des Autors zur unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter einnehme. Kurz resumierend spricht sich Fr. hierüber aus S. 217: ‚Die beiden augustinischen Sentenzen de natura et gratia 36 .. und opus imperf. contra Julianum IV, 122 dürfen in keiner Weise als klare, unzweideutige Bezeugungen der unbefleckten Empfängnis Marias ausgegeben oder verwandt werden; dieselben sind weit davon entfernt, die Immaculata Conceptio Mariae so klar und deutlich zu bezeugen, wie dies oft in Abhandlungen zu der vorliegenden Frage zu lesen ist'. Wahr ist es nun freilich: die Meinungen der Theologen gingen bislang in der Beurteilung der Tragweite dieser Stellen auseinander; meiner Überzeugung nach mit Unrecht. Und diese Überzeugung, daß in jenen Stellen das Privileg der Jungfrau klar zum Ausdruck gebracht ist, haben auch die Ausführungen Fr.s nicht wankend gemacht, ja wenigstens mittelbar bestärkt.

Es ist unmöglich, hier meine Stellungnahme erschöpfend zu begründen; soweit es in aller Kürze möglich ist, will ich mich erklären.

Betreffs der erſten Stelle, wo es heißt: ‚Excepta itaque sancta Virgine Maria, de qua propter honorem Domini nullam prorsus, cum de peccatis agitur, haberi volo quaestionem‘, ſtützt ſich das ablehnende Verhalten Fr.s zunächſt auf den unmittelbaren Kontext: unmittelbar vorher iſt nur von perſönlichen Sünden die Rede; alſo — ſo lautet der Schluß — kann die Stelle auch nur von ſolchen Sünden verſtanden werden. Dabei läßt man aber völlig außer acht, daß dieſe Stelle, die aus ſich ganz klar iſt, als Prinzip angewendet und ſo über den Kontext erhoben wird, denſelben beherrſcht und in ſich ſelbſt verſtanden ſein will.

Die engere Interpretation, die die Erbſünde ausgeſchloſſen haben will, ſetzt ferner beim hl. Auguſtin eine ſcharfe, begriffliche Unterſcheidung zwiſchen perſönlicher und ererbter Sünde voraus; davon findet ſich aber bei ihm keine Spur, weder ſonſt, noch auch in der Schrift, aus der jene Worte genommen ſind; nicht einmal da, wo nach Fr. ‚jene genaue Scheidung zwiſchen Erbſünde und Tatſünde am deutlichſten erhellt‘, im Schlußkapitel der Schrift De perfectione justitiae hominis (vgl. S. 208). Wohl redet der Heilige dort in getrennten Sätzen erſt von ſolchen ‚quibus necessaria non fuerit remissio peccatorum‘; und von ſolchen ‚qui post acceptam remissionem peccatorum nullum habeant omnino peccatum‘; aber von einer begrifflichen Unterſcheidung, die die Sünde als ſolche anginge, iſt hier keine Rede[1]).

Beſondere Aufmerkſamkeit aber müſſen wir dem c. 41 (n. 48) zuwenden; wir ſind dort noch in demſelben Zuſammenhang, in dem ſich c. 36 mit der kontroverſen Stelle befindet; noch immer handelt es ſich um jene Heiligen des alten Teſtamentes, denen Pelagius

[1]) Für die Schrift, die uns zunächſt hier intereſſiert, vgl. im allgemeinen ſchon die Analyſe, die uns Fr. S. 195 ff., wenn auch mit einigen Ungenauigkeiten gibt; ein ſo häufiges und unvermitteltes Überſpringen der Betrachtung von der einen Sünde auf die andere, wie es ſich hier findet, iſt undenkbar wenn der hl. Lehrer jene reinliche Scheidung der beiden Begriffe vor Augen gehabt, die die Vorausſetzung bildet für die Textinterpretation unſeres Verf.; im einzelnen kann man vergleichen z. B. c. 4: „... sine peccato non sunt *vel* quod originaliter traxerunt, *vel* quod malis moribus addiderunt: omnes enim peccaverunt, *sive* in Adam, *sive* in se ipsis, et egent gloria Dei‘; cc. 19 f. (nn. 21 ff.); aus anderen Schriften beiſpielshalber den Text, den Fr. ſelber S. 193 der Schrift De pecc. mer. et rem. II c. 20 entnimmt, oder De civ. Dei XX c. 26.

Sündelosigkeit zuerkennen will, denen Augustin dieselbe bestreitet. Pelagius hatte die Schwierigkeit vorweggenommen, die man ihm gegen seine Behauptung aus Rom. 3, 23: ‚Omnes peccaverunt' machen könnte; er löst sie mit der Bemerkung: ‚Manifestum est, quod de his dicebat apostolus, qui tunc erant, hoc est de Judaeis et gentibus'. Wie aber weist ihn nun Augustin zurück? Mit einem Texte, der die Erbsünde mit einschließt: .Plane illud — sagt er — quod commemoravi (c. 39 n. 46) „per unum hominem peccatum intravit in mundum et per peccatum mors et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt" — et antiquos et recentiores. et nos et posteros nostros sententia ista complectitur'. Man beachte wohl, noch immer ist von denselben Sündern wie im Kapitel 36 die Rede, noch immer dieselbe ‚quaestio' in der Besprechung, von welcher der hl. Lehrer oben erklärte: ‚De Maria .. nullam prorsus, cum de peccatis agitur, haberi volo quaestionem'.

Noch viel deutlicher aber scheint Augustin an der zweiten Stelle das einzigartige Privileg der hl. Jungfrau auszusprechen, wie wir sie lesen Op. imperf. c. Jul. IV c. 122. Julian hatte dort dem Heiligen vorgeworfen: ‚Jovinianus virginitatem Mariae *partus conditione* [eo quod pepererit] dissolvit; tu *ipsam Mariam* diabolo *nascendi conditione* transscribis'. Daß Julian hier von der Erbsünde rede, liegt auf der Hand und wird von Fr. zugegeben; auch sein Gegner hat ihn so verstanden, wie aus seiner Antwort hervorgeht, wo er sagt: ‚Ea quippe causa me Joviniano dicis esse pejorem, qua me dicis etiam Manichaeum; et quid est hoc? Illud scilicet *originale peccatum*, quod vos negatis cum Pelagio, nos vero cum Ambrosio confitemur'.

Julian redet also von der Erbsünde, wenn er dem Gegner vorwirft, daß er die hl. Jungfrau selbst, ganz und gar dem Teufel verschreibe; und daß dieses ‚Verschriebensein' eine unmittelbare Folge dieser Sünde sei, gibt Augustin selbst zu, ja verteidigt es in demselben Werke, wo er I c. 62 sagt: ‚Rea tenetur propago mortalium: hinc est *qui nascitur* sub principe peccatorum, donec renascatur in Christo, qui nullum habuit omnino peccatum; a quo solo vinculum solvitur mortis, quia solus fuit liber in mortuis'; und an einer andern Stelle III c. 46:

Totus homo, hoc est et anima et corpus, per substantiam suam ad jus pertinet creatoris; per vitium vero, quod nulla substantia est, diabolo est mancipatus. Da das vitium der Erbsünde so dem Menschen ‚qui nascitur' anhaftet, hätte der hl. Augustin seinem Gegner einfachhin Recht geben müssen, der ihm ganz in Übereinstimmung mit seiner Lehre über die Erbsünde und mit vollem Rechte vorgehalten, daß er *ipsam* Mariam (‚totum hominem hoc est et animam et corpus') dem Teufel verschrieben, wenigstens, wie er ja ausdrücklich beifügt, *conditione nascendi*.

Was antwortet aber der Verteidiger der Erbsünde auf den ihm gemachten Vorwurf? Die Antwort ist sehr einfach; sie stellt kontradiktorisch in Abrede, was man ihm vorgeworfen hatte: ‚Non transscribimus diabolo Mariam — auch nicht *conditione nascendi*'; und er fügt ebenso einfach den Grund hinzu: ‚Sed ideo, quia *ipsa conditio* solvitur gratia renascendi'. So hätte der Heilige von anderen Menschen nicht sprechen können, von welchen er doch kurz vorher erklärt hatte: ‚Rea tenetur propago mortalium; hinc est qui nascitur sub principe peccatorum'; Maria hat hier also etwas voraus vor den übrigen Menschen; was wäre aber das, wenn sie auch wie die übrigen Menschen mit der Sünde zur Welt gekommen? Denn wenn in diesen auch nicht *ipsa conditio nascendi* gelöst wird, die *gratia renascendi* stünde ihnen ebenso offen wie Maria.

Wenn dann Fr. bemerkt, ‚in der Stelle selber fehle jede Angabe über den Zeitpunkt, in den Augustinus die Gnade der Wiedergeburt der Jungfrau verlegt', so ist dies, glaube ich, nicht richtig; wir brauchen nur den Ausdruck *ipsa conditio* nascendi im Auge zu behalten und dazu vielleicht noch die Gegenüberstellung zu berücksichtigen, in der diese in den Worten Julians erscheint zur *conditio partus*, und wir haben hierüber völlige Klarheit.

Bei einer solchen Klarheit des Textes ist aber in der Tat dem, was der Autor aus den anderweitigen Lehranschauungen Augustins zur Bekräftigung seiner Interpretation anführt, keinerlei Bedeutung beizumessen. Sicher hat es keine Bedeutung, wenn Augustin sonst so nachdrücklich betont, ‚daß einzig Christus, der Gottmensch, der Mittler zwischen Gott und den Menschen, ausgenommen sei von dem allgemeinen Gesetz der Erbschuld'; denn abgesehen davon, das er inbezug auf die persönliche Sünde ganz ähnlich redet, ist auch trotz der Bewahrung Mariä vor der Erbsünde noch ein gewaltiger Unter-

ſchied zwiſchen ihr und ihrem göttlichen Sohne; ſie iſt ja frei geblieben durch die Gnade, die *gratia* renascendi, ohne welche ſie verſchuldet und der Sünde verfallen geweſen, wie die anderen Menſchen; ganz anders Chriſtus, der durch ſeine Natur ſelbſt und mit metaphyſiſcher Notwendigkeit davon frei war. Maria war alſo durch dasſelbe Mittel von der Erbſünde frei bewahrt, durch welches die übrigen Menſchen frei gemacht werden; der Unterſchied iſt nur in dem Zeitpunkt, in dem dies geſchieht: die übrigen Menſchen waren vor ihrer Befreiung bereits der Knechtſchaft des böſen Feindes verfallen, in Maria wird die Geburt, *ipsa conditio* nascendi, vom Fluche gelöſt. Maria würde ſo, mit ihrem göttlichen Sohne verglichen, immerhin noch auf Seite der Menſchen zu ſuchen ſein, und es bleibt beſtehen, daß Chriſtus allein gar nichts mit der Sünde zu tun gehabt.

Ganz aus demſelben Grunde konnte auch Maria trotz ihrer unbefleckten Empfängnis noch immer als ‚caro peccati' in Gegenſatz zu Chriſtus als ‚similitudo carnis peccati' gebracht werden; denn eben deshalb, weil Maria von der Sünde durch Gnade frei zu machen war, wäre ſie eben aus ſich allein als zur ‚caro peccati' gehörig zu betrachten geweſen.

Wenn Fr. ſich ferner auf den Ausdruck ‚gratia *renascendi*' ſtützt und dazu meint S. 231: daß Auguſtin ‚ſtets betonte, daß die Wiedergeburt in allen Fällen die leibliche Geburt zur Vbrausſetzung habe', ſo mag dies eben von jenen gelten, die bereits geboren zur Rechtfertigung zu führen ſind, nicht ſo notwendig aber von jener, in welcher durch die Gnade *ipsa conditio* nascendi zu löſen war; vgl. im übrigen hiezu, was der Verfaſſer, Auguſtins Lehre interpretierend, von der Seele Chriſti ſagt: ‚Chriſti Seele ſtammt . . wahrſcheinlich direkt von Gott. Wenn aber Chriſti Seele auch von Adam herzuleiten wäre, dann hat der Logos dieſelbe ſicher bei der Annahme von Sünde gereinigt' (S. 228).

Soviel in aller Kürze über dieſen Punkt der Lehre Auguſtins. Man mag ſo in der Auslegung einzelner Stellen des großen Lehrers mit dem Verf. rechten; ihm bleibt das Verdienſt unverkürzt, uns in der Darlegung von Auguſtins Mariologie gezeigt zu haben, wie viel auch auf dieſem Gebiete die Dogmatik jenem großen Manne verdanke; daß indeſſen die Lehre von der Virginitas Mariae in partu, der geiſtigen Mutterſchaft Mariä und ihrer Freiheit von jeder perſönlichen Sünde ‚charakteriſtiſche Eigenheiten der auguſtiniſchen Mariologie' geweſen, kann ich freilich nicht glauben. ‚*Mariam sine*

peccato confiteri necesse est pietati', sagt ja auch Augustins Gegner Pelagius.

Innsbruck. E. Dorsch S. J.

Die Psalmen der Vulgata übersetzt und nach dem Literalsinn erklärt. Von Gottfried Hoberg. 2. Aufl. Freiburg 1906, Herder. (XXXV + 484).

Schon seit 1906 liegt Hobergs Psalmen-Übersetzung und Erklärung in zweiter, vermehrter und verbesserter Auflage vor. Der Verfasser hat sich das Wort des alten vortrefflichen Psalmenerklärers Agellius ‚nostram editionem exponendam suscepimus, non Hebraeorum traditionibus affixi sumus' als Leitmotiv erwählt. Er hebt daher im Vorworte der zweiten Auflage wiederum ausdrücklich hervor, daß der Kommentar nur den Wortlaut des lateinischen Vulgatatextes erklären soll.

Die Einleitung (X—XXXV) verbreitet sich mit musterhafter Kürze und Klarheit über folgende Themata: 1) Erklärung des Wortes Psalm; 2) Inhalt und Form der Psalmen; 3) Einteilung der Psalmen; 4) Die Verfasser der Psalmen; 5) Entstehung der Psalmensammlung; 6) Der Text der Psalmen bis zum Abschluß der Psalmensammlung; 7) Psalmenübersetzung und Urtext; 8) Grundsätze für die Erklärung der Psalmen der Vulgata; 9) Exegetische Literatur; 10) Hilfsmittel; 11) Texte. Wir sehen, ein reicher Stoff ist in der Einleitung verarbeitet. Ob es sich nicht empfehlen würde, in Paragraphen von der Einteilung der Psalmen als Unterabteilung der Klagelieder auch die kirchlich rezipierten Bußpsalmen zu erwähnen und noch mehr die ‚Fluch- und Rachepsalmen' und namentlich die letzteren näher zu charakterisieren? Nicht klar dürfte dem Leser sein, warum S. XXII bei der Verweisung auf die zahlreichen Emendationen einzelner Psalmenstellen in der (Innsbrucker) Zeitschrift für kath. Theol. auf das Jahr 1905 verwiesen wird, warum nicht lieber 1895 ff.?

Die Erklärung (1—484) bietet bei jedem Psalm zuerst einen Titel, der knapp und bündig den Inhalt angibt; dann den Vulgatatext und ihm zur Seite eine sinngetreue Übersetzung; drittens eine Charakterisierung des Psalmes nach Inhalt und Form samt verschiedenen Notizen über Verfasser und Abfassungszeit; endlich einen Kommentar, in welchem absichtlich die grammatischen und lexikalischen Bemerkungen einen ungewöhnlich weiten Raum einnehmen. Alle, die

aus Pflicht oder aus Interesse, das Verständnis des Literalsinnes der Vulgatapsalmen anstreben, werden dem Verfasser äußerst dankbar sein für die kurzen, treffenden exegetischen Erläuterungen und noch mehr für die philologischen Belehrungen bezüglich des eigentümlichen Sprachcharakters der Vulgata.

Alle Ehre der Gründlichkeit und Wissenschaftlichkeit, die hier im Dienste der Vulgata entfaltet wird. Doch in einem Punkte möchte ich mit dem hochw. Herrn Verfasser beinahe rechten, daß er nämlich prinzipiell die vergleichende Textkritik ‚nur an ganz wenigen Stellen' (vgl. das Vorwort der 2. Aufl.) geübt hat. Es ist denn doch nicht immer der Vulgatatext (bezw. Septuagintatext) besser als der masoretische Text. Also mindestens bei Stellen von bedeutungsvollem Inhalte hat der Leser eines Vulgatakommentars das Recht zu verlangen, daß ihm das Verhältnis der Vulgata zum Urtext vorgelegt werde und er erkenne, wie der ursprüngliche heilige Text laute.

Ich hebe als solches bedeutungsvolles Beispiel heraus Ps. 72, 23b–24. Die Stelle ist nicht bloß als Glaubensbekenntnis, sondern auch eschatologisch schön und wichtig. Der Urtext wurde einst gegen die kritische Willkür Wellhausens in dieser Zeitschrift verteidigt (unter dem Titel ‚Ein Beispiel moderner Bibelkritik' IX (1885) 554 ff. Der hebräische Text kann unmöglich anders übersetzt werden als: ‚Ich aber bin stets bei Dir; Du hast meine Rechte ergriffen; nach Deinem Ratschlusse wirst Du mich leiten und hernach (v^{e}achar) in Herrlichkeit aufnehmen'. Getraut man sich nicht die Perfekta der Vulgata (deduxisti, suscepisti, LXX ὡδήγησάς με, προσελάβου με nach dem hebräischen Text (tancheni, tiqqacheni) futurisch zu fassen, gut, so muß eben bemerkt werden, daß die beiden alten Übersetzungen den Urtext nicht genau widergeben, daß sie um einen tiefen eschatologischen Gedanken ärmer sind, und daß der Urtext vom Eingehen zu der göttlichen Herrlichkeit im Jenseits verstanden werden muß (vgl. Bäthgen, Die Psalmen^{2} S. 226 f.). In der bis in die breiten Schichten der gebildeten Welt dringenden Kontroverse über den Unsterblichkeitsglauben und die Jenseitshoffnung Altisraels ist eine solche Stelle zu wertvoll, als daß sie mit Stillschweigen übergangen werden dürfte. Freilich noch viel weniger lassen wir uns den Urtext abschwächen und malträtieren durch eine Übersetzung, wie Zenner-Wiesmann S. J. sie geleistet (Die Psalmen nach dem Urtext S. 235): ‚Hingegen ich bin stets bei dir, fest hältst du meine Rechte. Nach deinem Ratschluß führst du mich dir nach, mit deiner Hand mich stützend', eine Übersetzung, die nicht einmal den Reiz der Originalität hat, sondern Wellhausens unmotivierte Textveränderung in den Psalm 72 (Hebr. 73) einschaltet und dafür die Aufnahme nach der Führung des irdischen Lebens zu Gottes Herrlichkeit ausschaltet.

Möge diese Art der Beanstandung nicht mißverstanden werden. Sie ist nur niedergeschrieben worden, um dem Kommentar zu nützen. Ob seiner Vortrefflichkeit wird er bald wieder eine neue Auflage erfahren, möge dann durch eine kleine Erweiterung der bisherigen Grenzen des prinzipiellen Standpunktes der schöne Kommentar noch brauchbarer werden allen, deren Beruf es mit sich bringt, Deum laudare in Psalmis.

Innsbruck. Matthias Flunk S. J.

P. Antonio de Escobar y Mendoza als Moraltheologe in Pascals Beleuchtung und im Lichte der Wahrheit. Auf Grund der Quellen von Dr. Karl Weiß, k. k. o. ö. Universitäts-Professor in Graz. Klagenfurt, St. Josef-Vereins-Buchdruckerei, 1908. 336 S.

Dieses Buch — die Festschrift der k. k. Karl-Franzens-Universität in Graz für 1907/8 — wird man mit Freude lesen und mit Dank gegen den Verfasser aus der Hand legen. Es enthält eine glänzende Ehrenrettung des von den Jansenisten maßlos verleumdeten und verhöhnten und seitdem vielfach verkannten Moralisten Antonio de Escobar. Als Pascal den ruchlosen Plan faßte, die Jesuiten durch Entstellung ihrer moraltheologischen Doktrin vor der großen Menge um ihr Ansehen zu bringen und als leichtfertige und heuchlerische Seelsorger zu brandmarken, hatte Escobar mit seiner Moraltheologie das Unglück, demselben als Typus eines gewissenlosen und politischen Beichtvaters dienen zu müssen. Durch das vorliegende Buch ist es aus den beiderseitigen Schriften für jeden sonnenklar, wo Wahrheit und Recht und wo Unglimpf und Verleumdung sich finden. Der Leser wird den Worten des Verf.s in der Vorrede vollauf zustimmen: ‚Wenn sich dem Leser im Verfolg der Darstellung ein von der bisher üblichen Auffassung abweichendes Bild enthüllt . . so wird es den Freunden der Wahrheit eine innige Befriedigung gewähren, daß einem verkannten Gelehrten nunmehr eine gerechte Beurteilung gesichert ist'.

Pascal ist aus der Art des Kampfes, die er in seinen Provinzialbriefen eingeschlagen, in seinen Licht- und Schattenseiten gekennzeichnet. So phantasievoll, geistreich und sprachgewandt er gewesen sein mag, zu einer strengen Denkarbeit fehlte ihm die Begabung; auch hat er in unglaublicher Leichtfertigkeit die Fragen, die er be-

handelt, gar nicht studiert. Er schreibt über Dinge, die er einfach nicht versteht. In den wenigen irrtümlichen Resolutionen, die er bei Escobar entdeckt, vermag er den Gang der wissenschaftlichen Forschung nicht zu würdigen; er findet darin nur Willkür und Politik. Die Entstellungen, Übertreibungen, Fälschungen, Verleumdungen, die Pascal sich zuschulden kommen läßt, sind Legion; frivolen Anklagen und ungenügender Sachkenntnis begegnet man auf Schritt und Tritt. Dabei erfüllt den heuchlerischen Mann ein glühender Haß gegen Rom und den Orden, den er vernichten will, ein Haß, der sich fortwährend in beißenden Sarkasmen Luft macht.

Dagegen erscheint Escobar aus seinen vielen, besonders den moraltheologischen Schriften als ein Mann von tiefer Gelehrsamkeit und erhabener Tugend. Seine **Theologia moralis universa**, die 7 Bände umfaßt, sichert ihm einen Ehrenplatz unter den Moralisten. Durch wissenschaftlichen Ernst in der Behandlung der Fragen, durch große Vorsicht in den praktischen Folgerungen, durch Besonnenheit in Lösung der Einzelfälle ist er gleich ausgezeichnet. In der Aufstellung von Lehrmeinungen hat er kaum je geirrt, wohl aber hie und da in deren Begründung, die dann zu falschen Konsequenzen geführt; eine Irrung, die bei der damaligen wissenschaftlichen Erkenntnis der behandelten Fragen leicht begreiflich und verzeihlich ist.

Das vorliegende Buch ist auch für den Moralisten in mehrfacher Beziehung lehrreich. Der Verf. pflegt den von Pascal entstellten und angegriffenen Lehrpunkten der Moral eine genau umschriebene Formulierung zu geben und sie mit Angabe der wichtigsten Beweisgründe an der Spitze eines jeden Kapitels klar und übersichtlich darzulegen. Und weil die von Pascal angezogenen moraltheologischen Lehren viele sind, enthält das Buch eine gründliche, logisch gegliederte Darstellung der hauptsächlichsten Prinzipien der allgemeinen und besonderen Moral.

Der Verf. hätte sich ohne Furcht, der Wahrheit irgendwie nahe zu treten, eine entschiedenere Anerkennung des absoluten Probabilismus gestatten dürfen. Es ist ganz undenkbar, daß wir verpflichtet sein sollen, ein Gesetz zu beobachten, einer Verpflichtung nachzukommen, deren Existenz uns nicht bewußt ist. Meinung ist und bleibt Meinung, sie vermag die Erkenntnis des Gesetzes nicht zu vermitteln und läßt die Wahrheit des Gegenteils immer offen. Auf diesen unleugbaren Prinzipien beruht die augenscheinliche Berechtigung des absoluten Probabilismus. — Wurzel des übernatürlichen Verdienstes ist nicht die

aktuelle, sondern die habituelle Liebe, durch welche der Mensch als Kind Gottes der Gottesfamilie eingegliedert und mit seiner Person und seinem ganzen Tun und Lassen auf Gott als sein Endziel hingeordnet ist. Es bedarf zum übernatürlichen Verdienste keiner anderen persönlichen Hinordnung mehr. Der Liebesakt ist nicht notwendig, um die sittlichen Handlungen des Menschen verdienstlich zu machen, sondern um unser Verhältnis zu Gott zum lebendigen Ausdruck zu bringen und um uns in der Freundschaft Gottes zu erhalten. Nach der Belehrung, welche das Konzil von Trient über die zum Verdienste notwendigen Bedingungen mit der wünschenswerten Klarheit und Bestimmtheit gegeben hat, braucht man wohl nicht mehr zu zweifeln. Die Theorie des Verf.s ist ja schön und erhaben; aber man darf das übernatürliche Verdienst ohne hinreichenden Grund nicht so erschweren, daß die gewöhnlichen Gläubigen des Verdienstes für den Himmel zum großen Teil verlustig gehen.

Es verdient besondere Anerkennung, daß der Verf. da, wo er auf Lehrmeinungen zu sprechen kommt, die von der Kirche verurteilt wurden, die Gründe angibt, welche einzelne Theologen zu deren Verteidigung veranlaßt haben. Nicht Willkür noch Leichtsinn, sondern wissenschaftliche Bedenken haben auf sie Einfluß geübt. Ihre Mißgriffe werden begreiflich und verzeihlich, wenn man bedenkt, daß in jenen Zeiten viele Fragen erst in wissenschaftliche Behandlung genommen wurden und darum noch nicht hinlänglich geklärt waren. Eine Beobachtung, die man auf allen Gebieten des menschlichen Wissens zu machen Gelegenheit hat und sonst überall selbstverständlich findet. ‚Wie also kann man, so schließt der Verf., so ungerecht sein, mit der katholischen Moraltheologie allein eine Ausnahme zu machen und ihr einen beständigen Vorwurf daraus zu machen, daß die Forschung auf ihrem weiten und höchst schwierigen Gebiete nicht sofort bei allen Moraltheologen ein volles Ergebnis hatte, sondern durch Kontroversen hindurchgehen mußte, bis sie eine tadellose Formulierung und eine unanfechtbare Begründung ihrer Resolutionen fand‘.

Innsbruck. Hieronymus Noldin S. J.

De frequenti quotidianaque communione ad normam decreti ‚Sacra tridentina synodus'. R. P. D. Petrus Bastien O.S.B. Romae, Desclée, 1907. XIII 240 S.

Der kirchliche Erlaß vom 20. Dezember 1905 über die tägliche Kommunion bedeutet eine Änderung in der bisherigen Theorie und Praxis bezüglich des häufigen Empfanges der hl. Kommunion. Das angezeigte Werk dient in besonderer Weise, die neue Theorie zu erklären und zu rechtfertigen und in die neue Praxis einzuführen. Der erste Teil (1—72) enthält einen kurzen, aber durchsichtigen und zweckentsprechenden Abriß der Geschichte der hl. Kommunion, im besondern der Häufigkeit, beziehungsweise der Seltenheit ihres Empfanges. Läßt sich auch der tägliche Empfang der hl. Kommunion in den ältesten und eifrigsten Zeiten der hl. Kirche nicht durchweg nachweisen, so ist es doch sicher, daß die hl. Väter in den ersten Jahrhunderten zum würdigen Empfang der hl. Kommunion keine andere Vorbereitung verlangen, als Reinheit von der Todsünde. Diese Reinheit vorausgesetzt, gestatten sie den Empfang so oft als möglich, auch täglich, ja sie ermahnen zur häufigen und täglichen Kommunion.

So sehr sie in der Anschauung übereinstimmen, die der hl. Isidor von Sevilla mit diesen Worten ausdrückt: **qui iam peccare quiescit, communicare non desinat**, so scheinen sie, mit Berufung auf das Beispiel Davids 1 Reg. 21 auch darin eines Sinnes zu sein, daß sie Eheleuten den Empfang der hl. Kommunion an dem Tage nicht gestatten, an dem sie von der Ehe Gebrauch gemacht haben. Der genannte hl. Isidor drückt die allgemeine Anschauung aus: **Coniugatis abstinendum est a coitu plurimisque diebus orationi debent vacare et sic deinde ad Christi corpus accedere.**

Auch nach dem 5. Jahrhundert, in einer Zeit, in welcher der Empfang der hl. Kommunion schon selten geworden war, mahnt die hl. Kirche durch ihre Diener immer noch, öfter, ja täglich zum Tische des Herrn hinzutreten, und fordert keine strengeren Bedingungen, als die hl. Väter verlangt hatten, Freisein von der Todsünde.

Um das 10. Jahrhundert zeigen sich die ersten Spuren einer strengeren Richtung. Der bekannte Liturgiker Durandus († 1296 scheint es gewesen zu sein, der als Bedingung zum täglichen und häufigen Empfang der hl. Kommunion Freisein von der läßlichen Sünde verlangte. Diese Forderung wurde aber nicht weiter beachtet:

vielleicht wurde sie auch nicht gerade als notwendige, sondern bloß als wünschenswerte Vorbereitung bezeichnet. Wie dem auch sein mag, bis zum Konzil von Trient erhält sich die alte Theorie. Zeugen sind der Jesuit Salmeron und der Benediktiner Madridius, die beide noch ganz auf dem Boden der Vorzeit stehen.

Erst nach dem Konzil von Trient entstand der Streit über die zum Empfang der hl. Kommunion notwendigen Bedingungen. Die Theologen der Gesellschaft Jesu, welchen sich der hl. Franz von Sales anschloß, vertraten in diesem Punkte die strengere Richtung, der milderen huldigten mit dem hl. Philipp Neri und dem hl. Karl Borromäus der Karthäuser Molina und der Benediktiner Marzilla. Die Frage, welche die Einheit unter den Vertretern der milderen Richtung störte, war die Abhängigkeit des Kommunikanten vom Beichtvater. Die einen behaupteten, die anderen leugneten das Recht des Beichtvaters, dem Pönitenten die öftere Kommunion zu gestatten und zu verbieten. Das bekannte Dekret Innozenz XI. vom 12. Februar 1679 entschied für das Recht des Beichtvaters.

Die strengere Ansicht, welche als notwendige Vorbereitung zum täglichen Empfange der hl. Kommunion Freisein von der läßlichen Sünde verlangte, war in der letzten Zeit, besonders seit dem hl. Alfons, mit ganz wenigen Ausnahmen von den Theologen aller Schulen angenommen und verteidigt. Als gegen Ende des vorigen Jahrhunderts der alte Streit über die zur täglichen Kommunion notwendigen Bedingungen wieder entbrannte und auf beiden Seiten mit scharfen Waffen geführt wurde, war die hl. Kirche veranlaßt, in dieser Frage eine authentische Entscheidung zu geben. Sie tat es in dem Dekrete vom 20. Dezember 1905.

Der zweite Teil (S. 73—133) gibt eine genaue Erklärung der neun Paragraphen dieses Dekretes, welche die zum täglichen Empfang der hl. Kommunion notwendigen Bedingungen feststellen. Es wird dabei überall die bisherige Doktrin berücksichtigt. Zwei Punkte, welche zur Erklärung der kirchlichen Bestimmungen von besonderer Wichtigkeit sind, werden recht gut und eingehend erörtert. Der eine betrifft die Wirkungen der hl. Kommunion in einer Seele, die von läßlichen Sünden und Anhänglichkeiten an die Sünde nicht frei ist. Der andere bezieht sich auf die Abhängigkeit des Kommunikanten vom Beichtvater. Die durch Innozenz XI. verordnete strenge Abhängigkeit wird in diesem Dekrete gemildert: der Kommunikant wird angewiesen, den Rat des Beichtvaters in Bezug auf die öftere Kom-

munion einzuholen. Der Priester würde demnach seine Rechtsbefugnisse überschreiten, wenn er einem Pönitenten, der die im Dekrete verlangten Vorbedingungen erfüllt, die tägliche Kommunion vorenthalten sollte. In einem Anhange werden die kirchlichen Dekrete, welche die häufige und tägliche Kommunion zum Gegenstande haben, mit ziemlicher Vollständigkeit abgedruckt. Ein Verzeichnis der vom Verf. benützten Literatur, ein Verzeichnis der Schriften, die zur Förderung der täglichen Kommunion von Nutzen sind, endlich ein Namens- und Inhaltsverzeichnis schließt das lehrreiche, von Übertreibungen und Überschwänglichkeiten freie Werk ab.

Innsbruck. Hieron. Noldin S. J.

Lehrbuch der Moraltheologie von Dr. Franz M. Schindler, Professor an der k. k. Universität in Wien. Erster Band. Wien Opitz, 1907. VIII 311 S.

Um Schindlers Werk in der moraltheologischen Literatur den gehörigen Platz anweisen zu können, sei es gestattet, etwas weiter zurückzugreifen. Die rationalistisch angekränkelte Moral wurde in Deutschland in den ersten Dezennien des vorigen Jahrhunderts ganz besonders durch die Moraltheologie des hl. Alfons und die vielen aus derselben geschaffenen Kompendien verdrängt. Bei den wiederholten und großen Lobsprüchen, die kirchlicherseits dem hl. Lehrer und seiner Moral gespendet wurden, verfiel man auf den Gedanken, der hl. Lehrer habe in diesem Zweige der Theologie das Höchste geleistet und glaubte durch Herstellung eines möglichst genauen Kompendiums aus den betreffenden Schriften des hl. Alfons der moraltheologischen Wissenschaft den besten Dienst zu erweisen. Da kam Ballerini und lieferte praktisch in einer Unzahl von Beispielen den Beweis, daß durch genaueres Studium der alten Theologen die Moraltheologie verbessert, erweitert und vertieft werden könne. So sehr Ballerini die Berücksichtigung der Moralprinzipien und ihre richtige Anwendung auf die Lösung von Einzelfällen betonte, war er doch vorzugsweise Kasuist und Kritiker der Kasuistik; an einen Fortschritt der Moral in ihrer wissenschaftlichen Behandlung und in ihrer den Zeitverhältnissen entsprechenden Ausgestaltung hat er weniger gedacht. Da kam Lehmkuhl und hat bei vollständiger Berücksichtigung der Kasuistik einen Fortschritt der Moraltheologie nach drei Seiten hin angebahnt.

Der gewaltige zu behandelnde Stoff wurde systematisch gegliedert und geordnet; die Moralprinzipien, sowohl die allgemeinen als die besonderen, wurden präzis und genau formuliert und sorgfältig bewiesen; die neuen, durch die veränderte Zeitlage notwendig gewordenen Fragen wurden in das entworfene System organisch eingefügt und mit wissenschaftlicher Sicherheit behandelt. Die Moraltheologie befand sich auf fortschrittlichen Bahnen, ihre Adepten waren allenthalben, besonders in Deutschland, jeder in seiner Weise, an der Arbeit, dieselbe auszugestalten und zu vervollkommnen; da kamen, wie ein Blitz aus heiterem Himmel, die sogenannten Moralreformer. Sie haben zwar in richtigem Blicke auf verschiedene Punkte aufmerksam gemacht, die bei der wissenschaftlichen Behandlung der Moraltheologie in der gegenwärtigen Zeit nicht übersehen werden dürfen; haben aber in ihren Ausführungen mehrfache Übertreibungen und Fehler begangen, die zur Folge hatten, daß ihre Klagen und Wünsche fast durchaus abgelehnt werden mußten. Zunächst haben sie gar nicht berücksichtigt, daß sich die Behandlung der Moral vor allem nach dem Zwecke richten muß, für den sie dargestellt wird. Anders wird ein Lehrbuch, anders ein wissenschaftliches Handbuch, anders ein Handbuch für Laien, anders ein Handbuch für Theologen gestaltet werden. So kam es denn, daß sie Lehrbücher, die für Kandidaten der Theologie und für zukünftige Seelsorger verfaßt sind, tadelten, weil sie Kasuistik enthalten und weil Laien aus denselben keine entsprechende Anschauung über die katholische Sittlichkeit gewinnen. Sodann haben sie die bis dahin erzielten Fortschritte ganz außer acht gelassen und zur Begründung ihrer Klagen und Forderungen sich auf teilweise veraltete und überholte Autoren berufen. Endlich haben sie es einerseits getadelt, daß die Moral in ihrer jetzigen Gestalt viel zu viel Material aus fremden theologischen Disziplinen enthält, andererseits verlangten sie aber mit großem Nachdruck, daß eine ganze Reihe neuer Fragen aufgenommen werden, die der Moral fremd sind, und daß Fragen weitläufig und eingehend behandelt werden, die in der Moral Nebensache sind. Es ist tadelnswert, daß die Moral auf fremdem Boden mäht, die Verirrung ist aber um nichts geringer, wenn man ihr zumutet, pastoraltheologische und kirchenrechtliche Fragen auszuscheiden, dafür aber viel weiter abliegende Fragen aus Pädagogik, Ästhetik, Sozialwissenschaft u. dgl. sich einzugliedern. Neue Fragen müssen allerdings behandelt werden, aber nur insoweit sie zur Moral gehören und vom moraltheologischen Standpunkte.

Ohne Zweifel ist es eine der Aufgaben der Moraltheologen, das Fremdartige, das gegenwärtig in der Moral sich findet, auszuscheiden und auf den eigentlichen Gegenstand der Moral sich zu beschränken. Schindler hat diese Aufgabe offenbar im Auge gehabt, und wenn der folgende Band in diesem Punkte dem vorliegenden entspricht, ist ein bedeutender Schritt geschehen. Der bedauerliche Umstand, daß an den jetzigen öffentlichen Bildungsanstalten keine Philosophie gelehrt wird, nötigt leider den Theologen, den Mangel zu ersetzen. Nicht bloß die philosophische Ethik, die von den alten Moralisten bei ihren Lesern als bekannt vorausgesetzt werden konnte, auch die Psychologie muß in jenen Lehrpunkten, die zum vollen Verständnis der Moral notwendig sind, mehr oder weniger eingehend behandelt werden.

Schindler hat sich in übergroßer Selbstverleugnung das Ziel seiner Arbeit zu eng gesteckt. Er wollte nur seinen Schülern ein ‚Gedenkbuch' in die Hand geben; alle wären ihm aber dankbar gewesen, wenn er ein Handbuch der katholischen Sittenlehren für Laien geschrieben hätte. Mehrere Vorzüge, die Sch.s Moral auszeichnen, hätten einem solchen Buche besonderen Wert verliehen. Die Größe, Erhabenheit und Heiligkeit der katholischen Moral in ihrem übernatürlichen Prinzip und in ihren wundervollen Lehren tritt dem Leser klar und anschaulich vor die Seele. Die Auffassung ist, fern von jeglicher Überschwänglichkeit und Übertreibung, durchweg nüchtern und verständig. Das tritt besonders in der Lehre von den zum verdienstlichen Handeln nötigen Bedingungen hervor. Jeder erwachsene Christ soll sein Alltagsleben zu einem übernatürlich guten, verdienstlichen Handeln erheben. Die dazu erforderlichen Bedingungen können unmöglich derart sein, daß das verdienstliche Handeln zum Privileg einiger weniger in beschaulicher Abgeschiedenheit lebender Christen wird. Mit Recht führt deswegen Sch., um übertrieben strenge Theorien abzuweisen, den einen Grund an: ‚man müßte sonst annehmen, daß die Verpflichtung des Christen, sein ganzes Tun zu einem übernatürlich guten zu machen, für viele und sehr viele eben unerfüllbar ist'. Die einzelnen Lehrpunkte werden genau umschrieben und in logisch gegliederter Abfolge dargestellt. Sch. pflegt den einmal aufgenommenen Gedanken nach allen Seiten hin auszudenken und bis zu den letzten Konsequenzen zu verfolgen. Man vergleiche beispielsweise den Abschnitt über das natürliche Endziel des Menschen. Die Wärme, welche besonders in der glänzenden Schilderung des christlichen

Lebens im Schlußabschnitt wohltuend hervortritt, vermag zu heben und zu begeistern und wäre bei einer mehr einfachen und populären Darstellungsweise sicher viel wirkungsvoller.

Anerkennenswert ist des Verf.s entschiedenes Eintreten für die Pönalgesetze in ihrer richtigen Form (die Gegner kämpfen oft gegen Phantome) und für den absoluten Probabilismus. Aus der geradezu klassischen Schlußbemerkung (S. 224 f.) mögen diese Sätze hier Platz finden. ‚Es ist als ein durchaus unberechtigtes Vorurteil zu bezeichnen, wenn der einfache Probabilismus als eine Gefahr für die Sittlichkeit hingestellt wird'. ‚Er verfolgt den ernsten Zweck, in unlösbaren theoretischen Zweifeln über das Gesetz einen Weg des praktisch sichern Handelns zu weisen, welcher die menschliche Freiheit zu ihrem Rechte kommen läßt, ohne das dem Gesetz tatsächlich gebührende Recht zu schmälern'.

Innsbruck. Hieron. Noldin S. J.

Leontius von Byzanz. Studien zu seinen Schriften, Quellen und Anschauungen. Von Oberlehrer Dr. theol. Joh. Pet. Junglas, Religionslehrer am Kaiser Wilhelm-Realgymnasium in Coblenz. Paderborn, Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh. 1908. 8°. (X u. 166 S.) (Forschungen zur Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte VII. B. 3. H.).

Vorliegende Schrift stellt sich die Aufgabe, mit Beiseitelassung des Biographischen die Christologie des Leontius im Lichte ‚der geschichtlichen Ursachen und Voraussetzungen' eingehender zu betrachten. Sie bedeutet Erweiterung, Vertiefung und Modifizierung dessen, was die Arbeiten Loofs', Rügamers und Ermonis in dieser Frage schon ermittelt haben. Nach einem einleitenden Kapitel über des Leontius sicherlich echte Schriften — in die Studie werden als zweifelhaft oder unecht gar nicht einbezogen: Die Scholia Leontii, Advers. fraudes Apollin., Contra Nestor., Leont. et Joann. collect., Sermones — bietet der Verfasser eine sorgfältige Analyse der Quellen des Leontius, die in ausdrücklich genannte und stillschweigend benützte gruppiert sind. Interessant ist bei den letzteren der Nachweis[1]), daß insbesondere der Patriarch Ephräm von Antiochien

[1]) Um diese Absicht zu erreichen, stellt Junglas einen vollständigen Prospekt der drei Florilegien zusammen, welche den drei Büchern adv.

(† 526) und die **Panoplia**, als deren Verfasser Junglas einen gewissen Pamphilus von Jerusalem, Freund des Kosmas Indikopleustes, annehmen möchte, stark beigesteuert haben. Der bisher vertretenen Auffassung, daß sich ‚mit dem Namen des Leontius von Byzanz ein Wendepunkt in der Philosophie der Kirchenväter verknüpfe', tritt das folgende (3.) Kapitel entgegen. Leontius entnimmt der neuplatonischen Philosophie die Leitsätze seiner Psychologie bezw. Anthropologie und zeigt zugleich einen starken Einschlag aristotelischer Logik, eine Erscheinung, die in der damaligen Zeit keine Seltenheit bildete. Im nächsten Kapitel ist Leontius als Polemiker geschildert; seine Stellungnahme zu den Nestorianern, denen er in der Jugend selbst angehört hatte, und zu den Monophysiten, bezw. den Aphthartodoketen findet entsprechende Berücksichtigung. Namentlich ist in dem erstgenannten Abschnitt das Nachwirken der Irrlehre des Theodor von Mopsueste markiert. Gegenüber den Monophysiten bewegt sich Leontius in verschiedenen Kampfesstellungen, je nachdem er es mit der einen oder andern Abart dieser vielköpfigen Häresie (ἀγέλη δεκαχέρατος nennt sie Anastasius Sinaita) zu tun hat. Hier lag ein weitschichtiger Stoff vor, dem der Verfasser vielleicht in einer spätern Bearbeitung bei der nötigen Muße sich noch aufmerksamer zuwenden wird. So z. B. wäre es wünschenswert, nach dem Vorgange Lietzmanns die engen Beziehungen des Apollinarismus zum Monophysitismus, auf welche Leontius mit Recht ein großes Gewicht legt, klarer zu stellen. Mit Vorliebe ist Junglas dem Verhalten des Leontius gegen Severus nachgegangen und darüber bei einem Resultat angelangt, das manchen Leser überraschen wird. ‚Wenn man die christologischen Gedanken des Severus überschaut, dann wird man gestehen müssen, daß er sich ebensowohl fernhält von nestorianischer wie monophysitischer Verirrung; seine Lehre ist im Grunde orthodox, bewegt sich aber in Formeln und Ausdrücken, wie sie das Konzil von Ephesus geprägt hatte. Gegen das Konzil von Chalcedon kämpfte er dagegen mit aller ihm zu Gebote stehenden Leidenschaft . . .' (S. 118). Der ganzen hier gegebenen Charakteristik (vgl. S. VIII), welche ‚psychologischen Momenten die wichtigste Rolle' zuteilt, glauben wir mit einiger Skepsis gegenüber stehen zu müssen und das aus einem doppelten Grunde. Erstens stimmen zu viele und darunter auch maß-

---

Nest. et Eutych. angehängt sind; von Nutzen war für das erste der Berliner Cod. Phill. 1484.

volle orthodoxe Schriftsteller jener Zeit darin überein, daß Severus ein chamäleonartiger Geist gewesen sei, und diese konnten aus größerer Nähe sehen und hören. Zweitens sind uns von den vielen Schriften des Severus einstweilen nur die allerwenigsten zugänglich, auf die ein abschließendes Urteil zu bauen jedenfalls gewagt ist[1]). Mit Befriedigung studierten wir das letzte Kapitel (über die Theologie des Leontius). Junglas beleuchtet hier des nähern das Abhängigkeitsverhältnis zu Cyrill von Alexandrien, das man sich häufig zu einseitig vorstellt, und die ‚hypostatische Vereinigung nach Leontius', womit ein lehrreicher Überblick über das Auftauchen und den Bedeutungswandel des wichtigen Terminus ἐνυπόστατος verbunden wird.

Somit begrüßen wir die besprochene, klar disponierte und stilisierte Arbeit als einen dankenswerten Beitrag zur Patristik.

Einige Bemerkungen mögen noch zur Geltung kommen. S. 119 kann zu den ὑποστάσεις ἡμίτομοι bei Anastasius Sinaita ergänzt werden der ἡμίθεος und ἡμιάνθρωπος bei Ephräm v. Ant. (Diekamp, Doctrina Patrum S. 32 mit dem weitern Verweise auf Leontius, contra Nestor. et Eutych. M. 86a, 1313C). — Was die Frage nach dem Verfasser der Schrift de sectis (‚Scholia Leontii') betrifft, so können wir dem Ergebnis, zu dem Junglas gelangte, nicht zustimmen. Der vollständige handschriftlich gut bezeugte Titel des Werkes lautet: Λεοντίου σχολαστικοῦ Βυζαντίου σχόλια ἀπὸ φωνῆς Θεοδώρου, τοῦ θεοφιλεστάτου ἀββᾶ καὶ σοφωτάτου φιλοσόφου τήν τε θείαν καὶ ἐξωτικὴν φιλοσοφήσαντος γραφήν. Junglas will den Sinn dieser Worte dahin verstehen, daß der Abt Theodor von Raithu (am Sinai) das Werk verfaßte und seinen Schülern vortrug. Einer derselben, mit Namen Leontius, aus Byzanz stammend, habe es in den theologischen Vorlesungen nachgeschrieben (ἀπὸ φωνῆς) und so sei es σχόλια Λεοντίου σχολαστικοῦ Βυζαντίου κτλ. betitelt worden (S. 19). Die drei Argumente, mit welchen Junglas zunächst die Autorschaft des Theodor v. Raithu zu beweisen sucht (S. 17 f.), verdienen immerhin einige Beachtung, wenn ihnen auch bei ihrem wenig individuellen Charakter keine zwingende Kraft innewohnt. Nur möchten wir bei dem überaus innigen Verwandtschaftsverhältnis dieser Schrift zu den anerkannt echten Werken des Leontius (vgl. Loofs, Leontius von Byzanz S. 138 ff.) lieber bei der Annahme bleiben, daß Theodor nicht so fast ein eigenes Werk mit Benützung des Leontius als vielmehr eine Überarbeitung von dessen Schrift de sectis geliefert habe. In diesem Sinne scheint uns die Überschrift Λεοντίου . . . σχόλια verstanden werden zu müssen. So wie die σχόλια jetzt vorliegen, tragen sie nicht mehr das ursprüngliche Gepräge, sondern das neue, welches ihnen Theodor (ἀπὸ φωνῆς)

[1]) Dazu siehe ferner die Konzilsakten vom Jahre 536!

gegeben hat. Demnach scheint uns der zweite Teil der Behauptung von Junglas, mit ‚Leontius' sei ein Schüler des Abtes gemeint, unzulässig. Es wäre ganz und gar unbegreiflich und der literarischen Gepflogenheit zuwider, daß ein sonst völlig unbekannter, nur nachschreibender Schüler seinen Namen vor das Werk setzen sollte und daß er nicht bloß im Personennamen Λεόντιος, sondern auch in der Bezeichnung der Herkunft Βυζάντιος und in dem ehrenden Titel σχολαστικός[1]) mit dem einen durch diese Prädikate distinguierten Leontius zusammentreffen sollte. — Eine Bemerkung S. 44 über die Herkunft einer bedeutsameren Stelle bei Leontius adv. Nestor. et Eutych. l. I (M. 86a, 1285 A—B) scheint einer Richtigstellung zu bedürfen. Junglas vermutet, geleitet von dem Wink des Scholion (περὶ Εὐαγρίου), es liege ein Zitat aus Evagrius (dem Asceten) vor. Aber sowohl die Art, wie die Stelle eingeführt wird, wie auch die eigentümlichen Ausdrücke des Kontextes weisen auf einen ganz andern Schriftsteller, den Leontius kennt und dreimal mit ehrender Bezeichnung nennt, auf den Areopagiten. Die Einführungsformel Καλῶς εἴρηταί τινι τῶν πρὸ ἡμῶν ἀνδρὶ θεοσόφῳ kann sich nicht auf einen gewöhnlichen Schriftsteller beziehen, sondern ist ein für die eminenten Mystiker reservierter Ausdruck. Die Worte des Kontextes schillern ganz und gar in dem eigentümlichen Glanze der Areopagitischen Diktion: Πάσχει κατὰ θεὸν τὰ θεῖα = de div. nom. II, 9 οὐ μόνον μαθὼν ἀλλὰ καὶ παθὼν τὰ θεῖα und ähnlich III, 2; ferner τοῦ δὲ λογιστικοῦ τὰς ἀΰλους ἐμφάσεις ἀσκίως δεχομένου καὶ ἑνοειδῶς ἑλλαμπομένου = cael. hier. I, 2 ἐπὶ τὰς . . . ἐλλάμψεις . . . ἀνανεύσωμεν καὶ . . . ἀΰλοις καὶ ἀτρεμέσι νοὸς ὀφθαλμοῖς εἰσδεξάμενοι . . . ἐπὶ τὴν ἁπλῆν . . . ἀναταθῶμεν ἀκτῖνα . . . ἑνοποιὸν σύγκρασιν . . . ἑνοποιεῖ κτλ. Der zitierte Satz selbst lautet bei Leontius: εἰς πόθος ἀγαθὸς καὶ αἰώνιος; er ist aber in dieser Form ebensowenig im Dionysius wie im Evagrius zu finden. Vermutlich stellt er nur eine Reminiszenz aus de div. nom. XIII, 3 (πόθῳ τοῦ ἐννοεῖν κτλ.) und vielen verwandten Stellen des Areopagiten dar. — Der Druckfehlerkobold hat S. 120 einen neckischen Streich verübt und statt der Hypostase eine Hypothese eingeschwärzt.

Feldkirch. Jos. Stiglmayr S. J.

---

[1]) Der σχολαστικός dieses Zeitalters ist, um modern zu sprechen, ein ‚Mann der Wissenschaft', ein ‚Gelehrter', zumeist im engern Sinn ein ‚Rechtsgelehrter'. Daß unser Leontius, von dem die echten Schriften Contra Nest. et Eutych., epilysis, triginta capita stammen, mit Recht ein σχολαστικός genannt wird, geht aus dem Charakter seiner Schriften und seiner Stellung hervor. Er heißt nicht bloß μοναχός, sondern auch vir venerabilis, apocrisiarius, τοποτηρητὴς πάσης τῆς ἐρήμου (s. Loofs in d. R.-E. von Hauck XI, 397; vgl. ebenda über ‚ἀπὸ φωνῆς κτλ.' S. 395).

H. Grisar S. J., **Il Sancta Sanctorum ed il suo tesoro sacro.** Scoperte e Studii dell' autore nella Cappella Palatina Lateranense del medio evo, con 62 illustrazioni. Roma 1907, Civiltà Cattolica. gr. 8°, VIII und 199 SS.

Die römische Kapelle Sancta Sanctorum und ihr Schatz. Meine Entdeckungen und Studien in der Palastkapelle der mittelalterlichen Päpste von Hartmann Grisar S. J., Professor an der Universität Innsbruck. Mit einer Abhandlung von M. Dreger über die figurierten Seidenstoffe des Schatzes. Mit 77 Textabbildungen und 7 zum Teil farbigen Tafeln. Freiburg i. B. 1908, Herder. gr. 8°, VIII und 156 SS.

Jedem Rompilger, der die ‚Scala Santa' nordöstlich in geringer Entfernung vom heutigen Lateranpalast besucht, wird die altehrwürdige Kapelle in Erinnerung bleiben, in die er am oberen Ende der heiligen Stiege für gewöhnlich nur durch das schwere Eisengitter eines Fensters hineinblicken durfte. Bis zum vorigen Jahre wird ihm sein Baedeker oder Gsell-Fels oder Msgr. De Waals Pilgerführer nur recht dürftigen Aufschluß über die geheimnisvollen Schätze dieser heiligen Stätte gegeben haben. Auch sein römischer Cicerone, selbst wenn es ein recht gelehrter gewesen, hätte seine wißbegierigen Fragen nur sehr lückenhaft und unzureichend beantworten können. Man wußte, daß diese Kapelle, die seit dem dreizehnten Jahrhundert den Namen ‚basilica ad Sancta Sanctorum' oder kürzer ‚Sancta Sanctorum' führt, ein letzter Überrest des alten Lateranpalastes ist und den Päpsten während ihrer fast tausendjährigen Residenz in diesem ‚Patriarchium Lateranense' als Palastkapelle diente. Man wußte auch, daß sie ihren Namen dem überaus reichen Reliquienschatze verdanke, der seit alter Zeit in ihr aufbewahrt wurde, und daß das alte Bild des Erlösers in dieser Kapelle schon seit den frühesten Zeiten des Mittelalters eine überaus hohe Verehrung in der heiligen Stadt genossen hatte.

Genauere Auskunft über das Bild und den Schatz und die Kapelle wußte niemand zu geben. Denn seit den Tagen Leo X. (1513—1521) war der doppelte und dreifache schwere Eisenverschluß von dem Schatzbehälter nicht mehr entfernt worden und ebensowenig hatte man je das geheimnisvolle Dunkel zu lichten gewagt, mit dem das ‚nicht von Menschenhand gemalte' Bild des Erlösers umhüllt war. Auch über die ganze Kapelle harrte noch mancher Punkt einer gründlichen Beleuchtung und Aufklärung.

Es war einem Innsbrucker Professor und einem Schüler und Ehrendoktor der Innsbrucker theologischen Fakultät vorbehalten, diese genauere Auskunft über die Kapelle, den Schatz und das Bild der Welt zu bieten. Hartmann Grisar S. J. durfte mit besonderer Erlaubnis des Heiligen Vaters Pius X. in den ersten Tagen des Monats Juni 1905 den kostbaren Reliquienschatz der Kapelle eingehend untersuchen und studieren und bei der Veröffentlichung der Ergebnisse seiner Studien konnte er die Resultate der sorgfältigen Prüfung des Salvatorbildes durch Monsignor Josef Wilpert noch benützen.

Den Weg zu Grisars Entdeckungen hatte die vorübergehende Eröffnung des Reliquienschreines durch Florian Jubaru S. J., Professor am Leoninischen Kolleg zu Anagni bei Rom, gebahnt, der für eine Geschichte der heiligen Agnes durch Vermittlung des Kardinals Rampolla von Leo XIII. im Jahre 1902 die Erlaubnis erhielt, eine Untersuchung über das Haupt der hl. Agnes anzustellen, das nach alten Verzeichnissen im Schatz der Kapelle sich befinden sollte. Er machte von dieser Erlaubnis im April 1903 Gebrauch und konstatierte das Vorhandensein des heiligen Hauptes nebst vielen anderen kostbaren Reliquien, ohne jedoch eine nähere Prüfung der zahlreichen Reliquiare vornehmen zu können. Zwei Jahre später war es P. Grisar vergönnt, diese Untersuchung aufs genaueste anzustellen, für die der Geschichtschreiber des mittelalterlichen Rom ebensosehr befähigt wie berufen war.

Die Ergebnisse seiner Forschungen durfte Grisar auf höheren Wunsch erst im folgenden Jahre 1906 einer weiteren Öffentlichkeit zugänglich machen. Er tat es zunächst in einer Reihe von Artikeln in der römischen ‚Civiltà Cattolica' (von Anfang Juni 1906 an), die er darauf in der italienischen Schrift ‚Il Sancta Sanctorum ed il suo tesoro sacro' zusammenfaßte. Die deutsche Bearbeitung dieser Publikation ist keineswegs eine bloße Übersetzung der italienischen Vorlage. Sie bietet vielmehr die Früchte der fortgesetzten Studien über den anziehenden Gegenstand und erhielt durch die Abhandlung des Herrn Dr. M. Dreger, Kustos am österreichischen Museum für Kunst und Industrie zu Wien, über die figurierten Seidenstoffe des Schatzes eine sehr wertvolle Bereicherung.

Außerdem bilden die 77 Textabbildungen und die 7 zum Teil farbigen Tafeln eine kostbare und höchst willkommene Ergänzung und Erläuterung des beschreibenden Textes. Ein Teil der Abbildungen

war zwar auch schon der italienischen Veröffentlichung beigegeben worden. Man wird aber den Herderschen Reproduktionen fast ausnahmslos den Vorzug vor den römischen unbedenklich zuerkennen müssen. Zudem lassen erst die musterhaften farbigen Tafeln, die in der italienischen Ausgabe fehlen, die ganze Herrlichkeit dieser altehrwürdigen christlichen Kunstschätze erkennen.

Es sind in der Tat erstklassige Kunstschätze, mit denen uns diese Veröffentlichungen Grisars in anschaulichster und zuverlässigster Weise bekannt machen. Die erste Stelle gebührt darunter dem goldenen Emailkreuz mit sieben Szenen aus dem Leben des Heilandes: Mariä Verkündigung, Besuch bei Elisabeth, Reise nach Bethlehem, Geburt Christi, Anbetung der Magier, Darstellung im Tempel und Taufe im Jordan. Nach den Untersuchungen Grisars dürfte es aus dem 6. oder 7. Jahrhundert stammen und mit dem von Papst Sergius I. (687—701) wiedergefundenen Goldkreuz identisch sein, das zur Aufbewahrung einer großen Kreuzreliquie diente. Etwas älter ist wahrscheinlich ein zweites goldenes Kreuz, das Grisar als ‚Gemmenkreuz' bezeichnet und dessen Entstehung er dem 5. oder 6. Jahrhunderte zuweisen möchte. Zu diesen beiden Hauptstücken kommen eine große Zahl von Reliquiaren aus Silber, unter denen besonders die beiden Schreine für das Haupt der hl. Agnes und das der hl. Praxedes Erwähnung verdienen, ferner Gegenstände religiöser Kunst aus Holz und Elfenbein und alte Gewebe mit bildlichen Darstellungen. Unter den letzteren ist das merkwürdigste und wertvollste jedenfalls das Stück mit der Verkündigung Mariä. M. Dreger, eine anerkannte Autorität auf dem Gebiete der Kunde alter Gewebe und Stickereien, äußert sich darüber also: ‚Auf jeden Fall kann man wohl sagen, daß unter den erhaltenen gewebten Darstellungen rein christlichen Inhaltes diese eine der schönsten, wenn nicht die schönste, ist' (bei Grisar S. 151).

Für die näheren Einzelheiten müssen wir auf die beiden Schriften Grisars verweisen. Über das altehrwürdige Bild des Heilandes ist außer der Beschreibung Grisars besonders die ausführliche Behandlung durch Monsignor Wilpert zu vergleichen, auf die Grisar hinweist. Wilpert veröffentlichte die Ergebnisse seiner genauen Untersuchung des Bildes in einem Artikel der römischen Zeitschrift ‚L'Arte' X (1907) fasc. 3: ‚L'Acheropita, ossia l'imagine del Salvatore nella cappela del Sancta Sanctorum'. Eine kürzere Zusammenfassung bot derselbe Gelehrte in der römischen Quartalschrift' XXI

(1907) S. 65—92: ‚Die Acheropita oder das Bild des Emmanuel in der Kapelle „Sancta Sanctorum"'.

Über die Kapelle selbst bietet uns Grisar in anschaulicher Weise die Resultate seiner eingehenden Studien über die Geschichte, den Bau und die Ausschmückung dieser ältesten päpstlichen Hauskapelle. Sie war ursprünglich dem großen römischen Martyrer Laurentius geweiht, ebenso wie ihre spätere Nachfolgerin im Vatikan, die durch Papst Nikolaus V. (1447—1455) errichtete und von Fiesole ausgemalte Laurentiuskapelle. Eine Erinnerung daran haben wir in der priesterlichen Gratiarum actio nach der hl. Messe täglich vor Augen. Grisar bemerkt darüber: ‚Das päpstliche Danksagungsgebet nach der Messe, das die Bücher des römischen Ritus enthielten, ist auf unsere Zeiten übergegangen und in der Kirche allgemein geworden. In dem letzten Gebete der Formel wendet man sich an den heiligen Laurentius: „Da nobis, quaesumus Domine, vitiorum nostrorum flammas exstinguere, qui beato Laurentio tribuisti tormentorum suorum incendia superare". Erinnert dieses Gebet an den Titular der Palastkapelle, so mag das demselben vorausgehende „Actiones nostras . . ." auf das Gebet des Papstes mit den Seinen um den Segen Gottes in den Geschäften der Kirchenregierung hinweisen, während die Verssikel: „Sancti tui benedicant tibi . . . Exsultabunt sancti in gloria, laetabuntur in cubilibus suis" sich wahrscheinlich auf die in der Kapelle verehrten Reliquien beziehen. Bemerkenswert ist übrigens auch, wie die zwei Gebete, die der Priester heute nach dem Staffelgebet verrichtet, an das „Sancta Sanctorum" und an die Reliquien anklingen: „Aufer a nobis, quaesumus Domine, iniquitates nostras, ut ad *Sancta Sanctorum* puris mereamur mentibus introire . . ." und „Oramus te, Domine, per merita Sanctorum tuorum, quorum *reliquiae hic sunt*, et omnium Sanctorum, ut indulgere digneris omnia peccata mea. Amen"' (S. 23).

Einer besonderen Empfehlung bedarf ein solches Werk nicht. Es hat für sich selbst in seinem reichen Inhalt und in seiner anziehenden Form die wirksamste Empfehlung.

Innsbruck. Leopold Fonck S. J.

Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche. Von Dr. Max Heimbucher, k. o. Lyzealprofessor in Bamberg. Zweiter Band. Zweite, großenteils neubearbeitete Auflage. Paderborn 1907, Schöningh. 8. (VII + 629).

Wie der erste Band des verdienstvollen Werkes über die Orden der katholischen Kirche sowohl in seinen theoretischen Ausführungen über das Wesen der Orden und ihren Unterschied von den Kongregationen als auch in seinem historischen Teile durch die Neubearbeitung an Richtigkeit und Sachlichkeit viel gewonnen hat[1]), so auch dieser zweite. Die Einteilung der Orden und Kongregationen nach der Verwandtschaft ihrer Regel ist nun strenger durchgeführt, obgleich dieses für die zeitliche Folge ihrer Entstehung mit Nachteilen verbunden ist. Solche Mißlichkeiten lassen sich aber auch bei andern Einteilungen kaum vermeiden. Für das Verständnis des Charakters der einzelnen Orden empfiehlt sich die Einteilung nach der Regel. In dem vorliegenden Bande behandelt Heimbucher im III. Abschnitte des ganzen Werkes die Orden nach der Augustinerregel, im IV. den Franziskanerorden und im V. den Karmeliterorden.

Die Augustinerregel wurde in den mannigfaltigsten Formen, Zusätzen und Änderungen von verschiedenen Orden und Kongregationen angenommen, aber der Name Augustiner blieb auf die Augustiner-Chorherren und die Augustinereremiten beschränkt. H. zeigt die Entwicklung der Regel, die aus den Schriften des hl. Augustin entnommen ist, nach all diesen Richtungen.

An erster Stelle (S. 1—93) behandelt H. die aus den regulierten Chorherren entstandenen Augustiner-Chorherren und anschließend daran die Prämonstratenser und Trinitarier. Die verwandten weiblichen Orden werden kurz im Anschluß an die Männer-Orden besprochen. Auf den Orden der Chorherren folgen in der neuen Auflage gleich die drei Orden des hl. Dominikus (93—177), deren Geschichte ihrer Bedeutung entsprechend einen ansehnlichen Zuwachs erhielt. Die neueren Quellenausgaben und Forschungen sind dabei ausreichend verwertet worden. An Klarheit und Übersichtlichkeit hat in der neuen Auflage viel gewonnen die Geschichte der Augustiner-Eremiten (177—211), die im Mittelalter neben den Dominikanern und Franziskanern sehr weit verbreitet waren, aber durch den Abfall Luthers und zahlreicher Klöster seit der Reformationszeit große Einbuße erlitten haben. Beinahe ganz ausgefallen ist die Skizzierung ihrer Regel. Dafür gewann die Geschichte der deutschen Kongregation seit der

[1]) Vgl. die Mitteilung d. Zeitschr. 1908 S. 203.

Reformation und die Geschichte ihrer Tätigkeit auf dem Gebiete der Schule und Wissenschaft, der Missionen und Seelsorge.

Die andern Orden auf Grundlage der Augustinerregel sind so zahlreich, daß man schwer einen Überblick gewinnen kann. H. hat in dieser Abteilung (212—306) im einzelnen viel verbessert und ergänzt, so daß es nun leichter wird, sich über die Eigenarten der einzelnen Zweige klar zu werden. Die Hauptdaten werden mehr hervorgehoben. Vielleicht könnte man die Priester-Orden von den Laien-Orden noch deutlicher scheiden, um den Überblick zu erleichtern.

Sehr gewonnen hat in der neuen Bearbeitung die Geschichte und Charakterisierung der mit dem hl. Franz von Assisi zusammenhängenden Orden und Kongregationen (307—534). Die neueren Forschungen haben da viel geklärt. Auf wissenschaftliche Streitfragen läßt sich der Verfasser seiner Aufgabe entsprechend nicht ein, doch könnte manchmal bei Anführung von Autoren etwas deutlicher auf ihre widersprechenden Ansichten verwiesen werden, wie S. 451 Anm. 1 bei Felder und Seppelt.

Den Schlußabschnitt dieses Bandes bildet die Geschichte des Karmeliterordens (535—580). Die vielen Legenden, die über die Entstehung des Ordens und des Skapuliers verbreitet sind, werden nicht näher untersucht. Der Verfasser will jedoch möglichst Zuverlässiges bieten. Sehr ausführlich bringt er die Reform der hl. Theresia zur Darstellung.

Auch dieser Band ist ein treffliches Hilfsmittel für Ordens- und Weltleute, die sich über die mannigfaltigen Gestaltungen des Ordenslebens und die Verdienste der Orden um die Kirche und die Wissenschaft unterrichten möchten. Vielleicht kommt manchem Leser der Wunsch, daß das Werk durch bildliche Darstellung der verschiedenen Ordenshabite und -Kleidungen bereichert werden sollte.

Innsbruck. Alois Kröß S. J.

Die Anschauungen der Kirchenväter über Meteorologie. Ein Beitrag zur Geschichte der Meteorologie von Immanuel Hoffmann. (22. Stück der Münchener Geograph. Studien.) München 1907, Theodor Ackermann. Gr. 8. (VIII + 96).

Dieses Schriftchen enthält in großer Kürze die Frucht ernster Arbeit und ist demgemäß beachtenswert. Der Inhalt ist im Titel knapp und richtig umschrieben. Der Auktor geht durchaus objektiv

historisch referierend vor, bewegt sich in beständigen Zitaten im lateinischen und griechischen Urtexte, ohne Übersetzung. Ein Verzeichnis der Quellen und Hilfsliteratur ist vorausgeschickt; wir finden da 41 Kirchenväter oder Schriftsteller angeführt. Ein ausführliches Sachregister zum Schlusse verleiht dem Schriftchen erhöhten Wert als Nachschlagebüchlein.

Beim Lesen der hierin zusammengestellten Ansichten der Kirchenväter mag man allerdings darüber erstaunen, daß die größten Gelehrten jener Jahrhunderte, die an Geistesgaben denen unseres Jahrhunderts keineswegs nachzusetzen sind, mit Anschauungen der Natur sich begnügen und Erklärungen der meteorologischen Erscheinungen vortragen konnten, über welche in unseren Tagen, da physikalische Erkenntnis der Natur schon in das Volk gedrungen ist, selbst ein Schuljunge mit Lächeln hinweggeht. Wahre Bildung des geistigen Menschen besteht eben nicht in der richtigen Erkenntnis der materiellen Natur. Doch nicht das ist es, was der Auktor zeigen will; ohne tendenziös zu werden, hat er den besonderen Gesichtspunkt vor Augen und suchte darüber Klarheit zu gewinnen, ob die Kirchenväter von der Bibel beeinflußt waren, sei es, daß sie solche Erkenntnisse aus den heiligen Schriften entnehmen oder durch Stellen derselben begründen wollten. Es ist wohl das interessanteste und wertvollste Ergebnis vorliegender Arbeit, daß der Auktor allseitig zu dem Schlusse gelangt, daß die Kirchenväter hierin nicht von der Bibel beeinflußt waren, sondern ihre Anschauungen und Erklärungen der griechischen Philosophie entnahmen und demgemäß auch da, wo sie einen einschlägigen Text der heiligen Schrift erklären, diese Auffassung nicht der heiligen Schrift entnehmen, sondern vielmehr in dieselbe hineintragen.

Daß die Meteorologie damals keine Fortschritte machte, geschah nicht, weil die heilige Schrift die Kirchenväter beirrte, sondern weil es damals nicht Mode war, durch Experiment und Rechnung exakte Forschungen in dieser Richtung anzustellen, sowie es in unseren Tagen nicht mehr Mode ist, sich gründlich mit Religion und Sittengesetz zu beschäftigen.

Nach einer Einleitung über den Begriff des Firmamentes handelt der Auktor in den folgenden Kapiteln über Klimatologie, Luft, Hydrometeore, Winde, Wetterprognose, Optische Phänomene und schließlich über Dämonometeorologie, worin er das Christentum damit belastet, den Dämonenglauben gefördert zu haben. Wenn der Auktor, wie es scheint, den Glauben an böse Geister überhaupt verwirft, so hat er damit auch den

Standpunkt des Christen verlassen. Die Behauptung, daß seit dem 13. Jahrhundert der Zauberglaube kirchlich geboten war, darf jedenfalls nicht so verstanden werden, daß der Zauberglaube Glaubenssatz geworden sei; ein solcher Glaubensartikel ist unbekannt. Es soll übrigens in diesem Kapitel nur über das Wettermachen mit dämonischer Hilfe abgehandelt werden. In dieser Beziehung gelangt der Auktor wiederum zum Schlusse: ‚Den Glauben an Wettermachen mit dämonischer Hilfe kann ich für die Kirchenväter auf Grund meiner Lektüre nicht feststellen'; der Einfluß der Bibel erstreckte sich nur auf den Glauben an die Existenz böser Geister, alles übrige im Volksglauben Wuchernde ist auf heidnischen Aberglauben zurückzuführen.

Wir haben also in diesem Büchlein vielmehr eine Rechtfertigung der Lehre der Kirchenväter vor uns, die uns umso wertvoller ist, als der Verfasser derselben keineswegs diesen Zweck vor Augen gehabt zu haben scheint. Das Büchlein ist trocken und bündig abgefaßt, bietet keine Unterhaltungslektüre, ist jedoch schätzenswert für alle, die sich für diesen Gegenstand interessieren.

Kalocsa. Jul. Fényi S. J.

Benedictus Ojetti S. J., Prof. iuris canonici in Pont. Un. Gregoriana. **In Ius Anteplanum et Planum ex decreto ‚Ne temere'** S. C. C. 2. Aug. 1907 de forma celebrationis sponsalium et matrimonii commentarii. Romae 1908, Frid. Pustet. XV + 174.

Das kirchliche Eheschließungsrecht hat im Dekret ‚Ne temere' vom 2. August 1907 eine bedeutsame Reform speziell in der Art und Weise der Eheschließung erfahren.

Es war zu erwarten, daß ein für die Praxis so wichtiges Aktenstück das lebhafteste Interesse der kirchlichen Rechtslehrer hervorrufe. Es hat sich tatsächlich in einer ganzen Reihe von Kommentaren größeren oder kleineren Umfanges bekundet.

Um von jenen Erklärungen, welche in kanonistischen oder pastoraltheologischen Fachzeitschriften erschienen sind, ganz abzusehen, wurden in fast allen Ländern selbständige Arbeiten über das neue Ehedekret veröffentlicht. Der Zeit nach wohl der erste Kommentar wurde von Prof. Dr. Haring in Graz verfaßt. Dann folgten in Deutschland[1]) Dr. Leitner und August Knecht; vor ihnen hatten Boudinhon in Paris und Vermeersch S. J. in Brüssel Erklärungen herausgegeben. In Italien steht

[1]) Vgl. diese Zeitschrift 1908 S. 191 und weiter unten S. 606 f.

obenan Kardinal Gennari, an seiner Seite Trenta, Emidio und Alberti. Juan B. Ferreres S. J. schrieb für Spanien (Los Esponsales y el Matrimonio según la novissima disciplina. Barcelona, Gust. Gili, 240 S.), und in englischem Idiom veröffentlichte Cronin Charles seinen Kommentar.

Trotzdem behält die vorliegende Abhandlung über das neue, einschneidende Eheschließungsdekret ihren Wert.

Es war ein glücklicher Griff, das vortridentinische und tridentinische Recht in den Bereich der Behandlung zu ziehen, weil dadurch die Entwicklung des neuesten Eheschließungsrechtes am besten beleuchtet wurde, was durch einen einfachen Kommentar nicht hätte geleistet werden können. Der Verfasser bekundet ferner große Vertrautheit auch mit dem Partikularrecht einzelner Länder, Kirchenprovinzen und Diözesen, sowie des Orientes. Eine große Kenntnis und glückliche Verwertung der einschlägigen Literatur zeichnen die vorliegende Arbeit ebenso aus.

Nach Darlegung der kirchenrechtlichen Normen, wie sie vor dem Konzil von Trient in Kraft standen und durch das cap. ‚Tametsi' der genannten großen Synode geschaffen wurden, gibt Ojetti im wesentlichen nach Zitelli (App. iuris eccles.) ein Verzeichnis der Orte, in denen das cap. Tametsi veröffentlicht resp. nicht veröffentlicht wurde und bezeichnet jene Orte, in denen die Publikation zweifelhaft ist. Daran schließen sich Verzeichnisse der Länder resp. Orte, in denen die Erklärung, welche Benedikt XIV. hinsichtlich der Ehen in Holland erlassen hat, gleichfalls in Kraft getreten ist, sowie der Länder, in denen das cap. Tametsi in Hinsicht der Mischehen außer Kraft gesetzt wurde.

Zwei Dritteile der Schrift beschäftigen sich mit der Erklärung der von Pius X. erlassenen neuesten Rechtsnorm. Da der Gesetzgeber unmöglich alle denkbaren Fälle in ihrer unabsehbaren Mannigfaltigkeit ausdrücklich in den Rahmen des Gesetzes einschließen kann, so ist es Aufgabe des Gesetzerklärers, auf die einzelnen Fälle das Gesetz nach seinem Sinne anzuwenden. Nach dieser Richtung hin behandelt Ojetti das neue Dekret, indem er nicht bloß das neue Gesetz seinem Wortlaute nach erklärt, sondern auch eine große Zahl von Fällen erörtert, welche nicht ausdrücklich im Buchstaben desselben enthalten sind. Dabei kommt seine reiche Kenntnis auf kanonistischem Gebiete und die juridische Schärfe recht zur Geltung. Es würde zu weit führen, an einzelnen Fällen das Gesagte zu beleuchten; doch sei ausdrücklich auf den letzten Artikel De extensione decreti (S. 145 ff.)

aufmerksam gemacht; auch soll nicht verschwiegen werden, daß nicht wenige Anfragen, welche seit Erscheinen des Dekretes ‚Ne temere' an die Konzilskongregation in allerjüngster Zeit gerichtet wurden, bei Ojetti bereits ihre Lösung gefunden hatten. Deshalb kann dieser ebenso sorgfältige als gediegene Kommentar zum neuesten Eherecht sowohl den Theoretikern als insbesonders den Männern der Praxis aufs wärmste empfohlen werden.

Innsbruck. Michael Hofmann S. J.

1. **Störungen im Seelenleben.** Von Julius Beßmer S. J. Zweite verm. u. verb. Aufl. Freiburg 1907, Herder. Gr. 8. (XVI + 228).

2. **Die Grundlagen der Seelenstörungen.** Von demselben Verfasser. Ebda 1906. Gr. 8. (VIII + 192).

‚Die moderne Psychotherapie in Einklang gesetzt mit der thomistischen Philosophie: das ist ein Versuch, reizvoll für jeden, den derartige theoretische Fragen interessieren'. Mit diesen Worten bezeichnet ein bedeutender Fachmann, Hellpach (im ‚Tag', 8. Okt. 1907), den Grundgedanken der 2 vorliegenden Schriften. Vornehmlich psychologische Studien sind es, welche uns hier geboten werden; der Verfasser beherrscht den Stoff und die Literatur mit einer beim Laien seltenen Sicherheit. Sein Buch liest sich aber verhältnismäßig viel leichter als die Fachwerke, weil er überall nach klarer Umschreibung der Begriffe strebt und besonders weil er die Grundlage einer konsequenten Philosophie voraus hat. Uns überrascht es nicht, es erfüllt uns aber mit Genugtuung, daß alle Resultate der modernen psychophysischen Forschung sich ungezwungen in die alte scholastische Psychologie eintragen lassen. Die Psychopathologen haben in rastlosem Eifer mit ausgezeichneter Beobachtungsmethode ein äußerst interessantes Tatsachenmaterial geliefert; die philosophische Verarbeitung aber geht meist kläglich in die Irre, weil es eben vom monistischen oder deterministischen Standpunkt aus unmöglich ist, den Tatsachen die richtige Deutung zu geben. Auch sehr bedeutenden und höchst verdienten Forschern muß nicht selten der Mangel an Folgerichtigkeit nachgewiesen werden — just immer da, wo übereilte Schlüsse gegen die christliche Weltanschauung oder die katholische Religion gezogen werden. ‚Die „Theomanen" beweisen ebensowenig gegen die wirklichen Propheten, als die eingebildeten „Kaiser und Könige" der Irrenhäuser gegen die Existenz wirklicher Monarchen beweisen' (I, 123).

Ähnliche direkte und indirekte Abwehr findet sich noch an mehreren Stellen. Darum allein schon möchte man die Arbeit gern in den Händen recht vieler katholischer Studenten der Medizin sehen, die nach dem heute üblichen Studiengang ohne gründliche philosophische Durchbildung den leider so häufigen Angriffen auf ihre Weltanschauung wehrlos gegenüberstehen.

Die beiden Schriften gehören zusammen und ergänzen sich gegenseitig. Die Darstellung schließt sich immer an gut beglaubigtes klinisches Material an und ist darum interessant und fesselnd. Die erste Schrift legt die einzelnen Störungen im Seelenleben und deren Erscheinungsweisen dar; die Gliederung ergibt sich wie von selbst in Störungen des sinnlichen Erkennens und sinnlichen Begehrens, des geistigen Erkennens und geistigen Begehrens; diesen Einzelstörungen reihen sich die Gruppenstörungen an, die psychischen Krankheiten, welche vorübergehend oder dauernd sind. Es wird öfter betont, daß die einzelnen Krankheitsbilder vielfach in einander überspielen, so daß Diagnose und Prognose nicht immer einfach sind. Die zweite Schrift forscht den tieferen philosophischen Fragen nach den Ursachen — körperlichen und seelischen — der Seelenstörungen nach. Eine befriedigende Erklärung der wichtigsten Erscheinungen bietet nur die Annahme einer geistigen Seele mit rein geistigen Fähigkeiten.

Für den Moralisten direkt beachtenswert sind die Erörterungen über Zwangsvorstellungen und Zwangsimpulse; die sogenannten Monomanien (Pyromanie, Kleptomanie, Nymphomanie) als eigentliche Krankheitszustände werden aufgegeben; denn bei ihnen wird ‚durch den griechischen Namen nur die weitere Unkenntnis verborgen' (I 79). Praktisch wichtig ist ferner das periodische Auftreten des gesteigerten Geschlechtstriebes, das dann zu traurigen Perversitäten führt, und die Dipsomanie, der elende Zustand der sogenannten Quartalsäufer. Die Verantwortlichkeit ist hier bedeutend herabgestimmt oder auch aufgehoben, hauptsächlich wegen ‚heftiger Gemütsbewegung oder Verwirrung . . . Wahnvorstellungen und Halluzinationen' (I 80). Diese Erscheinungen beruhen höchst wahrscheinlich auf körperlicher Grundlage. ‚Wie es gefehlt wäre, jene Unglücklichen hart zu behandeln, die schon durch ihre hereditäre Konstitution solchen Versuchungen ausgesetzt sind, so wäre es noch gefährlicher, das Nachgeben gegen solche Triebe als physiologische Notwendigkeit hinzustellen und so dem Laster den Freibrief zu geben' (I 84). Nur wo auf degenerativer Grundlage auch Verstandesstörung eintritt, kann von Zurechnung nicht mehr die Rede sein. Das Kapitel über ‚Abschwächung und Fehlen der moralischen Gefühle und Affekte' ist nach Maßgabe seiner Wichtigkeit sehr eingehend behandelt. Die sogenannte Moral insanity, das

moralische Irresein, wird nun erfreulicherweise auch von Psychiatern bekämpft; die ‚geborenen Verbrecher' des Lombroso werden seltener; der Beweis, daß bedenkliche und gefährliche Eigenschaften vererbt und nicht vielmehr erworben seien, ist sehr schwer. Unglückliche Anlagen könnten durch gute Erziehung und tapfere Selbstzucht wohl immer unschädlich gemacht werden. Jeder Mensch, der sich längere Zeit willenlos seinen Trieben überläßt, wird schließlich ‚psychopathisch'. Wenn so die Verantwortlichkeit ausgeschaltet werden könnte, wären wir mit der christlichen Moral bald am Ende; dies muß heute um so entschiedener betont werden, als man bei bei jedem schwereren Verbrechen auf der Stelle nach dem Psychiater ruft — jedesmal auf Kosten des gottlob immer noch normalen sittlichen Volksempfindens.

Die Hemmungen der Willensfreiheit werden von der Moral nach alter Tradition unter die bekannten 4 Gruppen — Gewalt, Unwissenheit, Furcht, Begierde — gebracht. B. verteidigt diese Einteilung, wenn auch, wie es scheint, etwas zögernd; vielleicht macht er diesen Abschnitt noch einmal zum Gegenstand einer besonderen Studie; wenn sich eine andere bessere Einteilung ergäbe, wäre dies ja kein Unglück.

Unter den Ursachen der Geistesstörungen werden alkoholische und sexuelle Exzesse häufig genannt. Schauerlich liest sich, was über die geistige Verblödung aus v. Krafft-Ebing angeführt wird: ‚Daß die frühere Syphilis die wichtigste Prädisposition zur späteren Paralyseerkrankung abgibt, lehrt ihre Seltenheit bei Kindern und jugendlichen Individuen ihre fast ausnahmslose Zurückführbarkeit auf lues (Durchseuchung mit syphilitischem Gift), besonders hereditäre bei solchen, ihre Seltenheit bei Damen der höheren Stände, bei Geistlichen, ihre große Häufigkeit bei ledigen Männern der Großstädte, besonders Militärs, ihre große Häufigkeit in Weltstädten, überhaupt Verkehrszentren gegenüber dem flachen Land, enorme Seltenheit in Gegenden, wo lues nur sporadisch'. Mit Recht setzt B. hinzu: ‚so hat der Schöpfer den Fluch gewisser Sünden durch diese selbst in die Natur hineingezeichnet' (I 216).

Die heute so weit verbreitete Neurasthenie wird unter dem Gesichtspunkt der Disposition zu seelischen Störungen gebracht. Die schwereren Fälle gehören in ärztliche Behandlung; die leichteren aber bieten dem Erzieher und Seelsorger ein weites und dankbares Arbeitsfeld. Kräftigung des Verstandes- und besonders des Willenslebens ist das beste Mittel gegen Nervosität. Daß Verstand und Wille als die höheren Fähigkeiten die Herrschaft im Menschen gewinnen, ist das Ziel jeder vernünftigen Erziehung ebenso wie der christlichen Aszese. Wenn heute die bedeutendsten Nervenärzte und Pädagogen vom rein natürlichen Standpunkt aus immer lauter und eindringlicher die gleiche Forderung stellen, so ist das nur ein neuer Beweis für die Richtigkeit der christlichen Weltanschauung.

Valkenburg. Jos. Franz S. J.

Propädeutik der Psychiatrie für Theologen und Pädagogen. Von Dr. Heinrich Schlöss, k. k. Regierungsrat, Direktor der niederösterr. Landesanstalten ‚am Steinhof' in Wien. Mit einem Vorwort von Dr. Heinrich Swoboda, Hausprälat Sr. päpstl. Heiligkeit, k. k. o. ö. Universitätsprofessor in Wien. Wien 1908. Verlag von Heinrich Kirsch. VIII + 125 S.

Es ist eine traurige Erscheinung unserer Zeit, daß das Irresein in erschreckender Weise zunimmt. Immer größer wird die Zahl der Opfer aus allen Ständen der menschlichen Gesellschaft, die die wogende Flut des modernen Lebens ins Irrenhaus spült. Und gehen überdies nicht viele frei herum, bei denen man, ohne ein scharfsinniger Psychologe zu sein, bedenkliche Abweichungen von gesundem Denken und Empfinden erkennen kann? An diesen Erscheinungen darf der Erzieher und der Seelsorger nicht gleichgültig vorübergehen; ‚denn sowohl der Geistliche wie der Erzieher brauchen Menschenkenntnis und dazu gewiß auch den Einblick in jene Vorbedingungen, unter welchen ein gesundes und ein anormales Funktionieren der Seelenwerkzeuge erfolgt' (S. V).

Diesem Zwecke dient die vorliegende Schrift: sie soll den Theologen und Pädagogen die notwendigen und nützlichen Kenntnisse aus dem Gebiete der Psychiatrie vermitteln. Dementsprechend werden darin jene Arten von Seelenstörungen besprochen, die für Seelsorger und Erzieher irgendwelche Bedeutung haben können: Melancholie, Hypochondrie, Manie, Verwirrtheit, Periodisches Irresein, Verrücktheit, Querulantenwahnsinn, progressive Paralyse, Geistesstörungen der Epileptiker und der Hysterischen, Zwangsvorstellungen, Abnormitäten des Geschlechtstriebes, Geistesstörungen des Greisenalters u. s. w. Besondere Aufmerksamkeit widmet der Verf. der Trunksucht und ihren Folgen auf psychischem Gebiete. Ebenso werden der angeborene Schwachsinn und die nervösen Störungen und Geisteskrankheiten im Kindesalter, deren Unkenntnis bedauerliche Mißgriffe in der Erziehung zur Folge hat, mit größerer Ausführlichkeit behandelt.

In einem etwas längeren Abschnitt bespricht der Verf. auch die Ursachen der Geistesstörungen. Und das mit Recht; denn gerade dieser Gegenstand ist für den Seelsorger und Erzieher sehr lehrreich und anregend. Wir wünschen sogar, daß der Verf. diesen Abschnitt bei einer Neuauflage des Buches noch mehr erweitere, wobei ihm u. a. das Büchlein ‚Grundlagen der Seelenstörungen' von Jul. Beßmer (Freiburg, Herder) gute Dienste leisten kann. Besonders wünschen

wir, daß die psychischen Ursachen der Störungen im Seelenleben etwas eingehender behandelt werden.

Wenn wir nicht irren, so ist der Grund für die auffallende Kürze des Verf.s in Behandlung der psychischen Ursachen dessen Ansicht, daß ‚die Bedeutung der rein psychischen Momente als Ursache von Geistesstörungen allzu oft überschätzt wird' (S. 73). Allein hierin dürfte wohl eher Griesinger das Richtige getroffen haben, wenn er behauptet: ‚Die psychischen Ursachen halten wir für die häufigsten und ergiebigsten Quellen des Irreseins, sowohl was die Vorbereitung als namentlich und hauptsächlich die unmittelbare Erregung der Krankheit betrifft; bekennen indessen, daß sich diese Ansicht nicht sowohl auf Zählungen, sondern auf den Gesamteindruck vieler Beobachtungen stützt. Würde man die psychischen Ursachen vollständig erfahren — sie werden sehr oft in ihren wichtigsten Teilen verborgen — so würde dieser Eindruck wahrscheinlich ein noch viel stärkerer werden' [1]). Gerade diese Anschauungen eines so bedeutenden Psychiaters lassen die Nützlichkeit psychiatrischer Kenntnisse für Seelsorger und Erzieher im hellsten Lichte erstrahlen.

Diese Kenntnisse werden durch die vorliegende ‚Propädeutik der Psychiatrie' in befriedigender Weise geboten. Hauptsächlich werden dadurch Priester und Erzieher instand gesetzt, über den Geisteszustand ihrer Schutzbefohlenen ein richtiges Urteil zu fällen. Wir empfehlen darum allen Seelsorgern das Studium dieser ‚Propädeutik der Psychiatrie'. Die wichtigeren Krankheitsbilder sind darin kurz und klar geschildert, und auch praktische Winke für die Behandlung fehlen nicht; doch möchten wir in letzterer Hinsicht den Wunsch aussprechen, daß der Verf. bei einer hoffentlich recht bald notwendigen Neuauflage des Buches uns noch etwas mehr aus dem Schatze seiner praktischen Erfahrungen mitteilen möge. Theologen und Pädagogen werden ihm dafür dankbar sein; es wird ihnen dadurch ja möglich, in vielen Fällen rettend oder wenigstens ratend einzugreifen. — Ferner würde die Brauchbarkeit des Büchleins nicht unbedeutend erhöht, wenn etwas mehr systematische Ordnung und Übersicht in der Behandlung des reichen Inhaltes eingeführt werden könnte. Jedenfalls dürfte sich das einfache Aneinanderreihen der verschiedenen Artikel ohne viel Rücksicht auf deren Zusammenhang und ohne jede Numerierung wohl nicht

[1]) Die Pathologie und Therapie der psychischen Krankheiten[3] 169.

empfehlen. Auch der Mangel eines Inhaltsverzeichnisses der einzelnen Artikel macht sich mitunter fühlbar.

Innsbruck. Siegm. Zangerl S. J.

Jugendfürsorge und Jugendvereine. Unter Mitwirkung von Vereinspräsides herausgegeben von Dr. August Pieper. 312 S. gr. 8. München-Gladbach 1908. Zentralstelle des Volksvereins für das kath. Deutschland.

Zwischen der Zeit der Schulentlassung und dem Eintritt in das Mannesalter klafft im Leben, vor allem der gewerblichen männlichen Jugend, eine weite Lücke. Obwohl unfertig und unreif, empfangen viele jungen Leute keine Ausbildung und Erziehung mehr, der Drang nach Selbständigkeit, der durch alle Volksschichten geht, hat sich auch ihnen schon früh mitgeteilt; mit dem Tage, da sie durch eigene Arbeit Geld verdienen, hat ihr Selbständigkeitsgefühl noch eine neue Stärkung erhalten. Elternhaus und Meisterfamilie, die ehedem die Erziehungsarbeit der Schule fortsetzten, haben für die meisten jungen Leute keinen nennenswerten Einfluß mehr. Daß dieser Jugend außerordentliche Gefahren in religiös-sittlicher, gesundheitlicher und wirtschaftlicher Hinsicht drohen, bedarf keines weiteren Beweises. Es muß daher eine systematische Jugendfürsorge in Tätigkeit treten, welche die modernen Wirtschaftsverhältnisse wie die herrschende Seelenstimmung der Jugendlichen genügend in Betracht zieht.

Ein solches System der Jugendfürsorge bietet uns das vorliegende Buch, das sich als eine Frucht feiner psychologischer Beobachtungen der Jünglingsseele und langjähriger praktischer Erfahrungen auf dem Gebiete der Jugendvereine darstellt. Ein Leitgedanke bei Abfassung des Buches kommt S. 10 in folgenden Worten zum Ausdruck: ‚Am sichersten hüten wir uns davor, fehl zu gehen, wenn wir die Aufgabe der Jugendfürsorge, besonders in Jugendvereinen, nicht darin sehen, noch ein oder anderes Jahr die Arbeit fortzusetzen, die bei der Schulentlassung noch nicht vollendet war, sondern wenn wir mit der Schulentlassung den Eintritt in das Leben datieren und von nun an unser Ziel darin sehen, von langer Hand die Erziehung einzuleiten und grundzulegen, die später gekrönt wird durch unsere religiös-sittliche, kulturelle und soziale Arbeit an den Erwachsenen. Der schulentlassene Jugendliche ist froh, daß er die Knabenschuhe abgelegt hat; sein Sinn steht dahin, möglichst bald ein Mann zu werden.

Die Jugendfürsorge muß deshalb ihre Aufgabe darin sehen, zur Selbständigkeit zu erziehen, den Jugendlichen sozusagen zum Gehen ohne Stütze zu schulen'.

Eine nachhaltige, den ganzen Menschen ergreifende und umgestaltende Erziehung, vor allem aber auch die Erziehung zur Selbstständigkeit, kann nur auf religiöser Grundlage geleistet werden. ‚Der Jugendliche bedarf der Erziehung fürs Leben. Dabei spielt aber in seinem Alter die religiös-sittliche Weltanschauung die hauptsächlichste Rolle. Will man diese stärken und vertiefen, so muß man auf die Konfession zurückgreifen' (S. 56). Mit Recht wird daher den konfessionellen Jugendvereinigungen das Wort geredet. Aus dem Vorhandensein sog. neutraler Jugendvereine, wie sie zuweilen auf Anregung von städtischen und staatlichen Behörden durch humanitäre Vereinigungen entstanden sind, wird die ganz richtige Konsequenz gezogen, daß ‚man durch möglichste Ausbreitung der katholischen Jugendvereine jene Vereine überflüssig zu machen sucht, indem man Besseres und Wirksameres zu bieten vermag' (S. 56).

Zur Lösung der schwierigen Frage über die Altersgrenze der Mitglieder, den Zeitpunkt der Überweisung an die Standesvereine werden einige Grundsätze erörtert, die unter Berücksichtigung der lokalen und traditionellen Verhältnisse überall befolgt werden können. Danach sind für die gesamte erwerbstätige männliche Jugend bis zum 17. Lebensjahre gemischte Vereinigungen mit vorwiegend, aber nicht ausschließlich religiösem Charakter zu schaffen. Mit dem 17. Lebensjahre erwacht allmählich das Standesbewußtsein in den jungen Leuten und sie würden sich in einer Vereinigung, die alle Standesunterschiede verwischt, nicht mehr recht heimisch fühlen. Man führt da die jungen Handwerksgesellen in die Gesellenvereine über. Für die nicht dem Handwerksstande angehörigen jungen Leute von mehr als 17 Jahren würde am einfachsten eine ältere Abteilung der Jugendvereinigung gegründet. Aber die Erfahrung hat gelehrt, daß solchen älteren Abteilungen die jungen Arbeiter in großer Anzahl den Rücken kehren, ohne schon in den für Erwachsene bestimmten Arbeiterverein aufgenommen zu werden. Es wäre daher zu überlegen, ob für die jungen Arbeiter mit mehr als 17 Jahren Jugendabteilungen des Arbeitervereins oder Vereine junger Arbeiter zu schaffen wären. Das Letztere würde als ganz neue Einrichtung in der Praxis nicht so leicht durchzuführen sein.

Die konstitutionelle Verfassung des Jugendvereins und ihr weiterer Ausbau wird in einem besonderen Kapitel dargelegt, ebenso die für

Gründung und Bestand eines Vereins so wichtige Werbearbeit. Die allwöchentliche und alltägliche Kleinarbeit im Verein, die manchem Präses sein Amt so schwer macht, wird in einer Reihe von aus der Praxis geschriebenen Aufsätzen besprochen. Die religiöse Belehrung und Erziehung, die Allgemeinbildung, die Fachbildung, die Erziehung für das staatsbürgerliche, soziale und wirtschaftliche Leben, die Erziehung zur Wirtschaftlichkeit und hygienischen Einsicht, die Gemütsbildung durch veredelnde Erholung: all diese eminent praktischen Aufgaben der Jugendvereine werden auf Grund langjähriger Erfahrungen gründlich erörtert.

Durch das ganze Buch geht ein Hauch aufrichtiger Liebe für unsere Jugendlichen. Der Priester, der es liest und studiert, wird mit neuem Eifer und klarerem Verständnis seine besten Kräfte der Jugendfürsorge weihen. Wir möchten darum das vortreffliche Buch in der Hand recht vieler Seelsorgspriester und überhaupt aller Jugendfreunde sehen.

Innsbruck. Heinrich Koch S. J.

Encyklopädisches Handbuch der Pädagogik, herausgegeben von W. Rein-Jena. Zweite Auflage. 4. Band (Handelsschulen—Klassenoberster); 5. Band (Klassenorganisation—Munterkeit). Langensalza 1906, Hermann Beyer u. Söhne (VII+956; VII+982).

Den Pädagogen vermag das Rein'sche Enzyklop. Handbuch mit gerechtem Berufsstolz zu erfüllen: das Werk beweist Artikel für Artikel, daß das Gebiet der Erziehungs- und Unterrichtskunde Schätze in sich birgt, die an Wert und Mannigfaltigkeit den Gegenständen anderer Wissenschaften nicht nachstehen. Manche Artikel unseres Handbuches stellen nahezu vollendete Monographien dar; die übrigen geben Orientierung und reichen mit den guten Literaturangaben die Mittel zu tiefergehenden Studien an die Hand. Sehr gut ist der biographische und geschichtliche Teil vertreten. Ihm seien einige Bemerkungen gewidmet. Soweit die Stellung des Hdb. zu tieferen prinzipiellen Fragen, besonders zu Religion und Kirche, in Betracht kommt, so gilt auch für den 4. und 5. Band die Charakteristik, die bei der Rezension der ersten 3 Bände gegeben wurde (in dieser Zeitschrift XXXI [1907] 136 ff., 543 ff.).

Herbart als Philosoph wird von Thilo-Flügel gewürdigt (IV 216—227), seine pädagogische Tätigkeit zeichnet klar W. Rein (227—253).

Vielsagend sind folgende Worte Reins, die dem Schutze Herbartscher Ansichten gegen übermäßig neuerungssüchtige pädagogische Bestrebungen gelten: ‚Muß denn jeder von vorn anfangen, oder ist es nicht viel richtiger, die begonnene Arbeit auf dem [insbesondere von Herbart] gelegten Grunde weiterzuführen? Muß denn jeder von der Eitelkeit erfüllt sein, als ein Originaldenker aufzutreten? Sollte er sich nicht daran genügen lassen, in der großen Arbeitskette als ein notwendiger Ring geschätzt zu werden?‘ (228). Soviel Berechtigung diesem Tadel auch zugrunde liegt, so läßt sich doch auch auf dem Gebiet der Pädagogik das stille aber unerbittliche Walten der Nemesis wahrnehmen: An der Neige des 18. Jahrhunderts galt es vielen als ausgemacht, daß die Vorzeit nichts gewußt und nichts geleistet hätte; es war der Geist erwacht, der ‚das historisch Gewordene und faktisch Vorhandene schon zum voraus im Verdacht hatte, daß es verkehrt und zur Vertilgung reif sei‘ (Palmer, Evangel. Pädagogik). Und jetzt ist es schwer, selbst einen Herbart zu verteidigen. Erst in unseren Tagen, meint man wiederum — zum wievielten Male schon? — sei die Pädagogik ‚endlich in das Stadium wissenschaftlicher Forschung getreten‘ (vgl. Neumann, Vorlesungen zur Einführung in die experimentelle Pädagogik 1907 I Vorw. und Erste Vorlesung).

Betreffs Inhaltsangabe und Zusammenfassung der pädagogischen Überzeugungen Herbarts verweist Rein besonders auf Strümpells Schrift: Das System der Päd. Herbarts (Leipzig 1894). Mancher Benützer des Enz. Hdb. würde gern auch hier eine solche Zusammenfassung aus Reins sachkundiger Feder sehen.

Die Literatur der Philosophie Herbarts und seiner Schule hat O. Flügel (254—264), die Literatur der Pädagogik H. und seiner Schule Lehrer E. Ziegler-Fechenheim (264—278) zusammengestellt.

Über Herders pädagogischen Lebensgang, Bildungsideal, Bildungswesentheorie, Methodik und Stellung in der Geschichte der Pädagogik handelt sehr ausführlich Prof. Otto Baumgarten-Kiel (278–360). Er stellt den ‚pädagogischen Lebenserzeugnissen‘, die der ‚unvergleichlichen Universalität und unsystematischen Unbegrenztheit‘ Herders entstammen, eine Zukunft in Aussicht, ‚da die Nation und ihre Erzieher sich gegenüber allen einseitigen, hier idealistisch-humanistischen, dort realistisch-utilitaristischen, hier antikisierenden, dort modernisierenden Tendenzen orientieren werden an Herders reichem und tiefem Humanitätsideal‘ (360).

Schulinspektor Oppermann-Braunschweig widmet dem vortrefflichen Lorenz Kellner eine kurze, aber lichtvolle Lebensskizze mit manchen sehr gut gewählten ‚Goldkörnern' aus dessen Aussprüchen (III 811—819).

Ausreichende Beachtung finden Hecker, Hegel, Joh. B. Hergenröther, Wilh. v. Humboldt, Jacotot, Kant, Lessing, Locke, Lotze, Karl Mager, Melanchthon, Montaigne.

Reichhaltige, wenn auch nicht erschöpfende und mitunter unrichtige Beiträge zur Geschichte der Erziehung und des Unterrichtes enthalten die Artikel: Jesuiten-Pädagogik, Jesuiten-Schulen (IV 663—688) von Prof. Fleischmann-Nürnberg[1]); Kinderschauspiele, Schul-Dramen, -Komödien, -Festspiele, -Aufführungen (IV 917—935) von Direktor Knabe-Marburg; Lehrerinnenbildung (V 453—487) von Dr. Gertrud Bäumer; die Beiträge über Mädchenerziehung und Mädchenunterricht (V 703—733).

Würde die ausgiebige Berücksichtigung der historischen Partien einer Rechtfertigung bedürfen, so läge sie vor in dem Artikel Historische Pädagogik (IV 396—402). Auf wenig Seiten bietet hier O. Willmann eine kostbare Studie über Entfaltung, Aufgabe und Bedeutung der historischen Pädagogik. Im Aufklärungs-Zeitalter, das den Wahlspruch des Rationalismus Ratio vicit, vetustas cessit zur Reife zu bringen schien, galt ‚historische Pädagogik' als ein Widerspruch. Indessen fanden sich bald Männer, die, meist angeregt von Theologie, Rechtswissenschaft oder Altertumskunde, auch ‚die junge Pädagogik in die Zucht der Historie zu nehmen, die Neuerungssucht durch den ernsten Hinweis auf das früher Geleistete zu mäßigen' unternahmen. So sehr noch Karl Schmidts ‚Gesch. der Pädagogik, dargestellt in weltgeschichtlicher Entwicklung und im organischen Zusammenhange mit dem Kulturleben der Völker' (1860; 4. Aufl. 1892 ff.) das ‚Lichtreich der seligen Freiheit' vor dem ‚schauderhaften Dunkel der Vorzeit' pries, Willmann zählt eine solche Geschichtskonstruktion unter die Rückfälle und Verirrungen, unbekümmert um Schmidts Behauptung: ‚Wiederholung und Rückschritt gibts nicht'. Bei der Darlegung des Verhältnisses der historischen

[1]) Fleischmann hat für die Erziehungsarbeit der Gesellschaft Jesu einige Anerkennung, doch wiederholt er auch manche unzähligemal schon erhobene und entkräftete Beschuldigungen. Hier genüge es, auf die einschlägigen Abschnitte in der ‚Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge' (I. Band 1907) von B. Duhr zu verweisen.

zur systematischen Pädagogik gibt W. auch den Schlüssel zum vollen Verständnis der Anlage seines Werkes ‚Didaktik als Bildungslehre nach ihren Beziehungen zur Spezialforschung und zur Geschichte der Bildung'. — Wenn etwas imstande ist, jene vielbeklagte Neuerungssucht unschädlich zu machen, ‚welche da glaubt, daß noch nie das Rechte gefunden sei' (Fr. H. Christian Schwarz), so ist es die Wahrung wechselseitig freundschaftlichen Verhältnisses zwischen historischer und systematischer Pädagogik. Die Geschichte kann zur Lehrerin der Systematik werden, indem sie durch Beleuchtung des ganzen Kultur- und Gesellschaftslebens eine übertrieben individualistische Pädadogik unmöglich macht und durch die Aufdeckung der objektiven Sachlichkeit der geschichtlich gewordenen geistigen Güter vor einem bloß subjektivistisch psychologisierenden Bildungsbetrieb bewahrt.

Die Geschichte spricht ferner ‚von der Erziehungsweisheit vergangener Zeiten und den einfachen, großen Formen, welche sie der Jugendbildung aufprägte; die [systematische] Pädagogik hat allen Grund, sich zu fragen, ob ihre Bestimmungen es vertragen, an jener Weisheit und jenen Formen gemessen zu werden, und ob sie wirklich alles begrifflich bewältigt, was die Vorzeit in Gestalt der Intuition, des Taktes und des unbewußten Könnens schon besaß. Die Erziehungsgeschichte weist den Stammbaum unseres Bildungswesens auf, die Pädagogik, oder hier speziell die Didaktik, soll tiefblickend genug sein, um in dem Stammbaume zugleich die Grundzüge der Sache selbst und die Richtlinien für ihre Behandlung in der Gegenwart zu erblicken'.

Umgekehrt kann die historische Pädagogik durch den Fortschritt der systematischen gefördert werden. So drängte das Problem des ‚erziehenden Unterrichtes' von selbst zur Untersuchung, wie ‚frühere Zeiten das Verhältnis von Erziehen und Unterrichten auffaßten, und es zeigte sich, daß die platonische und die christliche Erziehungslehre das Problem schon gelöst hatten, und daß die Trennung beider Seiten erst der neueren Zeit angehört ... Ähnliches gilt von dem Probleme der Konzentration und der Wechselbeziehung der Unterrichtsfächer: Die ältere Zeit zeigte sich im Besitze dessen, was man heute wieder sucht, und nur das unorganische, prinziplose Vorgehen der Aufklärungspädagogik und deren kritiklose Nachahmung hat die Schwierigkeit eingeschleppt, auf deren Abhilfe man Bedacht nimmt .. Den Historiker erfreut der Reichtum der Dokumente einer Periode, und leichtlich stellt er eine solche höher als eine, die davon weniger besitzt; die Pädagogik kann ihn belehren, daß sich die Erziehungsarbeit keineswegs nur in pädagogischen Dokumenten verkörpert ... Wo die Jugendbildung recht funktioniert, wird darüber nicht gestritten und geschrieben, sowenig wie der Gesunde über seinen Körper reflektiert; die Marathonskämpfer,

die Römer der besten Zeit, die Glaubensboten, die echten Kreuzfahrer waren ohne Erziehungsvorschriften erzogen worden . . .'

Dem Herausgeber des Enzykl. Hdb. gebührt Dank dafür, daß er auch derartige Anschauungen zu Wort kommen läßt. Dies entschädigt den katholischen Leser für die Mängel jener nicht zu vielen Artikel, die über spezifisch katholische Anschauungen von nichtkatholischen Verfassern geschrieben wurden.

Die durchaus würdig ernste Richtung des Werkes, die Berücksichtigung der sozialen Probleme — vgl. Kinderarbeit und Gesetz, betreffend Regelung der Kinderarbeit in gewerblichen Betrieben. Kinderarbeit in der Landwirtschaft (IV 821—866) von K. Agahd; Kulturfortschritt und Frauenbewegung (V 166—172) von Elisabeth Gnauck-Kühne —, die klare übersichtliche Darstellung des ausländischen Schulwesens — im 4. Band (604—660): Japanisches Schulwesen von Prof. T. Tsuji; im 5. Band (118—138): Kretisches Schulwesen von Dr. Joh. Kalitsunakis — und die übrigen bereits früher (diese Zeitschrift 1907 136 ff., 543 ff.) hervorgehobenen Vorzüge treten auch in den beiden vorliegenden Bänden hervor.

Innsbruck. Franz Krus S. J.

Analekten.

Die Josephsehe in ihrem Original und ihre Nachahmung. Es fehlt in der Theologie nicht an Versuchen, die Ehe Mariens mit dem hl. Joseph sowohl, als die Ehen ‚mit Vorbehalt des usus' zu erklären hinsichtlich ihrer Erlaubtheit und Gültigkeit. Die pars sanior der Theologen ist wohl betreffs der Gültigkeit letzterer einig. Doch die Art der Beweisführung ist bei verschiedenen Theologen nicht dieselbe.

Die große Schwierigkeit besteht darin, daß beim Ehekonsens das ius in corpus übertragen wird, Maria aber nach allgemeiner Annahme[1]), die von späteren Theologen, z. B. Beda, S. Anselm u. a. vertreten wird, das Keuschheitsgelübde gemacht hatte. Der hl. Thomas pflichtet zwar[2]) mit Bonaventura dieser Meinung bei, glaubt jedoch die Schwierigkeit dadurch zu lösen, daß er ‚ein bedingtes Gelübde' annimmt nämlich ‚falls es Gott gefalle'.

Dieser Erklärung hält nun P. Michael O. Cap. in Crefeld entgegen[3]), daß dies eine Verdunklung der virginitas mentis bedeute. Wir sind allerdings damit nicht einverstanden, da die zarte Rücksicht auf Gottes Wohlgefallen nie den Wert eines tugendhaften Aktes schmälert, sondern erhöht, und gerade eine heilige Person bereit sein müßte, selbst eine Ehe einzugehen, wenn dies dem größern Wohlgefallen Gottes entspricht; wir gehen aber aus einem andern Grunde mit Bescheidenheit

---

[1]) Augustin., De sanct. virg. c. 4, Gregor von Nyssa, De Nat. Dom., Ambros., De excell. virg. c. 4.

[2]) Summa p. III, q. 28, art. 4.

[3]) Linzer prakt.-theol. Quartalschrift 1907, II.

von der Meinung des hl. Thomas ab: weil nämlich diese unbewiesene Annahme uns zu der Meinung veranlassen würde, Maria, die allerheiligste der Heiligen, sei in ihrer zartesten Jugend von Gott noch nicht so deutlich erleuchtet gewesen, seinen bestimmten Willen und sein größeres Wohlgefallen betreffs ihrer Handlungsweise klar zu erkennen; dies kommt uns nicht wahrscheinlich vor.

Scheeben betritt in seiner Dogmatik einen andern Weg der Erklärung. Nach ihm bestand seitens St. Josephs ein ‚Genußrecht', ein ‚Miteigentumsrecht' an der Leibesfrucht Mariens, und dies rechtfertige ein eheliches Band. — Aber abgesehen davon, daß dieses Recht, in sich betrachtet, fast einer bloßen sog. Adoption gleichkäme, setzt eben dieses Recht, wenn es voll und wirklich in der Natur der Sache liegen soll, ein Eheband voraus; und wir sind ja erst auf der Suche nach einem solchen Bande. — Will etwa mit der oben angegebenen Erklärung Scheebens ein ganz eigenartiges Eheband sine *ullo* iure ad corpus gemeint sein? Dann würden auch andere Ehen sich ohne dieses Recht denken lassen: dies wäre aber unrichtig. Wenn die Josephsehe eine wahre Ehe war, so muß sie doch in ihrem innersten Wesen mit jeder andern Ehe gleichartig sein. Besteht aber in jeder Ehe obbesagtes Recht, so müssen wir es auch in der Josephsehe suchen und dürfen sie nicht bloß als eine Verbindung betrachten, die auf gemeinschaftlichem Besitze der Leibesfrucht Mariens beruht.

Nun wenden wir uns der Erklärung Suarez' zu[1]). Dieser Theologe unterscheidet zwischen Besitz- und Gebrauchsrecht ad corpus. Diese Unterscheidung, die allerdings die Lösung der Frage bieten kann, wird von manchen Theologen angefeindet. Zunächst sagen sie, jedes wahre Besitzrecht schließe das Gebrauchsrecht in sich; wer auf das Gebrauchsrecht einer Sache endgültig und im Vorhinein verzichte, der gibt den Besitz preis, resp. er erwirbt denselben nicht. Auch scheint es doch, daß kein Gatte ein ‚Besitzrecht' auf den Leib des andern habe (das gilt eher vom Herrn dem Sklaven gegenüber), sondern eben nur ein Gebrauchsrecht, u. zw. ein ausschließliches und unübertragbares (cf. fides coniugalis). Soll man also sagen können: Es ist zu unterscheiden zwischen dem Besitze des Gebrauchsrechtes und dem Gebrauchsrechte selbst?[2])

[1]) Disp. VII, sect. 5.

[2]) Das ist irrig; denn die Pflicht der fides coniugalis rechtfertigt einigermaßen den Ausdruck: ‚Besitzrecht'; dem ius usus entspricht die petitio debiti ebenso wie der Verzicht, durch den nur die Befugnis zur Ausübung des ius usus entfällt.

Trotz alledem ist Suarez' Erklärung nicht abzuweisen; wir wollen näher auf seine Darlegungen eingehen und wir werden in ihnen den Schlüssel zur Lösung unserer Frage finden. Wir müssen nur uns darüber klar werden, wie wir das Besitz- und Gebrauchsrecht, das Suarez unterscheidet, zu verstehen haben. Zu diesem Zwecke müssen wir aber etwas weiter ausholen.

Wir haben es in der Ehe mit einem doppelten Momente zu tun: mit einem ethischen (wenn man uns diesen Ausdruck gestatten will) und mit einem juridischen. Durch den Eintritt in den Ehestand wird die copula statthaft: dies ist das ethische Moment. Sie wird aber auch eine — von der Forderung eines Gatten abhängige — Pflicht. dies ist das juridische Moment. Obschon nun beide Momente chronologisch koexistieren, so ist doch klar, daß ontologisch die Statthaftigkeit der copula das Prius ist: Eine Handlung muß vor allem erlaubt sein, dann kann sie Pflicht werden. Da uns aber nichts zur Annahme zwingt, daß Gott als Urheber der ethischen Ordnung eben deshalb die copula statthaft mache, weil die Pflicht zu derselben übernommen wird (diese Behauptung brächte vielmehr eine petitio principii mit sich), so können wir uns mit Zuversicht an die Untersuchung wagen, ob nicht eben die Statthaftigkeit der copula schon ex se Wurzel und Quelle eines strikten Rechtes sei, das beim Konsense gegeben und genommen wird. Unsere Meinung bestätigt sich.

Es genügt uns zunächst die Erwägung, daß die Gatten durch den Konsens die Erwerbung der Statthaftigkeit der copula beabsichtigen. Sie sind hiezu seitens Gottes ermächtigt, die honestas copulae wird ihnen seitens Gottes zuteil. Sie treten in das auf der Statthaftigkeit der copula fußende d. i. eheliche Verhältnis, das nicht durch die Intention der Gatten, sondern durch göttliche Sanktion mit den Eigenschaften der Exklusivität und der Stabilität ausgestattet ist, wenn auch diese nicht zu allen Zeiten gleichen Umfang, bezw. gleiche Festigkeit hatten. Diese Statthaftigkeit der copula, die das erste Moment in der Ehe bildet[1]), ist zwar zunächst und in sich betrachtet ein ius minus strictum, wie das Recht zu essen, zu trinken, zu schlafen. Aber dieses ius non strictum schließt zugleich ein ius strictum im vollen Sinne in sich, das Recht

[1]) Diese honestas copulae bleibt in der Tat immer bestehen und koinzidiert sozusagen mit dem ligamen; denn selbst die copula eines feierlich Professen (post matrim. consummatum) mit seinem Gatten wäre eine Sünde gegen das zweite, nicht aber gegen das sechste Gebot.

auf die Forderung des debitum aus dem Titel der ausgleichenden Gerechtigkeit. Denn da dem Gatten die copula statthaft ist, so darf ihn der andere nicht nur an der Setzung der erlaubten Handlung nicht hindern, sondern darf auch, da die copula dem Gatten eben nur mit seinem andern Gatten statthaft ist, die Mitwirkung zu dem erlaubten Akte nicht erst von seinem Belieben abhängig machen. Dies gilt um so mehr, weil der Gatte, der zur copula aufgefordert wird, durch seine Zustimmung bei Eingang der Ehe Miturſache war, daß dem andern Gatten die copula, und zwar mit ihm allein, statthaft wurde; ferner weil er durch den Eheabschluß auch dem andern Gatten die Möglichkeit benommen hat, durante hoc ligamine eine andere Ehe einzugehen und eine sittlich-gute copula mit einer dritten Person zu haben. All diese Gründe involvieren eine unabweisliche Pflicht (Nolite fraudare invicem) zur copula im Falle der Aufforderung und ein dieser Pflicht proportioniertes strenges Recht. Dieses strenge Recht koexistiert chronologisch mit der obenerwähnten Statthaftigkeit der copula vom Augenblicke des Konsenses an, und da die honestas copulae die Wurzel dieses Rechtes ist, so spricht man mit Recht von einer traditio et acceptatio iuris beim Konsense.

Bei dieser Darlegung erscheint uns die Ehe immer noch als wahrer Kontrakt, da die Brautleute beim Konsense einander einverständlich ein wirkliches striktes Recht verschaffen. Nur legten wir das erste Augenmerk auf den einverständlichen Eintritt in einen neuen sittlichen Stand, was berechtigt ist, denn die Ehe ist kein contractus *purus*.

Nun aber hebt erst die Schwierigkeit an. Brautleute, die mit Vorbehalt des Gebrauches kontrahieren, scheinen sich kein Recht ad corpus zu übergeben, sondern höchstens die bloße Statthaftigkeit der copula zu erwerben. Wie läßt sich hier wenigstens das Wesen der Ehe noch erkennen? Gelingt uns dies, so ist die Gültigkeit einer solchen Ehe außer Frage.

Wir sagen vor allem, daß die erworbene Statthaftigkeit der copula die Wurzel des strikten Rechtes ist, was wir bewiesen haben; wer erstere erwirbt, erhält also schon das ius strictum in radice.

Wenn aber das ius petendi debitum bei einer solchen Ehe praktisch nicht zur Geltung kommt, sondern, wenn wir so sagen dürfen, die Wurzel dieses Rechtes unfruchtbar bleibt, so ginge man zu weit, hier das Wesen des Ehekontraktes weglengnen zu wollen. Vielmehr stehen hier zwei Kontrakte einander gegenüber, die beide rechtskräftig sind, und von denen als

Endresultat die honestas copulae übrig bleibt zugleich mit dem gebundenen Recht (dominium *radicale*) auf die copula; die Befugnis zur faktischen Ausübung dieses Rechtes durch Forderung der copula ist durch den Vorbehalt in suspenso getreten. Um der Ausdrucksweise Suarez' näher zu kommen: die Gatten *besitzen* das ius petendi debitum (ius usus), behielten aber einander den *Rechtsgebrauch* (usus iuris, ius in exercitio) vor. Der Fall ist ähnlich folgendem: ich kann das Jagdrecht auf einem dem Staate oder dem Lande gehörigen Revier erwerben und doch auf die Ausübung desselben rechtlich zugunsten eines andern verzichten, so daß ich es faktisch nicht ausüben darf. Eine scheinbare Schwierigkeit bei der Ehe besteht nur darin, daß Rechtserwerb und Gebrauchsverzicht hinsichtlich *derselben Person* stattfinden. Doch das ist kein Widerspruch in sich. Bei oberflächlicher Betrachtung der Sache erscheint es widersprechend, zu sagen: ‚Do tibi ius, suspenso usu'; etwas leichter aber erscheint der Zusammenhang in *unserer* Darstellung: ‚Ich erwerbe dir (und mir) die *Statthaftigkeit* der copula, die ein *striktes* Recht auf die Forderung derselben in sich *schließt*, behalte dir aber die *Ausübung* des Rechtes für immer vor, — deine einmal gegebene Zusage zu all diesem vorausgesetzt'.

Ein Beweis, daß aber eine wahre Rechtsübergabe dennoch stattfand, ist eben gerade der Verzicht auf das Recht der Forderung, der allerdings schon beim Konsense stattfand, resp. wirksam wurde. Denn man kann nur auf den usus eines Rechtes verzichten, das einem tatsächlich übertragen wird; wohl aber kann man es auch schon im Augenblicke, wo man es empfängt. Und wenn eine solche Verzichtleistung schon im ersten Augenblicke nach dem Konsense gültig ist, so muß sie auch beim Konsense selbst statthaft sein. Gehörte das volle Recht (das ius *mit* dem freistehenden Gebrauche) zum Wesen der Ehe, so könnte der usus iuris nie in suspenso treten; umgekehrt kann eben darum zur Setzung des Wesens der Ehe nicht mehr notwendig sein als zu ihrem Fortbestande.

Ebenso, wie der Verzicht auf den usus iuris eine Geltendmachung des dominium radicale und darum ein Beweis für das Vorhandensein eines solchen ist, ist dasselbe der Fall bei etwaigem späterem beiderseitigem Verzichte auf den Vorbehalt. Die Eheleute bekunden in beiden Fällen ein beim Ehekonsense erlangtes *Recht* aufeinander.

Da einem strengen Rechte eine Pflicht korrespondiert, müßten die Gegner der ‚Ehen mit Vorbehalt' auch eine Ehe ungültig erklären, in der beide Teile einander völlig sich zur Verfügung stellen, jeder Teil

aber aus eigenem Antriebe ein- für allemal erklärt, daß er dem andern keinen moralischen Zwang (unter Sünde) auferlegen wolle; denn in diesem Falle fehlt ja *scheinbar* die *acceptatio* iuris, oder mit andern Worten: unsere Gegner sind gezwungen zu behaupten, daß die Kontrahenten wenigstens beim Abschlusse der Ehe einander eine unter Todsünde bindende Pflicht für den Fall der Forderung auferlegen müssen, sich aber nicht die bloße sittliche Möglichkeit einer copula nur für den Fall *beiderseitigen Einverständnisses* erwerben können! Diese Annahme ist hart und grundlos. Eine Analogie ist hier am Platze. Cajus besitzt ein Häuschen, das unter den Hammer kommt. Ich stelle ihm eine Urkunde aus, kraft welcher ich auf jede Benützung des Hauses endgültig zu seinen Gunsten verzichte, falls es mir gelingt, es an mich zu bringen. Ich kaufe es bei der Lizitation, und schon zessiert im selben Augenblicke von mir jede Nutznießung. Ich habe das bloße dominium radicale, das völlig gebundene *Besitzrecht*: Cajus kann das Haus nicht mehr veräußern. Ein Ähnliches ist bei unserer ‚Ehe mit Vorbehalt' der Fall, nur hat hier der Ausdruck des Suarez: ‚Besitzrecht', der scheinbar nur auf materielle Dinge anwendbar ist, manchen Theologen Bedenken verursacht, weshalb wir lieber dieses Recht hier — ius in radice, dominium radicale genannt und darauf hingewiesen haben, daß es auch auf andere Dinge als nur auf materielle anzuwenden sei.

Nach unserer Darlegung erscheint die Gültigkeit einer Ehe mit Vorbehalt begründet. Nur im Vorbeigehen erörtern wir die Frage, ob Maria und eventuell auch Joseph beim Konsense einen Vorbehalt machen *mußten*, falls sie, wie gewöhnlich angenommen wird, das Keuschheitsgelübde hatten. Wir sagen hierauf kurz, daß eine ausdrückliche Reservation nicht nötig war; denn Gott selbst, der diese Ehe gewollt, konnte auch das Recht unterbinden, so daß nur das dominium radicale eintrat, ähnlich wie die Gatten selbst ihr Recht suspendieren können oder wie die Kirche es suspendiert bei gewissen Sünden des Inzestes, Separation, Ehebruch, ja schon durch die zweimonatliche Frist der fakultativen Enthaltung nach dem Konsense. Es genügte Maria und Joseph, ‚nach Anordnung Gottes kontrahieren zu wollen'. — Wie einfach!

Wir antworten noch kurz auf den von manchen gemachten Einwand, ein Vorbehalt des usus sei contra bonum matrimonii. Gegen das bonum matrimonii ist z. B. der Vorbehalt, contra naturam konkubieren zu wollen, nicht aber der Verzicht auf Forderung des debitum. Wäre dies der Fall, so wäre ja eine Reservation *nach* dem Eheabschlusse auch hinfällig!

Andere wenden ein, eine solche Ehe stimme nicht mit der Definition der Ehe überein. Die Wesensdefinition: ‚Unius viri et unius feminae individua vitae societas' bleibt unberührt; was die Zweckdefinition betrifft: ‚societas . . . ad generationem', so ist sie nur schlechthin richtig; denn da die Ehe zunächst um der Statthaftigkeit der copula willen, mit der die Legitimität der Kinder zusammenhängt, geschlossen wird, so kann sie präzis formuliert werden: ‚societas . . . ad *honestam* copulam et *legitimam* prolem habendam'. Diese Definition ist mit unserer Ehe vereinbar, denn die Erwerbung der honestas copulae wird ja nicht ausgeschlossen.

Noch eine Schlußbemerkung. Da nicht alle Theologen die Gültigkeit obgenannter Ehen zugeben, so könnte es scheinen, als ob sie in der Praxis zu verbieten seien. So wenigstens urteilt auch der eingangs erwähnte P. Michael O. Cap.[1]). Das ist wieder nicht unsere Meinung. Die Rücksichtnahme auf das Sakrament, das im Zweifel an seiner Gültigkeit nicht ‚gespendet' werden dürfe, ist hier entschieden nicht maßgebend; denn das erste Moment, das beim Konsense ins Auge fällt, ist das kontraktliche; das Sakrament, die sakramentale Würde tritt von selbst und sofort indissociabiliter zum Kontrakte hinzu, falls derselbe gültig ist, und das selbst dann, wenn die Brautleute in ihrer Unwissenheit vom Ehesakramente keine Kenntnis hätten. Die Brautleute sind nur in einem etwas abgeschwächten Sinne ‚Spender' des Ehesakramentes. Zunächst sind sie Abschließer des Ehekontraktes. Und was diesen betrifft, so wäre erst zu beweisen, daß man ihn bloß dann abschließen kann, wenn seine Gültigkeit absolut außer Frage steht. Vielmehr ist zu sagen, daß, wie in anderen Dingen, so auch hier die Freiheit der Beschränkung vorausgeht. An sich ist jedermann berechtigt, eine Ehe zu schließen; so lange nicht sichere oder doch höchst glaubwürdige Gründe die Gültigkeit eines Ehekontraktes beeinträchtigen, gebraucht jeder, der denselben abschließt, sein Recht, und der Seelsorger wäre im Unrecht, ihm in den Weg zu treten.

Wir schrieben über dieses Thema deshalb, weil solche Ehen, wenn auch selten, doch noch vorkommen; dem Schreiber dieses allein sind vier solcher Fälle (in Wien) bekannt.

Wien. P. Honorius Rett O. F. M.

---

[1]) In der Linzer prakt.-theol. Quartalschrift 1907, II.

1 Sam. 1, 22—26. Der Text der Bücher Samuels ist bekanntlich sehr verderbt und bietet daher dem Erklärer manche Schwierigkeiten. Eigentümlich ist die häufige Versetzung von Wörtern und größern Satzteilen von ihrem ursprünglichen Platze. Sie findet sich auch in unserm Abschnitt. Mit Recht lesen die meisten Erklärer in V. 22 וְנִרְאָה[1]); einige (wie Nowack, Löhr, Kittel) behalten die masor. Lesung וְנִרְאָה bei, um den Wechsel zwischen der dritten und ersten Person und zwischen dem Afformativus und dem Praeformativus zu vermeiden. Doch dieser Grund fällt weg, wie wir weiter unten sehen werden. Die überlieferte Lesung wird aus der religiösen Scheu einer spätern Zeit entstanden sein, die von einem Schauen des Antlitzes Jahves nicht mehr zu sprechen wagte. Sie wurde überdies begünstigt durch den vorhergehenden und nachfolgenden Afformativus, durch das vorhergehende ‚Ihn' und das nachfolgende ‚Er'.

In der Rezension Lukians steht vor עַד יגמל noch das Glied οὐκ ἀναβήσομαι; ebenso liest Hieronymus non vadam. Haben diese beiden den Ausdruck in ihrer Vorlage vorgefunden, oder haben sie ihn zur Erleichterung der Satzfügung beigesetzt? Entschließt man sich, לֹא אֶעֱלֶה beizufügen, so erhält man jedenfalls eine leichte und glatte Konstruktion: (Ich wallfahre nicht), bis das Kind entwöhnt ist und ich es wegbringen kann; dann aber wollen wir Jahve besuchen, und es soll dort bleiben auf Lebenszeit[2]). — Allein notwendig ist die Beifügung jenes Gliedes nicht; denn auch ohne sie läßt sich der hebräische Text rechtfertigen. עד (= עד אשר mit dem Praeformativus in der Bedeutung des Fut. exact.) leitet den Vordersatz ein; aber wo ist der Nachsatz? Kittel[3]), Nowack und Klostermann nehmen an, der Vordersatz ‚ich will warten' oder ‚ich bleibe zurück', sei ausgelassen und in Gedanken zu ergänzen[4]). Aber da dürfte doch die von Lukian und Hieronymus gebotene Lesung den Vorzug verdienen; denn sie ist weniger hart und viel natürlicher. Nach Gesenius-Kautzsch (Hebr. Gramm.[27] 112 oo) soll der Nachsatz mit והביאתיו beginnen. Das scheint unrichtig zu sein; denn nach dem Zusammenhang handelt es sich nicht um den Zeitpunkt, wo sie das Kind hinbringen, sondern wo sie selbst wieder die Wallfahrt mitmachen will. Dieser aber wird angegeben in וְנִרְאָה; mit

---

[1]) Vgl. das aff. amâru pan ili; auch ZAW. 22 (1902), 306 (Nestle).

[2]) Vgl. Michaelis Suppl. ad lex. hebr. Nr. 1915.

[3]) In Kautzsch', Die Heilige Schrift des Alten Testaments.

[4]) Ähnlich Driver, Hebrew Tenses § 115 (unter עד).

Recht lassen daher Budde und Schlögl hier den Nachsatz anheben. Diese Auffassung wird auch durch die ganze Fügung empfohlen; denn so erscheint der Voluntativus nicht zwischen zwei auf gleicher Stufe stehenden Afformativen. Schlögl streicht in seiner Übersetzung der Bücher Samuels das ו vor נראה (oder ersetzt es durch אז), während er es jetzt in der kritischen Ausgabe als ו Apodosis erklärt. Die Auslassung des ו scheint auch nicht notwendig zu sein; eine analoge Konstruktion findet sich in Bedingungssätzen mit אם und כי, in denen der Nachsatz zuweilen mit ו und dem Voluntativus eingeleitet wird[1]).

In V. 23 ist nach Syr. (vgl. auch LXX) דברך st. דברו zu lesen.— In V. 24 fehlt bei LXX כאשר נמלתו; demnach meint Budde, es streichen zu dürfen. Auch Klostermann vermutet, es sei vielleicht ‚Zusatz, um durch Rekapitulierung des Schlusses von V. 23 den neuen Anfang stärker zu markieren'. Wenn jemand das Glied später beigefügt hat, so hatte er jedenfalls ein gutes Sprachgefühl; denn man entbehrt es wirklich nicht gern wegen des langen Zeitraumes, der zwischen den Ereignissen von V. 23 und 24 liegt. Daher ist es viel wahrscheinlicher, daß der Verfasser es von vornherein geschrieben hat. Aber weil man den neuen Anfang deutlich gekennzeichnet haben möchte, würde man das Glied zu Beginn des Satzes erwarten. Die jetzige Stellung sowohl wie das Fehlen des Gliedes bei LXX finden dadurch eine gute Erklärung, daß man annimmt, es habe nicht im Text der LXX-Vorlage, sondern auf dem Rande gestanden. Die LXX ließen es als nicht zum Text gehörend aus, in den hebr. Text wurde es an der jetzigen Stelle aufgenommen. — St. ותעלהו עמה lesen LXX καὶ ἀνέβη μετ' αὐτοῦ und beziehen αὐτοῦ auf Elkana; ebenso lassen sie das Suffix in ותבאהו (καὶ εἰσῆλθεν) aus. Die Anwesenheit Samuels deuten sie am Schluß an, indem sie statt והנער נער καὶ τὸ παιδάριον μετ' αὐτῶν lesen. Die hebräische Fassung verdient den Vorzug; denn sie drückt den wichtigen Umstand, daß Samuel anwesend ist, durch den ganzen Satz aus und nicht bloß durch das nachschleppende Schlußglied. Viele Erklärer folgen indessen dem LXX-Text. Klostermann z. B. liest ותעל חגה עמו und ותבא חגה, um die hebr. Suffixe zu erklären. Die zweimalige Wiederholung des Subjektes ist jedenfalls überflüssig und unschön. Am Schluß wird von den meisten והנער עמה gelesen. Dieses letzte Glied macht den Erklärern große Schwierigkeit. Wer die hebräischen Verbalsuffixe beibehält, kann selbstverständlich die sich an

[1]) Vgl. z. B. Gen. 13, 9.

LXX anschließende Lesung nicht gebrauchen. So versetzen denn Wellhausen, Kittel, Driver das Glied als והנער עמה an das Ende des V. 25; das zieht natürlich auch dort wieder Änderungen nach sich. Da diese aber sehr gering sind und an LXX eine Stütze haben, so wäre dieses Auskunftsmittel immerhin recht annehmbar. Bei all diesen Veränderungen wird vorausgesetzt, daß die masor. Lesung והנער נער keinen Sinn habe. So sagt Klostermann: ‚והנער נער heißt „und der Knabe war eben ein Knabe", weiter nichts, und nicht puer erat adhuc infantulus (Vulg.)'. Allein die masor. Lesung und die Auffassung des Hieronymus dürfte doch nicht so unsinnig sein, wie man annimmt. Wenn wir sagen: ‚Der Mensch ist ein Mensch' oder ‚Sunt pueri pueri', so ist das keine Tautologie, sondern das Prädikatsnomen hat einen engeren, durch den Zusammenhang, die Betonung u. s. w. genau bestimmten Sinn. So konnte auch das Prädikatsnomen נער dem Hebräer das Subjekt הנער recht wohl in Bezug auf das Alter näher bestimmen, so z. B. daß der Knabe noch ein zartes Kind gewesen sei oder das Kind bereits im Knabenalter gestanden habe. Aber man könnte sagen, diese Altersangabe sei wegen des כאשר גמלתו überflüssig und hinke unbequem nach. Das letztere ist allerdings zuzugeben; damit ist aber auch die Vermutung begründet, daß das Glied nicht an seinem ursprünglichen Platze stehe. Es scheint uns nun, daß es mit כאשר גמלתו zu verbinden sei. Schon oben wurde angedeutet, daß dieser Ausdruck von seiner Stelle gerückt sei. Waren die beiden Glieder miteinander verbunden, so haben sie dasselbe Los gehabt und sind getrennt an unrichtiger Stelle eingeschoben. Das erscheint auch ganz natürlich. Es fragt sich nur, was bedeutet der Satz כאשר גמלתו והנער נער? Besagt er: Als sie ihn entwöhnt hatte, der Knabe aber noch ein zartes Kind war (vgl. Vulg.), oder: Als sie ihn entwöhnt hatte, das Kind aber bereits ein Knabe war? Für die erste Auffassung könnte man anführen, daß die Mutter es mit ihrem Gelübde genau genommen und das Kind sehr früh dem Herrn geweiht hätte. Dagegen spricht aber der Umstand, daß das Kind doch schon ein gewisses Alter haben mußte, um im Tempel ohne die mütterliche Pflege verbleiben zu können. Ferner würde man ein עוד erwarten; vgl. Richt. 8, 20. Budde sagt: ‚Eine hebräische Mutter mag wohl zwischen den Zeilen gelesen haben, daß Hanna die Entwöhnung so lange wie möglich hinauszog'. Das braucht man aber nicht zwischen den Zeilen zu lesen, wenn man die obige Lesung und die zweite Auffassung annimmt. Der Zusatz ‚das Kind aber schon ein Knabe war' — ‚schon' ist, wie oft im Hebr., nicht be-

sonders ausgedrückt — ist nicht überflüssig; denn die Entwöhnung war nicht an eine bestimmte Zeit gebunden; mochte sie auch gewöhnlich am Ende des zweiten oder dritten Jahres erfolgen[1]), so konnte sie doch sicherlich wie heute[2]), so auch früher erst im fünften oder sechsten Jahr stattfinden. Und in dem Alter von fünf oder sechs Jahren dürfen wir uns Samuel füglich denken, als er zum Tempel ging.

LXX lesen in V. 24 καὶ ἀνέβη μετ' αὐτοῦ εἰς Σηλών ... und nachher καὶ εἰσῆλθεν εἰς οἶκον Κυρίου ἐν (A läßt ἐν aus) Σηλώ. Schlögl hält εἰς Σηλών für eine Glosse. Der hebräische Text erwähnt Silo nur einmal, und zwar liest er שלו ‚nach Silo' hinter בית־יהוה. Budde meint nun, da die Reise schon in ותעלהו enthalten sei, werde man am Schlusse besser mit LXX בית יהוה בשלו lesen. Festzuhalten ist, daß die Ortsangabe sich wenigstens einmal vorfand; ferner ist שלו besser beglaubigt als בשלו. Im Hebräischen paßt allerdings die Angabe der Richtung an der jetzigen Stelle schlecht; es ist daher vorzuziehen, שלו mit LXX hinter עמה ותעלהו zu lesen. Bei der Unordnung des Textes im Anfang und Schluß des Verses ist diese Versetzung leicht zu erklären. — Ferner ist mit LXX zu lesen בְּעֵגֶל מְשֻׁלָּשׁ (vgl. V. 25); das überflüssige ה gehörte vielleicht zu שלו.

In V. 25 treten auf einmal die Pluralformen der Verba auf. Dieser unvermittelte Übergang ist sehr hart. Die meisten Erklärer fassen nach dem Vorgang Wellhausens השחטים (d. h. die berufenen Tempeldiener) als Subjekt zu וישחטו auf, lesen im folgenden aber verschieden. Klostermann ändert, auf LXX gestützt, bloß את in אם. Er sagt: ‚Mutter und Kind stehen vor dem Heiligtum; darum schlachten die Diener des Heiligtums, die Priester, das Rind, und dann führen dieselben (ויבאו, nicht in וְתָּבֹא zu verändern) die Mutter als Weihende zu dem Vertreter Gottes Eli heran, damit sie ihren Willen deklariere'. LXX lesen: καὶ προσήγαγεν Ἄννα ἡ μήτηρ τοῦ παιδαρίου (A: τὸ παιδάριον), Lukian: καὶ προσῆλθεν Ἀννὰ ἡ μήτηρ τοῦ παιδαρίου. Daher lesen manche אֵם וְתָּבֹא. Aber es läßt sich nicht leugnen, daß man in dem letzten Falle den Wechsel des Subjekts in וישחטו noch unangenehmer empfindet. Die Fassung Klostermanns ist jedenfalls vorzuziehen; aber der unvermittelte Übergang bleibt immerhin. Es scheint ein Glied ausgefallen zu sein. LXX haben vor unserm Vers einen längeren Zusatz, der ziemlich wirre ist und uns keine Hilfe bietet. Aber

[1]) Vgl. W. Nowack, Lehrbuch der hebr. Archäologie 1, 171.
[2]) Vgl. ZDPV 4 (1881), 65 (Klein).

er kann doch vielleicht andeuten, daß die Übersetzer dort eine Lücke oder ein unlesbares Stück vorfanden. Nun steht im Anfang des Kapitels V. 3 ein sehr unbequemes Glied ושם שני בני־עלי חפני ופנחס כהנים ליהוה. Einige Erklärer (Löhr, Nowack) halten dieses für einen Zusatz, andere (Thenius, Klostermann) verbessern es nach LXX. Budde will ושם עלי כהן ליהוה lesen. Vor allem stößt die Nichterwähnung Helis, der im folgenden auftritt; dann auch die Erwähnung der Söhne Helis, die im ganzen Kapitel nicht tätig zu sein scheinen. Da aber Heli im folgenden in ganz befriedigender Weise eingeführt wird, seine Erwähnung hier also nicht notwendig ist, die bloße Erwähnung der Söhne Helis aber stößt, so ist die Vermutung berechtigt, daß das Glied nicht an seinem Platze stehe. Andererseits fehlt vor V. 25 ein Glied, 3b paßt aber dahin ganz vorzüglich; somit ist die Versetzung berechtigt[1]). Liest man dann noch in V. 25b mit LXX אם st. את, so gewinnt man auch das für ותאמר in V. 26 erforderte Subjekt. Zu bemerken wäre noch, daß bei dieser Lesung וְהַנַּעַר עִמָּהּ am Schluß von V. 25, wohin es einige Erklärer versetzen, ganz gut paßt.

Die Übersetzung würde also lauten: 22. Anna aber zog nicht mit hinauf, sondern sprach zu ihrem Mann: Erst wenn der Knabe entwöhnt ist und ich ihn hinbringen kann [oder muß], wollen wir Jahve besuchen, und er soll dann dort bleiben auf Lebenszeit. 23. Ihr Mann Elkana erwiderte ihr: ‚Tue, was dir gefällt; bleib, bis du ihn entwöhnt hast. Jahve gebe nur, daß sich dein Wort bewahrheite!‘ So blieb die Frau daheim und nährte ihren Sohn bis zur Entwöhnung. 24. Als sie ihn nun entwöhnt hatte, das Kind aber schon ein Knabe war, führte sie ihn mit sich hinauf nach Silo, nahm einen dreijährigen Farren, ein Epha Mehl und einen Schlauch Wein mit und brachte ihn [d. h. den Knaben] zum Hause Jahves. 3b. Dort waren die beiden Söhne Helis, Ophni und Phinees, Priester Jahves; 25. die schlachteten den Farren und führten dann die Mutter des Knaben zu Heli. 26. Da sprach sie: ‚Mit Verlaub, mein Herr! So wahr du lebst, mein Herr, ich bin die Frau, die bei dir stand, um zu Jahve zu beten‘.

Beirut. H. Wiesmann S. J.

---

[1]) In der S. 190 gegebenen Übersetzung von 1 Sam. 1, 2—9 ist demnach das Glied ‚allwo (Heli und) die beiden Söhne Helis, Ophni und Phinees, Priester Jahves waren‘ auszulassen.

Psalmenliteratur. Aus dem weiten reichen Gebiete der neuesten katholischen Psalmenerklärung empfehlen wir der Aufmerksamkeit weiterer Kreise folgende Werke:

1. An erster Stelle ein französisches Buch: *Psalterium juxta Hebraicam veritatem.* Les Psaumes d'après l'Hébreu en double traduction avec indications métriques et strophiques et la Vulgate latine en regard par le chanoine E. Pannier prof. d'Écr. S. (Lille. 1908. René Girard. XXVIII + 422). Der Verfasser bietet gleichsam als Vorwort den interessanten Brief des hl. Hieronymus an Sophronius an erster Stelle und zwar in französischer Übersetzung; dann reiht er einige mehr ins persönliche streifende Bemerkungen an hinsichtlich dreier Gattungen von Bücherkritikern, gibt den Inhalt der folgenden Psalmeneinleitung und seiner dabei befolgten Methode an und schließt mit dem schönen, beherzigungswerten Satz: ‚Ich unterwerfe meine Arbeit der Auktorität der Kirche: die Funken, die beim Kontakt der Exegese oder Kritik von den Texten springen, dürfen unsere Blicke nicht von der großen Sonne der Wahrheit abwenden' (VII). In der Einleitung, die nur die Vorläuferin einer ausführlicheren späteren speziellen Psalmeneinleitung sein soll, behandelt P. fachmännisch die Fragen über Wesen, Ursprung, Zustand der auf uns gekommenen Psalmen. Ziel und Zweck von P.s Arbeit läßt sich am besten umschreiben mit dem Zitat aus dem Briefe des hl. Hieronymus an Sunnia und Fretela (ep. 106): ‚Omnino psallendum est, ut fit in Ecclesia; et tamen sciendum, quid habeat hebraica veritas; atque aliud esse propter vetustatem in Ecclesia decantandum, aliud sciendum propter eruditionem Scripturarum'. Daher läßt er bei jedem Psalm zuerst in einer Kolumne das Psalterium Gallicanum d. h. die Vulgatapsalmen abdrucken; dann stellt er ihr eine neue lateinische Übersetzung aus dem hebräischen Texte gegenüber, in der die Schönheit der Form ganz geopfert wird, um den genauen buchstäblichen Sinn des heiligen Textes zu gewinnen. Der lateinischen Übersetzung, die zugleich rhythmisch und je nachdem strophisch abgeteilt ist, wird eine klassisch schöne französische Übersetzung beigegeben.

Warum hier im lat. Text die Unformen Jehova, Jehovae, Jehovam aufscheinen, während im französischen Text richtig Jahve gesetzt wird, entgeht dem aufmerksamen Leser. Jedem Psalme geht eine wohlerwogene, klare Übersicht von äußerst geringem Umfange voraus, und wo es nottut, begleiten kritische Randnoten den Text, aber auch nicht zahlreich. Das Werk P.s will durch sich allein Eindruck machen. Es bringt keine langen

oder kurzen Listen kritisierter Auktoren, keine energischen Gründe einschneidender Polemik; er legt seine Meinung vor, ohne jemand zu bekämpfen. Auch fehlt das formelle affektive Moment, wozu die Psalmenerklärung genug Gelegenheit hätte, vollständig; freilich das virtuelle Pathos ist vorhanden und zwar in der dargebotenen Sache selbst. Natürlich fordert auch manchesmal die textkritische Seite gerade wegen ihrer zuversichtlichen Ruhe eine Gegenkritik heraus, so z. B. in Ps. 8. Man braucht den Text in V. 3: ‚perfecisti laudem propter inimicos tuos, ut destruas inimicum et ultorem' keineswegs als ein herrenloses, verlaufenes Distichon zu betrachen, das ein zerstreuter Abschreiber von irgendwoher zugefügt habe. Wenn man den Psalm nicht mit P. in vier vierzeilige Strophen, die zwischen zwei refrainartigen Versen eingerahmt sind, sondern mit Zenner in zwei Strophen mit je fünf Versen abteilt, so fügt sich der angebliche Eindringling harmonisch zur Struktur des Psalmes. ‚Zwei Strophen zu je fünf Versen (2×5', die erste 1 Vers + 2 Verspaare, die zweite 2 Verspaare + 1 Vers. Mit der Übersetzung und dem Nachweis der Struktur ist erst die rechte Unterlage gegeben für die ästhetische Würdigung' (Z. f. k. Th. XXIII 374). Das Werk Panniers will studiert sein, um mit seinen latenten Vorzügen bekannt zu werden. Der Druck ist prachtvoll.

2. Mit der wohltuenden Plerophorie eines vom Werte des kostbaren Gegenstandes überzeugten Gemütes tritt P. Philibert Seeböck O. Fr. M. auf den Plan mit seinem: ‚Gottes Lob in den heiligen Psalmen. Die 150 Psalmen der heiligen Schrift im wörtlichen und geistlichen Sinne für gläubige Christen erklärt. I. u. II. Teil. Regensburg 1908. Fr. Pustet (XXIV + 556 und XVI + 472). Das Werk will ein auf den Psalmen aufgebautes Betrachtungsbuch sein. Es soll frommen gebildeten Katholiken den Gebrauch des Psalmenbuches leichter verständlich, populär machen. Zu diesem Zweck ist jedem Psalm der Inhalt als Betrachtungsthema meistens sehr treffend und originell vorausgesetzt, dann folgen je nach der Größe und Bedeutsamkeit des Psalmes zwei, drei, fünf und mehr Betrachtungspunkte; im goldenen ABC des Wortes Gottes (Ps. 118) sind es, entsprechend dem hebr. Alphabet, sogar 22 sinnig gekennzeichnete Punkte. Als des Guten zuviel will mir in diesem Psalm erscheinen die Ausdeutung der einzelnen Buchstaben, die in den Anmerkungen gegeben wird. Der deutsche Psalmentext ist jener des P. Arndt S. J., der von der Ritenkongregation durch Dekret vom 20. Dez. 1899 genehmigt und empfohlen wurde. Orthodoxe Lehre, korrekte Moral, heilige Mystik, Ehrfurcht vor der Kirche, Liebe zum katholischen Volke helfen zusammen, um dieses Betrachtungsbuch anregend, praktisch verwertbar zu machen. Ein leiser Wunsch wäre für eine hof-

ſentlich bald notwendig werdende zweite Auflage, nicht mehr im myſtiſchen Sinne weiter zu gehen, ſondern durch Pflege des Literalſinnes etwa in kleinen gelegenen Anmerkungen den Wert der Erklärung zu erhöhen.

3. Nicht das ganze Pſalmenbuch, ſondern nur Einen Pſalm, allerdings einen vom Brevierbeter tagtäglich zu rezitierenden Pſalm, hat ſich Dr. Jakob Schmitt zur Erklärung auserwählt in dem Werke: ‚Pſalm 118 für Betrachtung und Beſuchung des Allerheiligſten erklärt und verwertet' (2. Aufl. Freiburg 1908. Herder. VIII + 401). Die Erklärung gehört dem Gebiete der Erbauungsliteratur an und empfiehlt ſich namentlich den Prieſtern und Prieſteramtskandidaten. Der Verfaſſer betont ſelbſt, daß er keinen wiſſenſchaftlichen Kommentar geben wollte, daß er weder den hebräiſchen Urtext verglichen, noch irgend einen Exegeten zu Rate gezogen habe; erſt ſpäter habe er noch den Dionyſius Carthuſianus, Bellarmin und Wolter verglichen, und dennoch — iſt ſeine Art und Weiſe, in den Inhalt jedes der 176 Verſe einzudringen, lobenswert und bietet ‚das Wort des Lebens' in goldener Schale. Bei der Eigentümlichkeit gerade dieſes Pſalmes kann ja die ſonſt wohl unentbehrliche kritiſch-linguiſtiſche Erforſchung des Wortes leichter bei Seite geſetzt werden und darf unmittelbar zur Erwägung des Gedankens, zur Ergründung des reichen Inhaltes aller ſeiner Beſtandteile vorgeſchritten werden. Das tut der Verfaſſer in ſympathiſcher, herzerquickender Weiſe.

4. Im Formate eines Taſchengebetbuches erſchien (zu Augsburg im Literariſchen Inſtitut Dr. M. Huttler [Michael Seitz]): ‚Das Buch der Pſalmen nebſt den in den kirchlichen Tageszeiten gebräuchlichen Lobgeſängen aus den Propheten und Evangelien'. Nach der Vulgata für das deutſche Volk bearbeitet und mit kurzen Erklärungen verſehen von Dr. Beda Grundl. Es wurden zwei Ausgaben gedruckt: die Ausgabe A enthält bloß deutſchen Text auf 285 Seiten, die Ausgabe B enthält neben dem deutſchen Text auch die lateiniſchen Vulgatapſalmen und ſämtliche deutſchen Anmerkungen der erſten Ausgabe. Das Werk Grundls verdient uneingeſchränktes Lob. Die kleine Einleitung iſt muſterhaft orientierend, und beſonders lobenswert iſt die Beſprechung des Verhältniſſes der Pſalmen zum Unſterblichkeitsglauben und der ſogenannten Fluch- und Rachepſalmen. Am Ende eines jeden Pſalmes ſteht eine ſchöne lateiniſche Oration, bei der manchesmal mir nicht ganz klar iſt, woher ſie ſtammt. Die Überſetzung lieſt ſich gut; die Anmerkungen, ſo klein ſie ſind, verraten die kundige Hand des Exegeten und den Geiſt Wolters.

Innsbruck. Matthias Flunk S. J.

Spechts Lehrbuch der Dogmatik ist eher, als man erwarten konnte, mit dem zweiten Band (494 S.), der die Gnade, die Sakramente und die letzten Dinge behandelt, zum Abschluß gelangt. Je mehr wir es benutzen, umso lieber heben wir die Vorzüge, die wir bereits in der Besprechung des ersten Bandes erwähnt haben (s. Ztschr. XXXII, [1908] 363), von neuem hervor und können es nur bestens empfehlen. In der Abhandlung über die Wirksamkeit der Gnade begnügt sich S., die verschiedenen Systeme der Theologen in aller Kürze objektiv darzustellen, ohne sich für das eine oder das andere zu begeistern. Ebenso stellt er in Betreff der Prädestination die beiden Ansichten (ante und post praevisa merita) als gleichwertig dar, was vom kirchlichen Standpunkte aus gewiß nur zu billigen ist, denn die Kirche duldet beide, entscheidet sich endgültig weder für die eine noch für die andere; aber den Satz: ‚Die Quellen der Offenbarung, Schrift und Überlieferung, bieten weder für die eine noch für die andere Ansicht durchweg unanfechtbare Anhaltspunkte', möchten wir nicht ganz unterschreiben. Denn der ausnahmslose Heilswille Gottes, mit dem sich die unbedingte Prädestination (ante praevisa merita) nie und nimmer verträgt, ist unanfechtbar, und ebenso unanfechtbar sind die Aussprüche der Väter, von denen nicht ein *einziger* sich dafür klar und deutlich ausspricht. Man führe doch einmal *einen* Vater an, der *klar* und *deutlich* für die unbedingte Vorherbestimmung zur ewigen Seligkeit einsteht. Mit leeren Behauptungen ist nichts bewiesen. Was die Zahl der Auserwählten betrifft, huldigt S. nicht der pessimistischen Richtung, die dieselbe in entmutigender Weise zu beschränken sucht. Hinsichtlich der Wirksamkeit der Sakramente, ob sie physisch oder moralisch sei, will der Verfasser sich nicht entscheiden. Die neuere Ansicht über deren Wirksamkeit, von Lehmkuhl, Billot und andern Neueren vertreten, wird nicht berücksichtigt. — Im § 142 von dem Wesen des eucharistischen Opfers, das S. nach der richtigen Ansicht in die Konsekration verlegt, setzt er in aller Kürze sechs mehr oder weniger verschiedene Ansichten der Theologen auseinander, inwiefern die Messe durch die Konsekration den Charakter eines Opfers erlangt. Er spricht sich in aller Bescheidenheit, die überhaupt eine schöne Zierde seines Lehrbuches ist, für die letzte aus, die eine mystisch-sakramentale Destruktion annimmt, weil nämlich die Opfergabe infolge der Doppelkonsekration sakramental, d. i. sinnenfällig oder für unsere Sinne im Zustand der Destruktion erscheint, eine Ansicht, die in neuerer Zeit bedeutende Vertreter zählt. — Bei Besprechung der Absolutionsgewalt huldigt der Verf. zum Glück nicht der Ansicht, daß die Kirche im all-

gemeinen jemals die Lossprechung von gewissen schweren Sünden aus disziplinären Gründen verweigert habe. Es ist dies nicht nur ein historischer, sondern nach unserer Meinung ein dogmatischer Irrtum. Die Kirche könnte und dürfte nie, wenn sie auch wollte, eine solche Praxis befolgen. Leider vertreten diesen Irrtum Männer von Namen, und Batiffol stellt diese nach Ansicht der Väter barbarische Praxis als sichere Wahrheit, als unumstößliches Axiom hin. Ich habe in allen Ausgaben meines Kompendiums weitläufig mich dagegen gewehrt und zwar mit solchen Beweisen, auf die ich noch nie eine Antwort gelesen habe, und neuestens hat Prof. Stufler in dieser Zeitschrift (Jahrg. 1907 u. 1908) dieselbe in mehreren Artikeln widerlegt. Utinam finiatur aliquando error. Nochmals empfehlen wir dieses vortreffliche Handbuch den HH. Theologen.

Innsbruck. H. Hurter S. J.

Zum neuen Ehedekret sind noch ein paar Kommentare zu verzeichnen.

1. Schmögers Erklärung[1]) war schon bald nach Veröffentlichung des römischen Dekretes im ‚Korrespondenzblatt für den katholischen Klerus Österreichs' erschienen und wurde jetzt in Buchform ausgegeben. Die Schrift hat einen durchaus praktischen Charakter sowohl in der Erklärung der einzelnen Bestimmungen des neuen Dekretes, als besonders in den vielen ‚Einzelfällen,' die aufgestellt und gelöst werden. Sie ist deshalb recht gut geeignet in die Kenntnis und Anwendung des neuen Gesetzes einzuführen. In der Darstellung weist sie mehrere Eigentümlichkeiten auf. Zunächst werden in einer längeren Einleitung die in den verschiedenen Ländern bisher geltenden Rechtsbestimmungen mit großer Genauigkeit verzeichnet. Sie sind mit einer einzigen Ausnahme sämtlich entfallen und könnten nur durch neue Indulte Fortbestand erhalten. Neue Indulte würden jedoch die eben hergestellte Einheit der kirchlichen Ehegesetzgebung, die in der lateinischen Kirche nur in Deutschland durch die Konstitution Provida beeinträchtigt ist, wieder stören.

[1]) Form der Ehekonsens-Erklärung und Verlöbnisse nach dem römischen Dekret ‚Ne temere' vom 2. August 1907. Theoretisch und praktisch durch viele Beispiele erläutert von Dr. Alois Schmöger, Professor der theologischen Lehranstalt zu St. Pölten. Wien-Leipzig, Fromme, 1908. XVII + 63 S.

Sodann wird ständig auf das bürgerliche Ehegesetz in Österreich Rücksicht genommen, dessen Bestimmungen und Divergenzen mit dem jetzigen kirchlichen Rechte sorgfältig notiert werden. Endlich sind auch die Ehen zwischen Personen, die verschiedenen Konfessionen angehören, mit erschöpfender Genauigkeit behandelt. Mehrere Fragen, welche der Verf. unentschieden läßt, haben mittlerweile entweder durch die übereinstimmende Doktrin der Theologen oder durch römische Dekrete eine bestimmte Lösung erhalten. Das wichtige Dekret vom 28. März, das einige bisher fast allgemein aufgestellte Meinungen berichtigt, konnte selbstverständlich nicht berücksichtigt werden.

2. **Karsts** Kommentar[1]) ist kurz und gut und entspricht ganz dem Zwecke, über die Änderungen zu orientieren, die durch das neue Gesetz bei Verlöbnissen und Eheschließungen eingeführt wurden. Aus der am Anfange erzählten Entstehungsgeschichte des neuen Dekretes ist klar ersichtlich, wie man die aus den Bestimmungen des Konzils von Trient im Laufe der Zeit entstandenen Schwierigkeiten nach und nach zu beseitigen suchte, bis endlich der entscheidende und durchgreifende Schritt gemacht wurde. Die zur Erklärung des neuen Gesetzes erflossenen Dekrete vom 1. Februar konnten noch berücksichtigt werden. Einige Ansichten des Verfassers sind, namentlich infolge des Dekretes vom 28. März, in der folgenden Auflage in diesem Sinne zu berichtigen.

Der Pfarrer kann beim Abschlusse von Eheverlöbnissen sich von einem anderen nicht vertreten lassen (S. 21); der Pfarrer, der ein kirchliches Benefizium besitzt, kann erst vom Tage der Besitzergreifung, der Pfarrer, der kein kirchliches Benefizium besitzt, vom Tage der Übernahme des Amtes den Ehen assistieren (S. 23); der Pfarrer, welcher der Ehe seiner eigenen Pfarrangehörigen in einer fremden Pfarrei assistiert, bedarf wohl zur gültigen, aber nicht zur erlaubten Assistenz der Delegation des Ortspfarrers (S. 26); die Art der Delegation, der zufolge der Pfarrer es dem Brautpaar überläßt, sich einen Geistlichen zur Trauung zu erbitten, war früher zulässig, ist aber jetzt nicht mehr gültig (S. 36).

Karst scheint sich (S. 19 Anm. 4) zu wundern, daß ich formlosen Eheverlöbnissen trotz der Entscheidung der S. C. pro neg. extraord. vom 5. November 1901 ‚Rechtsverbindlichkeit(?) in foro interno' zuer-

---

[1]) Kommentar zu dem Dekrete über die Form der Verlöbnisse und der Eheschließung vom 2. August 1907. Von Joseph Karst, Domvikar. Limburg a. d. Lahn, Vereinsdruckerei, 1908. 49 S.

temere. Mein Gedanke war dieser. Ein ernst gemeintes Versprechen kann eine bewirkte Wirkung nach sich ziehen, eine Rechtspflicht oder eine reine Sittlichkeitspflicht, das Versprechen zu halten. Die formlosen Eheverlöbnisse wurden durch das Dekret Ne temere ihrer rechtlichen Wirkungen entkleidet. Daß dieses nicht bloß pro foro externo, sondern auch im Gewissensbereich Geltung habe, schließt man mit Recht aus dem angezogenen Dekrete. Eine Rechtsverbindlichkeit kann aus formlosen Sponsalien auch für den Gewissensbereich nicht entstehen, und eine solche habe ich auch nie behauptet. Wie steht es aber mit der rein sittlichen Pflicht? Diese Frage habe ich mir gestellt, weil es wohl mehr als wahrscheinlich ist, daß sich die schriftlichen Eheverlöbnisse nicht überall einbürgern werden, daß viele Ehen geschlossen werden dürften ohne vorausgegangene kirchlich und rechtlich gültige Sponsalien. Setzen wir den Fall, ein junger Mann macht in einer ehrenwerten Familie Besuch, in der Absicht die Tochter des Hauses heimzuführen. Sie versprechen sich die Ehe und daraufhin werden die Vorkehrungen zur künftigen Trauung getroffen. Von einem schriftlichen Eheverlöbnis wird Abstand genommen. Da auf einmal verläßt der Brautwerber die geworbene Braut ohne hinreichenden Grund. Jedermann wird den Bräutigam der Unehrlichkeit, der Wortbrüchigkeit, der Treulosigkeit beschuldigen, er hat durch seinen Wortbruch einen Fehler gegen die Sittlichkeit begangen, er hat eine Pflicht der Sittlichkeit, eine wahre Gewissenspflicht verletzt. Der Rechtspflicht hat die kirchliche Autorität diese Versprechungen entkleidet, sie hat die Sponsalien, die ihrer Natur nach ein Rechtsgeschäft sind, als solche für nichtig erklärt und hat ihnen die juridischen Wirkungen entzogen; aber die rein sittliche Pflicht wollte sie nicht aufheben. Hätte sie es füglich tun können, so lange schriftliche Sponsalien nicht allgemein zur Pflicht gemacht sind? Derartige Erwägungen waren es, die mich zur Behauptung veranlaßten, daß formlose Sponsalien zwar keine Rechtspflicht, wohl aber eine sittliche Pflicht, die eine wahre Gewissenspflicht ist, zur Folge haben. Cf. *Noldin*, De praeceptis[6] n. 624.

Innsbruck. Hieron. Noldin S. J.

Der 5% Streit im protestantischen Regensburg: Ausweisung von 5 Predigern. In den wertvollen Literalien des Hochstifts Regensburg (ca 400 Bände im Reichsarchiv zu München) stieß

[1]) *Noldin*, Decretum de spons. et matrim. p. 11.

ich zufällig im Band 48 auf eine kleine Druckschrift, welche beweist, daß die Wogen des 5% Streites (vgl. diese Zeitschrift 24 [1900] 209 ff.) auch bei den Protestanten stellenweise sehr hoch gingen. Im Dezember 1587 wies der protestantische Magistrat von Regensburg fünf protestantische Prediger aus ihren Stellen und aus der Stadt, weil sie sich hartnäckig weigerten, ihre Predigten gegen das 5% Nehmen einzustellen. Die 16 S. in 4° umfassende Schrift hat den Zweck, diese Maßregel zu rechtfertigen: ‚Bericht und Vermanung | Eines Er. Cammerer und Raths der Stadt Regensburg | an ihr liebe Bürgerschafft und Gemein | deren im December des abgeschlossenen 87 Jahrs | geurlaubten fünff Kirchendienern halben'. Am Ende ‚1588 Gedruckt zu Regensburg bey Johann Burger'. U. a. heißt es darin: ‚Und ist menniglich bewußt, welcher Maßen sich unter den Kirchendienern allhier ein Mißverstand vom Wucher erhoben. Der eine Theil hat ohne allen Unterschied, außerhalb des Zinskaufs, da einer sein Geld nicht wiederum zu fordern, auch Gewinn und Verlust mit dem Verkäufer nicht gemein hat, fünf vom Hundert zu nehmen, für wucherlich gehalten. Der andere mit Unterschied davon geredet. Darob sich denn unter den Zuhörern ihrer nicht wenig geärgert'. Um die entstandene Verwirrung zu heben, lud der Magistrat am 14. Juli 1587 das ganze Ministerium vor sich und trug den Predigern auf, sich zu vergleichen oder nichts weiter darüber auf die Kanzel zu bringen. Aber Dietrich Rosinus weigerte sich und wiederholte am folgenden Sonntag seine frühere Verdammung der 5%. Weder die vom Magistrat eingeholten Gutachten anderer Theologen, noch die auf Bitte des Rates von dem Pfalzgrafen Philipp Ludwig und dem Herzog von Württemberg entsandten beiden Theologen konnten trotz alles Bittens und Zuredens etwas erreichen. ‚Als nun ferner von dem Wucher die Handlung fürgenommen, (und) sie sich auf Gottes Wort, Herrn D. Lutherum und seine Schriften berufen, ist ihnen zuvörderst aus Gottes Wort ... was eigentlich Wucher sei oder nicht, dann aus D. Lutheri Schriften, besonders aber eben der Vermahnung an die Pfarrer, augenscheinlich dargethan worden, was im Grund und zum Beschluß Herrn Lutheri Meinung hierüber gewesen, nämlich daß er etzliche vom Hundert vermög Kais. Justiniani Satzung nicht allein den armen dürftigen Witwen und Waisen, sondern auch dem Adel, Kaufleuten, Bürgern und Bauern in Händeln gebillichet, und deswegen eine Linderung des scharfen Rechtens von den Juristen begehrt, so durch das Bäpstisch Recht eingeführt worden'. Alles habe bei ‚den fünf Geurlaubten' nichts gefruchtet. Man stellte ihnen noch vor, wie ‚das

ganze bürgerliche Wesen zerstört' werde, ‚wenn alle die, so fünf Gülden vom Hundert nehmen, auf offener Kanzel als Wucherer, vielfältige Diebe, Mörder und Stuelräuber sollten ausgerufen werden. Wie denn auch offenbar, welcher Gestalt mit dieser ihrer Meinung die Gewissen auf offener Kanzel und in den Beichtstühlen gemartert und vermutlich nicht wenig von unser Religion, so sich in diese Stadt begeben hatten, davon abgehalten worden, als die an andern Orten ihre Güter verkaufen müssen und sie nicht wiederum an solche Zins anlegen dürfen. Hierauf Rosinus über (gegen) alles Verbot ... nicht Abscheu getragen, von offner Kanzel aufs neu ihre gefaßte Meinung zu bestätigen, die Zuhörer zu ermahnen, dabei beständig zu bleiben, und M. Linsenparth in währender Handlung der Fürstlichen Gesandten nicht verschonet'. In Winkeln und auf der Kanzel in 5 Predigten vom falschen Propheten hätten sich die Prediger einen Anhang zu machen gesucht. Solcher Unruhe hätte der Rat nicht länger zusehen können, und ‚den Fünfen, so also in ihrem Trotz und Ungehorsam beharret, ihren Urlaub aus getrungener Not angekündet, des andern Tags ihren Weg weiter zu nehmen, doch die Gemein nicht zu erregen'. Sofort hätten sie ‚von Stund an, wie sie vom Rathhaus abgangen, ihr Urlaub, wie auch die Stund ihres Abreisens soweit angekündet, daß sie mit etzlich hundert Personen hinaus begleitet worden; wollen sich noch hierüber Exules oder verfolgte Diener Christi schreiben und nennen'. ‚Über die fünf vom Hundert seien etzliche Predigten der von den Fürsten abgeordneten Doctoren zu mehrer Nachricht in offen Druck verfertigt worden'. Der Enturlaubten Stellen würden durch die hilfreiche Unterstützung der beiden Fürsten ‚mit andern friedliebenden reinen Lehrern' besetzt werden. Der Cammerer und Rat versieht sich zu ihrer gehorsamen Bürgerschaft, daß sie ‚solche väterliche Fürsorg und Handlung ihrer von Gott vorgesetzten Oberkeit dankbarlich erkennen'.

München. B. Duhr S. J.

Ein ungedruckter Brief des Propstes Wolfgang Andreas Rem von Augsburg an P. Claudius Jajus S. J. Die rege Tätigkeit, die P. Claudius Jajus (Le Jay) in den Jahren 1542—1552 für kirchliche Reform in der Seelsorge und auf den Lehrstühlen von Ingolstadt und Wien, auf den Reichstagen zu Speyer (1542), Worms (1545) und Augsburg (1551) und auf dem Konzil von Trient ent-

faltete[1]), brachte ihn mit einer Reihe politisch und kirchlich hochstehender Männer in enge Beziehungen, die unzweifelhaft auch einen häufigen Briefwechsel veranlaßten. Von dieser Korrespondenz ist nur sehr wenig bekannt; die meisten Briefe sind wohl verloren gegangen. Die Monumenta historica Societatis Jesu bringen nur eine sehr kleine Zahl zum Abdruck[2]). Nicht ohne Interesse dürfte daher ein bisher unbekannt gebliebener Brief sein, den Ende 1549 der gelehrte Wolfgang Andreas Rem (Rehm, Rhem), damals Propst an St. Moritz zu Augsburg, an Jajus richtete. Er findet sich in der unlängst von der Münchener Staatsbibliothek erworbenen Handschriften-Sammlung Öfeles (Nr. 216). Mit Rem war Jajus mehrere Jahre vorher bekannt geworden; beide reisten als Vertreter des Kardinals Otto Truchseß Ende 1545 zusammen nach Trient zum Konzil[3]). Mitte November 1549, also 6 Wochen vor Abfassung des unten folgenden Briefes, war Jajus mit Peter Canisius und Alfons Salmeron in Ingolstadt eingetroffen, um gleich diesen daselbst einen Lehrstuhl der Theologie zu übernehmen[4]). Das Schreiben des gelehrten Propstes hat um so höheren Wert, da es in die erste Zeit der Tätigkeit der Jesuiten in Deutschland fällt und von einem Manne kommt, der die Jesuiten und ihr Wirken bereits persönlich kennen gelernt hatte. Rem drückt darin seine Freude und seine Hoffnung aus, daß die Jesuiten auch als Lehrer dem durch Häresien zerrissenen Deutschland zum Segen gereichen werden. Der zweite Teil des Briefes enthält einige Notizen über die Papstwahl, zu der Otto Truchseß Ende 1549 nach Rom gereist war[5]), und die am 8. Februar 1550 endigte mit der Erhebung Julius' III. auf den päpstlichen Stuhl.

---

[1]) Vgl. Duhr, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge I (1907) 16 ff. 46 ff.

[2]) Epistolae P. Broetii, Claudii Jaji etc. Matriti 1903. Einige auch bei Braunsberger, Canisii Epistulae et Acta, I (1896) 206, 322 sqq., 378, 397.

[3]) Guill. Khellner à Zinnendorf, vita et mors Wolfgangi Andreae Rhaemii à Kötz. Ingolstadii 1589, p. 41. Veith, Bibliotheca Augustana; Alphabetum IV., 91 sq.; Corb. Khamm, Hierarchia Augustana II (Augustae 1712) 298; Plac. Braun, Geschichte der Bischöfe v. Augsburg III (1814), 377; Braunsberger a. a. O. I, 199 Anm. 6; II, 397 Anm. 2.

[4]) Epistolae Jaji, 344 Anm. 2. Duhr, a. a. O. 53. Auch Mederer, Annales, (I, 214) gibt für ihre Ankunft den 13. November an.

[5]) Braun a. a. O. 406. Braun sagt: Kardinal Otto reiste Ende 1549 oder Anfang 1550 nach Rom.

Rev^de Domine et Pater observande.

Visis literis tuis gavisus sum valde, spero enim fore, ut cum tales Germaniae nostrae a Deo dati sint Suae legis doctores, qui non tam sermone quam opere valeant, eundem zelum et spiritum cooperante gratia divina et in suos transmissuri sint auditores, quod quidem quam Germaniae nostrae tot sectis scissae et misere afflictae, et in tanta Catholicorum Sacerdotum penuria esset necessarium haud facile dixerim; Messis enim copiosa quidem est, sed operarii pauci. Quamobrem te pater in Christo reverende mihique amantissime, oro et obtestor, ne graveris una cum sociis tuis sedulam navare operam; spero enim eam nequaquam irritam fore, sed brevi patriam nostram fructum laborum vestrorum percepturam esse, vosque a Deo imarcessibilem coronam.

Cum heri viderim literas a nostro patrono ex conclavi Cardinalium ad Dominum Vicarium scriptas, non possum te celare tam certo accepto nuntio quid Romae agatur. Literae 17. Decembris erant scriptae. Quadraginta septem eo tempore una congregati erant Cardinales, sed in duas divisi partes; XXIII a Caesare stabant, qui Cardinalem Anglum XIX continuis diebus constanter expetebant in summum pontificem, XXIIII vero reliqui pro Galliarum rege, qui quidem diversos pro Papa eligendos proponebant, et erat eo tempore animus Caesarianis firmus in proposito persistendi; si idem Gallicis visum fuerit ut neutra partium alteri cedere velit, timendum est (quod Deus avertat) de scismate. Cum igitur electus in Papam habere debeat duas tertias ex praefato Cardinalium numero, et sine isto suffragiorum numero electio subsistere nequeat, necesse omnino est, alterutram partem cedere aut quod peius est ut dixi scisma oriri. Quare precibus ad Deum fusis pro unitate Ecclesiae et bono pastore eligendo rogare non desines. Si mihi de electo pontifice quid certi allatum fuerit, te non celabo. His vale et me solito amore prosequere ac Deum pro me ora ac parentum meorum in Missae sacrificio ut memor sis summis abs te comendo precibus. Sociis tuis summa pietate viris multam ex me salutem dicito.

Ex Augusta Vindelicorum 30 Decembris Anno 1549.

Wolphgangus Andres
Remus praepositus.

Rückseite: R^do Domino Claudio Jaio, sacrae Theologiae Professori Ingolstadii. Domino suo tamquam Patri observando.

(Eigenhändiges Original.) Ingolstatt.

München. J. B. Mundwiler S. J.

Graf Leo Nikolajewitsch Tolstoi, der ‚christliche' Anarchist[1]). Radikale Theoretiker leiden meist an einer glücklichen Inkonsequenz. Selten bringen sie bis zu den letzten, extremsten Folgerungen ihres Systems vor. Der Dichter-Philosoph Graf L. N. Tolstoi gehört zu diesen seltenen Männern. Er scheut in seiner Staats- und Gesellschaftslehre vor keiner Konsequenz zurück, die sich aus seiner Ethik ergibt. Und auch sein eigenes praktisches Leben sucht er mit seinen Theorien zu konformieren. Hierin ist er das Muster eines Reformators.

Er sieht in dem Wohlleben und Nichtstun der oberen Klassen die Ursache der Armut und Verkommenheit der unteren. Gleich fängt er an, selber ein einfaches, arbeitsames Leben zu führen. Der reiche, berühmte Graf geht in schlichter Bauerntracht aufs Feld, um den Acker zu bestellen, der ihm das Brot geben soll; er verfertigt selbst die Schuhe, die er trägt, oder hilft den Armen bei ihren Arbeiten. Er gibt die Jagd auf, wird strenger Vegetarianer und versagt sich den Genuß geistiger Getränke. Auch das Rauchen, das er früher so sehr liebte, hat er sich abgewöhnt (Staub S. 64). In den Jahren der Hungersnot 1891/92 entfaltete Tolstoi eine gesegnete Tätigkeit. Er lebte zwei Jahre lang unter den Hungerleidenden, ging von Dorf zu Dorf und verfügte überall das Nötigste und Praktischeste (Staub S. 74). In dieser Richtung war sein mächtiger Einfluß ein sehr wohltätiger.

Seine sozialpolitischen Schriften jedoch, das Resultat seiner religionsphilosophischen Weltanschauung, haben auch das ihrige beigetragen zu den traurigen Religionsstürmen, die seit mehreren Jahren das Riesenreich durchtoben. Wir wollen eine kurze Darlegung seiner Lehren über die Gesellschaft und den Staat geben; sie wird uns zugleich, da diese Lehren ja das logische Produkt seiner Religionsphilosophie sind, die die Weltanschauung Tolstois in ihren Grundzügen zeigen.

---

[1]) Den Ausführungen liegt zugrunde das jüngst erschienene Werk: Dr. K. J. Staub, Graf L. N. Tolstois Leben und Werke. Seine Weltanschauung und ihre Entwicklung. Kempten 1908. Kösel'sche Buchhandlung. Die Biographie, die Frucht eines eingehenden, jahrelangen Tolstoistudiums, ist eine treffliche Einführung in die zahlreichen Probleme, die sich an den Namen des berühmten Dichter-Philosophen von Jasnaja Poljana knüpfen. Die angeführten Belegstellen, die wir gleichfalls nach Staub zitieren, sind nach der Moskauer Gesamtausgabe (1897), bezw. für die im Ausland erschienenen Werke nach der Originalausgabe der bereffenden Schrift.

Zunächst verwirft T. Recht und Gesetz in dem bestehenden Sinn, verurteilt dann folgerichtig die gegenwärtige Anschauung über Eigentum und Besitz und bezeichnet schließlich die Staatsgewalt selbst, in welcher Form immer sie auftritt, als unnötig, schädlich und unsittlich.

1. ‚Rechte hat der Mensch auf nichts und kann keine haben, er hat nur Pflichten für das ihm verliehene Leben zu erfüllen'[1]). T. kann hier nur Pflichten der Billigkeit und Liebe verstehen; denn Pflichten der Gerechtigkeit setzen ja den Bestand des Rechtes voraus. In der Tat kennt T. nur ein höchstes Gesetz für das menschliche Handeln, das Gesetz der Liebe. Nach diesem Gesetze entwickelt sich die Menschheit. Die fünf Gebote der Bergpredigt zeigen uns, wie wir dieses Gesetz zu erfüllen haben; diese fünf Gebote hat T. nach achtzehnhundert Jahren neu entdeckt[2]). Es ist übrigens bekannt, mit welcher Willkür er sich das Evangelium für seine Theorien zurechtlegt (vgl. Staub S. 51 ff.). Das wichtigste der fünf Gebote ist für Tolstoi: ‚Widerstehe nicht dem Bösen' (= der Gewalt) Mt. 5, 39. Hiemit wird jede äußere Gewalt und die auf derselben beruhende Rechts- und Gesetzesordnung verurteilt. Koaktive Gesetze sind unsittlich. T. hat auch eine entsprechende Definition derselben aufgestellt: ‚Die Gesetze sind Vorschriften, welche von Menschen aufgestellt werden, die über organisierte Gewalt verfügen, und für deren Nichtbefolgung die Ungehorsamen Schläge, Freiheitsberaubung und selbst Tötung erleiden'[3]). Gibt es aber kein Recht und keine Gesetze, so sind auch die Gerichte überflüssig. Übrigens hat auch Christus dieselben ausdrücklich verboten: ‚Richtet nicht, auf daß ihr nicht gerichtet werdet'. Mt. 7, 1.

Um Tolstois ablehnende Haltung gegenüber der heutigen Rechtsordnung zu verstehen, muß man auf einige seiner Grundbegriffe über Wesen des Menschen und menschliches Leben sowie auf seinen Gottesbegriff zurückgehen.

T. unterscheidet im Menschen die Materie, die tierische Persönlichkeit und das vernünftige Bewußtsein. Letzteres ist das Bleibende im Menschen und offenbart sich als ein bewußtes Streben nach

[1]) Worin besteht mein Glaube? S. 190.

[2]) Kurze Darlegung des Evangeliums. Vgl. Worin besteht mein Glaube? Kap. 6. S. 54.

[3]) Die Sklaverei unserer Zeit. S. 52.

dem allgemeinen Wohl. Dieses Streben nennt T. die Substanz des Lebens (Staub S. 115 ff.). Das allgemeine Wohl ist erreichbar, das individuelle nicht. Vivre pour autrui muß der Grundsatz sein[1]). Darum ist das Gesetz der Liebe das einzige Gesetz des Lebens. Tolstois Ethik ist ein auf die Spitze getriebener Altruismus. Die Verwirklichung dieses Ideals nennt er die Wiederherstellung des Reiches Gottes auf Erden, ein Lieblingsgedanke Tolstois, der in fast allen Werken der letzten Jahrzehnte wiederkehrt.

Tolstois Begriff vom Leben geht aus seinem Gottesbegriff hervor, dem eine monistische Weltanschauung zugrunde liegt. Die Gottheit ist ihm das personifizierte Streben nach dem Wohl. Im Menschen wird es ein bewußtes Streben nach dem allgemeinen Wohl. Das war nun aber gerade auch die Definition des Lebens. Darum sagt T. auch: Die Substanz des Lebens ist eines Wesens mit der Gottheit[2]) (Staub S. 104 ff.).

2. Das allgemeine Gesetz der Liebe genügt vollständig, um die leibliche Existenz aller Menschen zu ermöglichen und zu sichern. Das Eigentum ist es, wenigstens das heute zurecht bestehende Eigentum, welches die Schuld daran trägt, daß ungezählte Tausende vor Armut, Elend und Hunger zugrunde gehen. Es gibt kein Eigentumsrecht, wie es überhaupt kein Recht gibt (Staub S. 137 ff.). ‚Es ist ein Verbrechen, sagt T. von sich selbst, daß zehn Tausende von hungernden, frierenden, tief erniedrigten Menschen in Moskau leben, während ich mein Leben bei guten Mahlzeiten und Trinkgelagen zubringe'[3]). Der gegenwärtige Besitz der Güter ist auch gegen das Gebot der Liebe[4]), speziell gegen das Gebot: widerstehe nicht der Gewalt. Das Eigentum wird durch Betrug und Gewalt erworben, durch Gewalt erhalten; das Eigentumsrecht stützt sich nur auf die Gewalt[5]).

Tolstoi gestattet jedoch ein vorübergehendes Benutzungsrecht der Gegenstände[6]). ‚Mein' kann ich dasjenige nennen, was ich gerade zur Erhaltung meiner Existenz brauche und was ich mit meinen eigenen

---

[1]) In seinem Werke ‚Über das Leben' allenthalben.
[2]) Dieser Begriff ist entwickelt in seiner ‚Christlichen Lehre'.
[3]) Wie ist mein Leben? S. 83.
[4]) Geistliche Lehre § 19 ꝛc.
[5]) Sklaverei unserer Zeit. — Muß es denn so sein? u. s. w.
[6]) Sklaverei unserer Zeit. S. 59.

Händen erworben habe. Wenn aber ein anderer dessen bedarf und es verlangt, so hört es auf, ‚mein' zu sein.

‚Schnitze einen Löffel und iß mit ihm, und zwar solange, bis ein anderer ihn braucht — das ist klar. Die Frage wird schwieriger, wenn ich für einen Lahmen eine Krücke gemacht habe, und ein Trunkenbold nimmt sie ihm weg, um eine Türe damit aufzubrechen. Man muß den Trunkenbold bitten, die Krücke herzugeben, und es ist zweifellos, daß je mehr Leute ihn bitten werden, desto wahrscheinlicher die Krücke derjenige erhält, der sie braucht'[1]). Wenn aber der Trunkenbold die Krücke dennoch nicht herausgibt, was dann? Dann stehe ich nach T. ganz wehrlos da. Denn ‚das Eigentum, das durch den Gendarmen und die Pistole behütet wird, ist vom Bösen'. Es wäre gegen die Liebe, dem Betrunkenen die Krücke zu entreißen. Die strengsten Kommunisten sind inbezug auf das Eigentum nicht so streng wie Tolstoi.

3. Mit der Lehre vom Recht muß T. auch den *Staat und jedwede Autorität* verneinen. Über die gegenwärtigen staatlichen Institutionen stellt er folgende dreifache These auf[2]).

Der Staat ist *erstens unnötig*. Die Menschheit ist ihm entwachsen, und wir sind dem Zeitpunkt nicht fern, wo statt der Herrschaft die Freiheit, statt der Gewalt die Liebe allein der Leitfaden des geselligen Lebens sein wird[3]).

Der Staat ist *zweitens* heute eine *schädliche* Institution. Die Regierungen sind es, welche die Kriege führen[4]), das Kapital und den Reichtum beschützen, Arbeiter und Volk aber unterdrücken.

Darum ist der Staat *drittens* eine *unsittliche* Einrichtung, denn er beruht auf der Gewalt und verstößt so gegen die Liebe, das höchste Gesetz der Sittlichkeit. Er hebt die auf der Liebe beruhende Gleichheit der Menschen auf. Herrschen heißt unterdrücken. Der Besitz der Gewalt entsittlicht auch die einzelnen Menschen, nämlich die Gewalthaber[5]). Der Staat und seine Stützen, Heer und Flotte, sind also unmoralische Institutionen.

Man sieht, bei solchen Grundsätzen ist keine Staatsform mehr möglich. Nicht einmal der Zukunftsstaat der Sozialisten könnte vor T. Gnade finden.

---

[1]) Reife Ähren. S. 154.
[2]) Sklaverei unserer Zeit. S. 69.
[3]) Gottes Reich in euch. Vgl. Kap. 10.
[4]) Patriotismus und Regierung § 5.
[5]) Gottes Reich in euch. S. 89.

Man mag Graf L. N. Tolſtoi als Literaten und Dichter mit den gefeiertſten Schriftſtellern Rußlands und des übrigen Europa in eine Reihe ſtellen, ſeinen philoſophiſch-ſoziologiſchen Schriften kann der Vorwurf weitgehendſter, oft geradezu verhängnisvoller Einſeitigkeit nicht erſpart bleiben. Von Jugend auf liebte T. das Extreme. Wenn er trotzdem ſich den Anſchein gibt, ſeine ſozialpolitiſchen Theorien auf das Chriſtentum baſieren zu wollen, ſo iſt das ganz ſein eigenes Chriſtentum, das Produkt ſeines ſchöpferiſchen Geiſtes und jener Einflüſſe, unter denen ſich Tolſtois Weltanſchauung entwickelt hat. Ein Chriſtentum, deſſen logiſche und praktiſche Folgerung die Anarchie wäre, müſſen wir ablehnen.

Innsbruck. Joſ. Donat S. J.

Zur Ordensgeſchichte. Mit lobenswertem Eifer bemühen ſich auch die Ordensleute, mit der Entwicklung des wiſſenſchaftlichen Arbeitens Schritt zu halten und der Kirche Jeſu Chriſti durch Verbreitung edler und nützlicher Kenntniſſe Anſehen und Einfluß zu verſchaffen. Unter anderen Wiſſenszweigen wird von den einzelnen Orden beſonders die Geſchichte und nicht zuletzt die Geſchichte des eigenen Ordens gepflegt. Die Franziskaner, Dominikaner, Benediktiner und Jeſuiten ſind dabei durch eine Reihe guter Quellenausgaben und Bearbeitungen vertreten. Dazu kamen in letzter Zeit auch die Auguſtiner.

1. Vor uns liegt ein zweibändiges Prachtwerk mit ſchönen Illuſtrationen über drei ſehr bedeutende Konvente der Eremiten des hl. Auguſtin in Padua[1]). Der ‚Codex diplomaticus Ord. E. S. Augustini' enthält Akten zur Entſtehung und Entwicklung der drei Auguſtinereremiten-Niederlaſſungen in Padua bei S. Mostiola, S. Pietro in Ciel d'oro und S. Paolo. Die älteſte von den drei iſt S. Mostiola, die ſchon im Jahre 1277 (T. I. doc. III) ihren Anfang nahm; aber ſie wurde bald überflügelt von der Niederlaſſung bei der Baſilika S. Pietro in Ciel d'oro. Dieſe iſt eine der älteſten Baſiliken Paduas und zugleich eines der berühmteſten Bauwerke der Stadt. Über die Zeit

[1]) Sac. Rod. *Maiocchi* s. t. d. — Sac. Naz. *Casacca* O. S. A. s. t. d. Codex diplomaticus Ord. E. S. Augustini Papiae. Volumen I. (Ab anno MCCLVIII ad annum MCCCC). Volumen II. (Ab anno MCCCCI ad annum MD). Roma Loescher 4.° (LVIII + 247, XXXIII + 418).

ihrer Entstehung läßt sich nichts Genaueres feststellen. Über ihre Geschichte und ihre Bauart wurde viel geschrieben. Die Herausgeber unseres Prachtwerkes bieten in der Einleitung einen Überblick über die wichtigsten Ergebnisse der Forschung und bereichern sie durch wertvolle Zutaten. Sie glauben, daß das Mausoleum des berühmten Philosophen Boëtius, der in Padua im Jahre 524 (?) als Opfer der Politik Theodorich des Großen gefallen ist, als Grundlage zur spätern Basilika gedient haben mag. Noch heute zeigt man in der Basilika sein Grab mit der Inschrift in Distichen. Eine Stelle bei Paulus Diakonus zum Jahre 604 deutet darauf hin, daß in Padua schon damals am Ticino eine Basilika des hl. Petrus bestand, aber ohne den Beisatz in ciel d'oro. Dieser Beisatz erklärt sich aus dem Verderbnis des Namens ‚cella aurea', der einem um 829 bei der Basilika entstandenen Benediktinerkloster zugeschrieben wird. Unter dem Longobardenkönig Luitprand sollen auch die Gebeine des hl. Augustin hieher übertragen worden sein (XIV—XV). Später erbaute man ihm ein kunstvolles Grabdenkmal, das in Bild und Wort in der Einleitung sehr eingehend beschrieben wird. Auch die Baugeschichte der Basilika wird ausführlich behandelt. In den folgenden Jahrhunderten gelangte die Basilika zu großer Bedeutung, die Äbte des Klosters erhielten viele Vollmachten, die Reliquien des hl. Augustin erfreuten sich großer Verehrung; aber unter den Mönchen verfiel das Ordensleben so, daß man mit päpstlicher Zustimmung 1222 die Abtei den Regularkanonikern vom hl. Kreuz in Mortara übertrug (XXVIII). Neben diesen begann im Jahre 1327 auf Anordnung des Papstes Johann XXII. die Errichtung eines Konventes der Augustiner-Eremiten.

Die vorliegende Sammlung setzt mit dem Jahre 1238 ein und reicht im zweiten Bande bis 1500. Die Herausgeber sammelten fleißig in den Archiven und Bibliotheken Roms, Mailands und besonders in Pavia, so daß ihnen kaum etwas von Belang entgangen sein dürfte. Die meisten Stücke dieser Sammlung werden hier zum ersten Male gedruckt, bei den andern wird auf die früheren Drucke hingewiesen. Unbedeutendere Akten werden nur im Auszuge wiedergegeben, die bedeutenderen aber mit diplomatischer Genauigkeit abgedruckt und bei schon gedruckten der Text nach den besseren Handschriften verbessert und ergänzt. Die Regesten vom ‚liber expensarum' sind etwas mager.

Der Inhalt der Dokumente erstreckt sich auf die Entstehungsgeschichte der drei Niederlassungen, die Bauten, Ankäufe, Lebensweise, Studien, Geschenke; eine große Anzahl berühmter Eremiten des hl. Augustin wird mit Namen aufgeführt.

2. Neben diesem Prachtwerke wird auch dem Monasticon Metropolis Salzburgensis antiquae. Verzeichnis aller Äbte und Pröpste der Männerklöster der alten Kirchenprovinz Salzburg von P. Pirmin Linder, Benediktiner des Stiftes St. Peter in Salzburg[1]) als Nachschlagewerk ein Ehrenplatz anzuweisen sein. Die Nützlichkeit u. Brauchbarkeit wird vom Abte Willibald Hauthaler mit Recht stark betont. Bei vielen kirchengeschichtlichen Arbeiten muß man ähnliche Hilfsmittel zu Rate ziehen. Allerdings umfaßt das Werk von Lindner ein verhältnismäßig kleines Gebiet, aber um so zuverlässiger darf man es nennen Die Arbeitsweise Lindners flößt Vertrauen ein. Nach einer kurzen Übersicht über die Quellen unterrichtet er selbst den Benützer in der Einleitung über die Anlage des Werkes. Zum Teile schwebte ihm bei der Abfassung die ‚Helvetia sacra' vom Grafen Egbert Friedrich von Mülinen als Vorbild vor Augen, er beschränkt sich aber auf die Ordenshäuser mit lebenslänglichen Vorständen und fügt zu den einzelnen Persönlichkeiten urkundliche Belege bei. Jedem Kloster ist die gedruckte und manchmal auch die handschriftliche Literatur beigegeben. Die Ordenshäuser, die nur kurze Zeit bestanden und noch vor der Reformation verschwunden sind, werden abgetrennt von denen behandelt, die nach der Reformation noch fortbestanden. Meist werden auch die in früheren Jahrhunderten gebräuchlichen Namensformen erwähnt. Bei den ältesten Reihen der Klostervorstände konnte nur die Dauer ihrer Amtswaltung angegeben werden, bei den spätern werden die Daten ihrer Wahl und ihres Todes oder ihrer Abdankung genauer festgestellt. Verschiedene Angaben in den Quellen werden nach Möglichkeit richtig gestellt oder als unsicher bezeichnet. Das Quellen- und Literaturverzeichnis füllt acht doppelspaltige Seiten. Man kann sich nur freuen über diesen verläßlichen Führer. für die Identifizierung von Namen in Urkunden und Akten.

Innsbruck. Al. Kröß S. J.

Kleinere Mitteilungen. — 1. Die ‚Revue d'histoire ecclésiastique' bringt im Oktoberheft 1907 (716—741) einen Originalartikel von D. René Acel O. S. B. über die Stellung des Papstes Paul IV.

[1]) Mit Unterstützung der kais. Akademie der Wissenschaften zu Wien. I. Abteilung. Kempten u. München 1907. Kösel. 4°. (VIII + 288).

zum Konzil. Paul IV. versprach sich wenig Nutzen von der Wiederberufung des Konzils. Zur Herbeiführung einer Reform hielt er es für notwendiger, ausgezeichnete Männer zu den höheren Stellen auszuwählen und mit ihrer Hilfe eine gründliche Reform anzubahnen (719). Er wollte daher in Rom selbst von einem kleineren Kreise über die Reformen beraten lassen und die schon gefaßten Konzilsbeschlüsse zur Durchführung bringen. Die Frucht seiner Bemühungen war die Einsetzung einer Generalkongregation für die Reform (724), die sich aber bald wieder auflöste, die Reform der Datarie (731) und eine Bulle, welche die Reformbestrebungen seiner Vorgänger wieder aufnahm (732). Als Papst wollte er unabhängig sein vom Drucke der Fürsten und suchte daher die Kirche von ihrem Einflusse freizumachen. Als eine der gefährlichsten Wunden der Kirche erkannte er die Simonie. Auf ihre Ausrottung verwandte er viel Kraft.

2. In dem Schriftchen: ‚Die Christus-Darstellung in der bildenden Kunst. Eine kunstgeschichtliche Studie' (Breslau, G. P. Aderholz, 1907, 46 S.) gibt Dr. Fink einen gut orientierenden geschichtlichen Überblick über das Porträt des Erlösers. Keine bedeutendere Art der Christus-Darstellung, weder der altchristlichen Malerei, noch der byzantinischen und gotischen Periode, der Renaissance oder der gegenwärtigen Kunst wird übergangen. Mit wenigen treffenden und ausdrucksvollen Worten versteht es der Verfasser, die Eigenart der Maler und der Bilder zu charakterisieren (vgl. S. 19, Fra Angelico da Fiesole; S. 21, Michel Angelo; S. 24, 25, Murillo, Velazquez). Gut sind sowohl die Bemerkungen zur Lösung des künstlerischen Christusproblems (S. 36—38), als auch die Gedanken, durch welche uns F. den Zusammenhang der Perioden klar legt. G.

Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates von Brixen und Erlaubnis der Ordensobern.

Abhandlungen.

Mittelalterliche Absolutionen als angebliche Ablässe.

II.

Von Dr. **Nikolaus Paulus.**

In zahlreichen mittelalterlichen Quellen wird berichtet, wie Päpste öfters Lebende wie Verstorbene ohne irgendeine Rücksichtnahme auf das Bußinstitut von ihren Sünden absolviert haben. Wie diese Absolutionen zu erklären sind, daß sie besonders nicht als Ablässe aufgefaßt werden dürfen, ist in einem früheren Aufsatze (vgl. oben S. 433 ff.) gezeigt worden. Im folgenden sollen nun ähnliche Absolutionen, die von Bischöfen und anderen Geistlichen herrühren, erörtert werden. Zunächst werden wir den Absolutionen, die bei Ordensleuten vorkamen, unsere Aufmerksamkeit zuwenden; sodann werden verschiedene merkwürdige Absolutionen, die einzelnen Personen gespendet wurden, zur Sprache kommen; das Hauptinteresse werden aber jene Absolutionen beanspruchen, die generell erteilt wurden, entweder bei besonderen kirchlichen Anlässen oder für besondere verdienstliche Leistungen.

1. Die ältesten Mönchsgewohnheiten sprechen öfters von Absolutionen, die sowohl Lebenden als Verstorbenen erteilt werden sollen. In den *Consuetudines Farfenses*, deren Redaktion aus der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts stammt, wird verordnet, daß der kranke Mönch vor dem Empfang der Sterbsakramente vor allen Brüdern sich öffentlich als Sünder bekenne und dann vom Abt ab-

solviert werde; der Abt und die Brüder sollen ihrerseits den Kranken ebenfalls um Verzeihung bitten und von ihm die Absolution empfangen[1]). Es ist klar, daß es sich hier nicht um eine sakramentale Absolution handeln kann; denn diese hatte der Kranke nach der geheimen Beichte, von welcher im vorangehenden Kapitel die Rede ist[2]), schon vorher empfangen. Die neue Absolution ist demnach bloß als ein Sakramentale zu betrachten, gleich der Lossprechung, die heute noch im Anschlusse an die öffentliche Schuld öfters gespendet wird. Auch von einer Absolution der Verstorbenen ist in den Gewohnheiten von Farfa die Rede. Ist der kranke Mönch verschieden, so soll ihn der Abt oder dessen Stellvertreter absolvieren (absolvat eum). Trifft die Nachricht ein, daß ein Mönch aus einem verbrüderten Kloster gestorben sei, so soll ihn der Abt oder der Prior im Kapitel von allen Sünden lossprechen (absolvat eum ab omni vinculo delictorum). Eine ähnliche Absolution sei den hingeschiedenen Verwandten der Ordensmitglieder zu erteilen[3]). Die Absolution der Verstorbenen, die selbstverständlich nur als Fürbitte aufgefaßt werden kann, wurde besonders erteilt durch das Gebet: Absolve, quaesumus, Domine, animam famuli tui ab omni vinculo delictorum; doch kommen auch indikative Absolutionsformeln vor, wie weiter unten gezeigt werden soll.

In den von dem Mönch Ulrich im Jahre 1086 niedergeschriebenen *Consuetudines Cluniacenses* wird bestimmt, daß der Prior sowohl dem kranken Mönch als dem hingeschiedenen die Absolution erbitten soll[4]). Ähnlich lauten die von Wilhelm dem Seligen († 1091)

---

[1]) *B. Albers*, Consuetudines Farfenses. Stuttgartiae 1900. p. 192: Wenn der Kranke kann, debet venire in capitulum et prostratus coram abbate et omnibus fratribus petat veniam de omnibus negligentiis et peccatis, quae commisit, et data absolutione prosternat se abbas et omnes fratres coram illo fratre petentes veniam, si quid delicti contra illum commiserunt, ut ille frater absolutionem similiter ad illos faciat.

[2]) *Albers* 190: Confessionem agat cum abbate vel priore.

[3]) *Albers* 197. 199. 200.

[4]) *D'Achéry*, Spicilegium. IV (1661), 216: Der Kranke petit veniam reumque se de multis negligentiis contra Deum et contra illos confitetur. Imprecatur ei prior absolutionem, cunctis respondentibus Amen, et ipse eis similiter. Nach den Exequien rursus ei prior imprecatur absolutionem. p. 223. Auch bei *Migne*, Patrol. lat. 149, 770. 775.

entworfenen *Consuetudines Hirsaugienses*[1]). Dagegen heißt es in den von Lanfranc († 1089) verfaßten Ordensstatuten, daß der Kranke von allen Brüdern absolviert werden soll, wie auch er seinerseits die Brüder zu absolvieren habe; auch der Verstorbene soll absolviert werden. Zudem wird verordnet, daß dem heimgegangenen Mönch eine geschriebene und von den Brüdern verlesene Absolutionsformel mit ins Grab gegeben und auf seine Brust gelegt werde[2]).

Über diesen seltsamen Gebrauch, dem Verstorbenen eine schriftliche Absolution mit ins Grab zu geben, finden sich nähere Aufschlüsse in einigen englischen Ritualbüchern. Ein Zeremoniale der Benediktinerabtei Eveshams, das wahrscheinlich gegen das Ende des 13. Jahrhunderts geschrieben wurde[3]), schildert unter anderem, wie der kranke Mönch versehen werden soll. Daraus erfahren wir, daß die bei dieser Gelegenheit stattfindende öffentliche Beichte mit Absolution, wovon bereits in den alten Mönchsgewohnheiten die Rede ist, nichts anderes war, als das Gebet des Confiteor mit den sich daran anschließenden Absolutionsgebeten[4]). Bezüglich der Beerdigung wird verordnet, daß alle anwesenden Brüder über die Leiche, nachdem sie ins Grab gelegt worden, eine Absolution sprechen, und daß diese Absolution auf ein Blatt geschrieben und dem Verstorbenen auf die Brust gelegt werde[5]). Dieselbe Absolution sollte dann dreißig Tage

---

[1]) *Herrgott*, Vetus disciplina monastica. Parisiis 1726. p. 557. 558. 565. 568. *Migne* 150, 1132. 1138. 1141. 1144.

[2]) *Migne* 150, 508. 512. 514. 516.

[3]) Veröffentlicht in der Sammlung der Bradshaw Society (Vol. VI. London 1893) von H. A. Wilson: Officium ecclesiasticum Abbatum secundum usum Eveshamensis monasterii.

[4]) Dicat infirmus: *Confiteor* etc. Et ab omnibus respondeatur: *Misereatur* etc. *Absolutionem* etc., nisi abbas presens fuerit. Qui solus dicat: *Absolutionem* etc., si presens sit. Et sciendum quod si infirmus loqui non possit, prior seu alius sacerdos dicat: *Confiteor*, pro eo, et absolvatur ut supra. p. 108. Vgl. Officia varia secundum usum Ecclesiae Westmonasteriensis. Bradshaw Society XII (1897), 1268. Consuetudines monasterii S. Augustini Cantuariae. Bradshaw Society XXIII (1902), 333.

[5]) Accipiant singuli sacerdotes stolas; precentor vero provideat breve in quo scribatur sequens absolutio et tradat abbati. Tunc legant omnes absolutionem super mortuum manibus extensis hoc modo: Absolvimus te, frater N., vice sancti petri apostoli cui dominus dedit

lang nach der Messe von dem zelebrierenden Priester vor dem Grabe wiederholt werden[1]).

Nicht nur den Mönchen, auch den Laien wurde in einigen Kirchen eine schriftliche Absolution mit ins Grab gegeben, so z. B. in der Diözese Salisbury[2]). Das Rituale von York erwähnt diesen Gebrauch nicht; doch enthält es eine Absolution, die über die Leiche, nachdem sie ins Grab gelegt worden, gesprochen werden sollte[3]).

Eine ähnliche Absolution wurde auch in italienischen Benediktinerklöstern vor dem offenen Grabe des Verstorbenen erteilt, wie dies ein aus dem 11. Jahrhundert stammendes Ritualbuch beweist[4]).

---

potestatem ligandi atque solvendi, ut in quantum tua expetit accusatio et ad nos pertinet remissio, sit tibi omnipotens deus creator tuus vita et salus et omnium peccatorum tuorum indultor propicius.

[1]) Loc. cit. 147 sq.

[2]) Manuale ad usum insignis Ecclesiae Sarum (Salisbury). Auszüge mitgeteilt von Henderson in Manuale et Processionale ad usum insignis Ecclesiae Eboracensis. Durham 1875. Publications of the Surtees Society. Vol. 63. p. 83*: Finitis orationibus claudatur sepulchrum, ponente prius sacerdote absolutionem super pectus defuncti, sic dicendo: Dominus Iesus Christus, qui beato Petro apostolo ceterisque discipulis suis licentiam dedit ligandi atque solvendi, ipse te absolvat ab omni vinculo delictorum; et quantum meae fragilitati permittitur, sis absolutus ante tribunal D. N. I. Chr. habeasque vitam aeternam. Vgl. *W. Maskell*, Monumenta ritualia Ecclesiae Anglicanae. London 1846. I, 123. Bei Henderson (Surtees Society 63, 194*) wird derselbe Gebrauch bestätigt durch ein in Oxford verwahrtes Pontifikale aus dem 12. Jahrhundert. Hier lautet die Absolution wie in dem Rituale von Evesham.

[3]) *Henderson*, Manuale ad usum Ecclesiae Eboracensis. Surtees Society 63, 99: Absolutio super corpus in sepulcro: D. I. Chr. etc., wie oben in dem Rituale von Salisbury.

[4]) *Mittarelli*, Annales Camaldulenses. Tom. II. Venetiis 1756. Appendix. p. 346. Absolutio supra sepulchrum: In ea potestate vel auctoritate fidentes, quam D. N. I. Chr. b. Petro apostolo tribuit, dicens: Quodcunque ligaveris etc., et caeteris dixit discipulis: Quorum remiseritis etc., quantum nobis permissum est, ab omni vinculo peccatorum absolvimus te, ut quidquid suadente diabolo voluntate aut operatione commisisti, quantum Deo adiuvan possumus, tantum tibi indulgemus, ut fracta de collo tuo omnium delictorum catena liber et absolutus venias ante tribunal D. N. I. Chr. in vita aeterna. Auch bei *Migne* 151, 870.

Daß man nicht bloß in England und Italien, ſondern auch in Frankreich den hingeſchiedenen Mönchen eine ſchriftliche Abſolution mit ins Grab zu geben pflegte, bezeugt eine Abſolutionsformel, die im Grabe eines 1071 verſtorbenen Mönchs der Abtei St. Fronto in Périgueux gefunden wurde[1]). Morin[2]), der dieſe Abſolution erwähnt, meint, es ſei ſchwer, darüber ein Urteil abzugeben, da man nicht wiſſe, ob ſie einem Lebenden oder einem Verſtorbenen erteilt worden ſei. Angeſichts des ſoeben geſchilderten Gebrauches bietet indeſſen die zu Périgueux aufgefundene Abſolution nicht die geringſte Schwierigkeit. Dasſelbe gilt von der Abſolution, die Petrus der Ehrwürdige, Abt von Cluni, für den 1142 verſtorbenen Abälard ausſtellte. Heloiſe hatte den Abt erſucht, ihr die Abſolution Abälards ſchriftlich mitzuteilen, damit ſie dieſelbe an ſeinem Grabe aufhängen könne. Abt Petrus kam dieſer Bitte nach. Er ſandte der Äbtiſſin von Paraklet eine Urkunde, worin er den verſtorbenen Gelehrten von allen ſeinen Sünden losſprach[3]). Mit ſolchen ſchriftlichen Abſolutionen bezweckte man bloß, von der für den Verſtorbenen eingelegten Fürbitte durch ein bleibendes Denkmal Zeugnis abzulegen.

Die Sitte, daß die Mönche vor ihrem Hinſcheiden von ihren Mitbrüdern die Abſolution empfingen und nach ihrem Tode wiederholt abſolviert wurden, wird, wie in den alten Gewohnheiten der Benediktiner und Cluniazenſer, ſo auch in verſchiedenen anderen Ordensſtatuten erwähnt; ſo z. B. in den Statuten der Kartäuſer[4]), der Ziſterzienſer[5]), der Kleriker von Sta. Maria de Portu bei Ravenna[6]).

[1]) Abgedruckt bei *H. Menardus*, Gregorii I. Liber sacramentorum. Parisiis 1642. p. 233, und bei *Migne* 78, 1447: Dominus Deus omnipotens, qui potestatem dedit sanctis apostolis suis ligandi atque solvendi, ipse te dignetur absolvere, F. Elia, a cunctis peccatis tuis; et quantum meae fragilitati permittitur, sis absolutus ante faciem illius qui vivit et regnat in secula seculorum.

[2]) *Morinus*, Commentarius de disciplina in administratione sacramenti Poenitentiae. Parisiis 1651. p. 602.

[3]) *Migne* 189, 428: Ego Petrus Cluniacensis, qui Petrum Abailardum in monachum Cluniacensem suscepi ... auctoritate omnipotentis Dei et omnium sanctorum absolvo eum pro officio ab omnibus peccatis suis.

[4]) *Martène*, De antiquis Ecclesiae ritibus. Antverpiae 1736 sqq. IV, 703. 705. *Migne* 153, 657.

[5]) *Martène* IV, 899. 750. *Migne* 166, 1471. 1479.

[6]) *Migne* 163, 727.

Da es anderseits Sitte war, das Gebet für die Verstorbenen als Absolution zu bezeichnen, so versteht man leicht, was es zu bedeuten hat, wenn in einem unter Abt Albert (1199—1217) angelegten Stiftungsbuch der Abtei Maria-Laach berichtet wird, daß jedesmal, wenn die Nachricht vom Tode eines Wohltäters eintrifft, der Abt den Verstorbenen von seinen Sünden lossprícht[1]).

Sonderbar ist die Vollmacht, die in einer Bulle vom 11. April 1139 von Papst Innozenz II. dem Abte von Castel in der Oberpfalz verliehen wurde. Unter anderen Rechten erhielt der Abt die Vollmacht, Lebenden und Verstorbenen alle Sünden nachzulassen[2]). Bezüglich der Lossprechung der Lebenden bietet die Bulle keine Schwierigkeit. Der Abt erhielt die nötige Jurisdiktion, um jene, die sich an ihn wenden würden, nach reumütiger Beichte von ihren Sünden loszusprechen. Wie ist aber die Vollmacht, den Verstorbenen alle Sünden nachzulassen, zu erklären? Entweder handelt es sich um die Vollmacht, Verstorbene von jeder kirchlichen Zensur loszusprechen; oder, was wahrscheinlicher ist, es wird damit bloß der Abtei Castel, wie es damals bei Klöstern oft vorkam, das Begräbnisrecht erteilt, so daß der Abt die Vollmacht erhielt, jene, die den Friedhof des Klosters zu ihrer letzten Ruhestätte gewählt hatten, einzusegnen und dabei die üblichen Absolutionsgebete über sie zu sprechen.

Es wären nun auch noch die Absolutionen anzuführen, die öfters am Aschermittwoch oder am Gründonnerstag von Äbten den Mönchen oder auch den Gläubigen, welche die Klosterkirche besuchten, erteilt wurden. Doch dürfte es angezeigter sein, diese Lossprechungen weiter unten zu behandeln, in Verbindung mit den Absolutionen, die der Weltklerus an jenen Tagen zu erteilen pflegte. Dagegen sollen hier noch die Absolutionen erwähnt werden, die manche Äbte, namentlich kurz vor ihrem Tode, ihren Untergebenen gespendet haben.

Als der hl. Wunibald, Abt von Heidenheim († 761), sich dem Tode nahe fühlte, hielt er noch eine kurze Ermahnung an die

---

[1]) P. Richter, Die Schriftsteller der Benediktinerabtei Maria-Laach, in der Westdeutschen Zeitschrift für Geschichte und Kunst XVII (1898), 100 f. Facit ei absolutionem peccatorum suorum et imprecatur ei vitam aeternam.

[2]) Abbas . . . licentiam habeat et potestatem praedicandi, poenitentesque suscipiendi . . . mortuos . . . sepeliendi, tam vivis quam defunctis universa delicta relaxandi. Monumenta boica XXIV, 315. *Migne* 179, 428.

Mönche. Am Schluſſe derſelben abſolvierte er die Brüder von allen Nachläſſigkeiten, deren ſie ſich unter ſeiner Leitung ſchuldig gemacht hätten, und bat ſie zugleich, ſie möchten auch ihm verzeihen, wenn er ſich etwas gegen ſie hätte zu ſchulden kommen laſſen[1]). Ähnliches wird von zahlreichen anderen heiligen Ordensmännern berichtet, ſo vom hl. Sturmius, dem Gründer von Fulda († 779)[2]), vom hl. Eigil, ebenfalls Abt von Fulda († 822)[3]), vom hl. Adalhard, Abt von Corvey († 826)[4]), vom hl. Ansgar, Erzbiſchof von Hamburg-Bremen († 865)[5]), und deſſen Nachfolger, dem hl. Rimbert († 888)[6]). Auch in Cluni erſuchten die Mönche ihren Abt, den hl. Majolus († 994), daß er ſie vor ſeinem Hinſcheiden abſolviere[7]). Derſelbe Gebrauch begegnet uns in Regensburg anläßlich des Todes des hl. Ramuold, des erſten Abtes von St. Emmeram († 1001)[8]). Wenn Hugo von Flavigny in dem Berichte über den Tod des Richard von Flavigny († 1046) erzählt, dieſer habe vor ſeinem Tode die Untergebenen geſegnet und ſich von ihnen ſegnen laſſen[9]), ſo iſt unter dieſem Segen die damals übliche Abſolution zu verſtehen, die gewöhnlich mit einer Segenſpendung verbunden war. So wird von dem hl. Odilo, Abt von Cluni († 1048), berichtet, daß er vor ſeinem Tode die Mönche abſolvierte und ſegnete[10]). Ähnlich handelte der hl. Olbertus, Abt von Gembloux († 1048)[11]). Bald iſt bloß von der Abſolution die Rede, wie bei dem hl. Poppo, Abt von Stablo († 1048)[12]), und dem hl. Galterius, Abt in Pontoiſe († 1094)[13]); bald nur von der Segenſpendung, wie bei dem hl. Arnulf, Biſchof von Soiſſons († 1087)[14]), und dem Abte

[1]) Mon. Germ. hist. Scriptores. X, 114.
[2]) MG. SS. II, 377.
[3]) MG. SS. XV, 233.
[4]) *Mabillon*, Acta Sanctorum Ord. S. Benedicti. Venetiis 1733 sqq. Saec. IV. 1, 316.
[5]) MG. SS. II, 723.
[6]) MG. SS. II, 775.
[7]) *Mabillon*, Acta Sanct. V, 786.
[8]) *Mabillon* VI. 1, 19.
[9]) MG. SS. VIII, 404.
[10]) *Mabillon* VI. 1, 591.
[11]) *Mabillon* VI. 1, 531.
[12]) *Mabillon* VI. 1, 519. MG. SS. XI, 312.
[13]) *Mabillon* VI. 2, 808.
[14]) *Mabillon* VI. 2, 545. MG. SS. XV, 896.

Michel von Saumur († 1225)[1]). Sowohl von der Absolution als vom Segen ist wieder die Rede in dem Berichte über das Hinscheiden des Abtes Herluin von Bec († 1078)[2]) und des Abtes Theoborikus von St. Hubert († 1087)[3]).

Aus dem letzten Berichte kann man auch ersehen, daß die von den Äbten erteilte Absolution mit der Verzeihung etwaiger persönlicher Beleidigungen nicht verwechselt werden darf. Zuerst absolvierte der hl. Theoborikus alle seine Untergebenen, die anwesenden wie die abwesenden; sodann vergab er ihnen alles, was sie sich gegen ihn hätten zu schulden kommen lassen; schließlich erteilte er noch den Segen. Welche Bedeutung ist aber jener Absolution beizumessen? Es war eine heilige Handlung, ein gewisses Sakramentale, wodurch der Vorgesetzte die Verzeihung der Sünden über seine Untergebenen herabflehte. Wenn diese Absolution hier und da als indulgentia bezeichnet wird, wie bei dem hl. Wilhelm von Hirschau († 1091)[4]), so darf man dabei selbstverständlich nicht an die Erteilung eines Ablasses denken. Ebensowenig handelt es sich um einen Ablaß oder um eine sakramentale Absolution, wenn einmal Petrus der Ehrwürdige in einem Schreiben an die Mönche von Cluni alle seine Untergebenen von allen ihren Sünden lossprich[5]). Wenn auch in indikativer Form erteilt, hat doch diese Absolution keine andere Bedeutung als

---

[1]) *Marchegay* et *Mabille*, Chroniques des églises d'Anjou. Paris 1869. p. 314.

[2]) *Mabillon* VI. 2, 358.

[3]) *Mabillon* VI. 2, 580. MG. SS. XII, 55: Lectulo se erigi iussit, stolaque sacerdotali amictus et pastorali virga sustentatus, potestate sibi tradita omnes sibi commissos tam praesentes quam et absentes absolvit. Omnibus etiam quicumque in eum vel criminosa locutione vel opere vel quolibetcumque modo aliquando deliquerant, indulsit; dein exosculatis omnibus, postrema data benedictione, iterum in lectulo relocatur.

[4]) *Mabillon* VI. 2, 734. MG. SS XII, 220.

[5]) *Migne* 189, 375: Interim quod praesens non possum, absens facio, et pro officio ex parte omnipotentis Dei . . . et omnium sanctorum, quantum possumus, quantum novimus, corde et ore absolvimus universitatem vestram sanctumque collegium vestrum Cluniaci vel extra manentium ab omnibus omnino peccatis, confisi in abundantia gratiae illius, qui in discipulis suis etiam nobis dixit: Quae ligaveritis etc.

das Schreiben, welches Petrus der Ehrwürdige um 1150 an die Mönche von Moissac gerichtet hat und worin er Gott bittet, diese Mönche zu segnen und sie von ihren Sünden zu absolvieren[1]).

2. Nun kommen wir zu einigen merkwürdigen Absolutionen, die von Bischöfen einzelnen Personen erteilt wurden. Als im Jahre 872 König Karl der Kahle die von den Normannen besetzte Stadt Angers belagerte, befanden sich in seiner Begleitung mehrere Bischöfe, die kurz vorher eine Synode in Douzy abgehalten hatten. Während sie noch vor Angers sich aufhielten, erhielten sie von dem todkranken Bischof Robert von Le Mans ein Schreiben, worin dieser sich im allgemeinen als Sünder bekannte und die versammelten Bischöfe ersuchte, ihn von seinen Sünden loszusprechen[2]). Die Bischöfe kamen sofort dem Wunsche ihres kranken Mitbruders nach. In ihrem Antwortschreiben bitten sie den Herrn unter Berufung auf ihr von Christus und den Aposteln überkommenes Amt, er möge dem Kranken alle seine Sünden erlassen (**dimittat tibi omnia peccata tua**), ihn von allem Übel befreien, in allem Guten bewahren und zum ewigen Leben führen[3]). Man hat in dieser schriftlichen Lossprechung eine sakramentale Absolution finden wollen[4]). Jedoch mit Unrecht![5]) Es war weiter nichts, als eine von autoritativer Seite ausgehende Fürbitte, ein Sakramentale, wenn man will.

Dasselbe gilt von einer anderen Absolution, auf die sich Morin ebenfalls beruft. Der im Jahre 884 verstorbene Bischof Hildebold von Soissons hatte beim Herannahen seines Todes ein allgemeines Sündenbekenntnis in Form eines Briefes an mehrere in Reims versammelte Bischöfe geschickt und gebeten, man möchte ihm auf demselben Wege die Lossprechung erteilen. Hinkmar sandte ihm

---

[1]) *A. Bruel*, Recueil des Chartes de Cluny. Tome V. Paris 1894. p. 515. Absolutionen in deprekativer Form kommen auch oft in den Briefen Hugos von Cluni († 1109) vor. *Migne* 159, 928. 948. 949. 954.

[2]) *Sirmond*, Concilia antiqua Galliae. Tom. III. Parisiis 1629 p. 405: Quatenus potestate coelitus vobis conlata et precum vestrarum studiis commissa mea pietis, ut cum reprobis non ducar ad tartara, quin potius vestro interventu coelestia merear sublimari ad gaudia.

[3]) *Sirmond* 406.

[4]) So besonders Morin, Commentarius, p. 596.

[5]) Dies hat schon Fr. Frank (Die Bußdisziplin der Kirche. Mainz 1867. S 355) richtig hervorgehoben.

die gewünschte Absolution mit ganz denselben Worten, womit die vor Angers versammelten Bischöfe einige Jahre früher den Bischof von Le Mans losgesprochen hatten. Zugleich aber ermahnte er ihn, sich mit der allgemeinen Beichte nicht zu begnügen, sondern nebstdem eine spezielle Beichte über sein ganzes vergangenes Leben vor einem Priester abzulegen[1]). Daraus kann man ersehen, daß Hinkmar selbst der schriftlichen Absolution nur einen zeremoniellen, keinen sakramentalen Charakter beigelegt hat; sonst hätte er ja nicht eine spezielle Beichte für notwendig erachtet[2]).

Als bloße Segenspendung, verbunden mit der Bitte zu Gott um Verzeihung der Sünden, ist auch die Absolution zu betrachten, die der Bischof Stephan von Tungern dem hl. Gerard, Abt von Brogne († 959), erteilte, als dieser vor seinem Eintritt in den Benediktinerorden den Rat und den Segen seines Oberhirten einzuholen kam[3]).

Von Mathilde, Äbtissin in Quedlinburg († 999), wird berichtet, daß sie vor ihrem Hinscheiden den hl. Bernward, Bischof von Hildesheim, zu sich rief, der ihr auf ihr Begehren Ablaß erteilte[4]).

---

[1]) *Migne* 126, 172 sq. Velut ex superfluo denique, quoniam haec te egisse non dubito, bonam devotionem tuam commoneo, ut praeter istam generalem confessionem quaeque ab ineunte aetate usque ad hanc in qua nunc degis, te commisisse cognoscis, specialiter ac singillatim Deo et sacerdoti satage confiteri.

[2]) *Th. Gousset*, Les actes de la Province ecclésiastique de Reims. Reims 1842. I, 446: Il est visible que ce n'était qu'une *bénédiction*, et non une absolution sacramentelle, puisqu'il recommande au malade de faire à un prêtre une confession générale de tous ses péchés. Vgl. auch *Thomassin*, Vetus et nova Ecclesiae disciplina. Lugduni 1706. I, 251: Erant tunc ergo usu recepta duo confessionum et absolutionum genera; erant enim aliae *generales* confessiones, generalibus verbis expressae, quae minime sufficiebant absque aliis, quae *particulares* dicebantur, quod singulorum flagitiorum enumeratione constarent. Porro istius generis videntur esse generales illae confessiones et absolutiones quarum usus multis adhuc in ecclesiis residuus est, extrema Quadragesimae hebdomada sacra.

[3]) *Mabillon*, Acta SS. V, 257. MG. XV, 659: Et absolvens eum criminibus cunctis, signaculo consignat summae Trinitatis. Da unmittelbar vorher die Rede ist von Gerards sanctimonia, die der Bischof optime noverat, so darf man den Ausdruck crimina nicht wörtlich auffassen.

[4]) MG. SS. III, 780: Accepta ab eo quam postulavit indulgentia.

Auch hier darf man nicht an den eigentlichen Ablaß denken. Entweder war es bloß die damals übliche allgemeine Absolution, oder es handelte sich um eine sakramentale, nach abgelegter Beichte erteilte Lossprechung, wie sie die königliche Großmutter der Äbtissin, die in Quedlinburg 968 verstorbene hl. Mathilde, vor ihrem Hinscheiden von Erzbischof Wilhelm von Mainz erhalten hatte[1]).

Der Chronist Thietmar, der vom ‚Ablaß' berichtet, welcher der Äbtissin Mathilde gespendet wurde, erzählt auch von einer Absolution (remissio), die der Kölner Erzbischof dem 1002 zu Köln verstorbenen Kaiser Otto III. bei dessen Beisetzung erteilte[2]). Es ist schon wiederholt daran erinnert worden, daß man im Mittelalter das kirchliche Gebet für die Verstorbenen als Absolution zu bezeichnen pflegte. Daß man diese Absolution nicht selten in indikativer Form erteilte, ist oben ebenfalls hervorgehoben worden. Man braucht sich denn auch nicht zu wundern, wenn der Biograph des hl. Godehard, des Bischofs von Hildesheim, erzählt, wie letzterer einen Priester, der plötzlich gestorben (1035), noch nachträglich von seinen Sünden absolvierte[3]). Unter dieser nachträglich erteilten Absolution ist nichts anderes als eine Fürbitte zu verstehen, die der Biograph als solche bezeichnet, indem er die Leser ersucht, dem Verstorbenen die Nachlassung seiner Sünden von Gott zu erbitten[4]).

Wie häufig im Mittelalter die kirchlichen Oberen außerhalb des Bußsakraments Absolutionen zu erteilen pflegten, ersieht man aus den Briefen der beiden aus dem Benediktinerorden hervorgegangenen Erzbischöfe von Canterbury, Lanfranc und Anselm. Der erstere erteilt öfter am Schlusse seiner Briefe die Absolution in deprekativer Form, indem er über den Adressaten den himmlischen Segen und die Verzeihung aller Sünden herabfleht (Deus te benedicat et ab

---

[1]) MG. SS. IV, 300: Auf ihrem Krankenbette bat die hl. Mathilde den Mainzer Erzbischof: Audite nostram confessionem et date nobis remissionem.

[2]) MG. SS. III, 783: In cena Domini ad S. Petrum portatur, ubi penitentibus more ecclesiastico introductis et indulgentia resolutis anime presentis corporis ab archipresule remissio datur.

[3]) *Mabillon* VI. 1, 368. MG. SS. XI, 211: De eius morte ultra quam credi potest condolens ... remissionem ei peccatorum ex corde etsi sero indulsit.

[4]) Er habe das Ende jenes Priesters erzählt, ut cum haec legeritis, indulgentiam ei et remissionem peccatorum .. a Domino imploretis.

omnibus peccatis prorsus absolvat)[1]). Auch der hl. Anselm gebraucht oft dieselbe Formel in seinen Briefen[2]). Sehr häufig sendet er auch jenen, an die er schreibt, seine Absolution, sowohl solchen, die ihn um die Absolution ersucht, als anderen, die kein ausdrückliches Verlangen darnach kundgegeben hatten[3]). Er hat offenbar darunter nichts anderes als eine Segenspendung verstanden, wie er denn auch gewöhnlich ‚Segen' und ‚Absolution' miteinander verbindet (mando meam absolutionem et benedictionem). Nur ein gewöhnlicher Segen ist auch die eigentümliche Absolution, die er einmal schriftlich den Mönchen von St. Edmund erteilte. Indem er sie ermahnt, ihre Sünden immer aufrichtig und mit gutem Vorsatze dem Prior oder dessen Stellvertreter zu beichten, erklärt er, alle jene, die auf diese Weise gebeichtet haben oder beichten werden, zu absolvieren[4]). Dieselbe Bedeutung hat die Absolution, die der hl. Anselm auf seinem Totenbett († 1109) den Anwesenden, dem König von England, dessen Familie und allen treuen Untertanen gespendet hat[5]). Erwähnt sei noch der den Absolutionen Anselms öfter beigefügte Zusatz: Quantum possum, der auch sonst bei päpstlichen und bischöflichen Absolutionen häufig vorkommt.

---

[1]) *Migne* 150, 541. 542. 543. 550.

[2]) *Migne* 159, 92. 140. 141. 168. 178. 236.

[3]) *Migne* 159, 42. An die Mönche von Bec: Illis qui meam in litteris suis se significaverunt velle absolutionem, et illis qui, quamvis eam per litteras non petierunt, tamen eam volunt, mando meam coram Deo absolutionem et benedictionem, et oro ut Deus omnipotens illos ab omnibus peccatis absolvat et in vitam aeternam benedicat. Vgl. 44. 125. 127. 162. 181. 222. 238. 250.

[4]) *Migne* 159, 155: Eos autem qui hoc modo et hac voluntate sua peccata confessi sunt vel confitebuntur, quantum possum, ea auctoritate quam mihi Deus concessit, vice beati Petri apostolorum principis absolvo, et ut eis omnipotens Deus indulgeat suppliciter oro.

[5]) *Migne* 158, 115: Rogatus a Radulpho Rofensi episcopo, ut nobis qui aderamus et aliis filiis suis, regi quoque et reginae cum liberis eorum, ac populo terrae, qui in eius obedientia se sub Deo tenuerat, suam absolutionem ac benedictionem largiretur, dexteram quasi nihil mali pateretur, erexit, et signo sanctae crucis edito, demisso capite sedit. Vgl. einen anderen Bericht: His qui aderant, regi, reginae, liberis eorum et subditis omnibus benedixit et eos, quantum ad se pertinebat, absolvit. *Migne* 199, 1035.

3. Die Abſolution, die der hl. Anſelm auf dem Sterbebett ſo zahlreichen Perſonen geſpendet hat, führt uns zu den generell erteilten Losſprechungen. Betrachten wir zunächſt die Abſolutionen, die den Gläubigen bei beſonderen kirchlichen Anläſſen erteilt wurden. Es iſt allgemein bekannt, daß in früheren Jahrhunderten den öffentlichen Sündern am Aſchermittwoch öffentlich eine kirchliche Buße auferlegt wurde. Weniger bekannt iſt es, daß in vielen Kirchen der Gebrauch herrſchte, am Anfang der Faſtenzeit allen Gläubigen, die dem Gottesdienſte beiwohnten, eine allgemeine Abſolution zu erteilen. Auch über die öffentlichen Büßer wurde öfters bereits am Aſchermittwoch bei Auferlegung der Buße eine Abſolution geſprochen. Nicht als ob damit die Nachlaſſung der Sünden erteilt werden ſollte. Dies ſollte erſt bei der feierlichen Rekonziliation am Gründonnerstag geſchehen. Die am Aſchermittwoch gebrauchte Abſolutionsformel war demnach bloß ein Gebet, wodurch die Gnade Gottes auf die Büßer herabgefleht wurde[1]).

Einen bloß zeremoniellen Charakter hatte auch die Abſolution, die am Aſchermittwoch allen in der Kirche anweſenden Gläubigen geſpendet wurde. Belege für dieſe allgemeine Abſolution am Aſchermittwoch finden ſich in zahlreichen franzöſiſchen und engliſchen Ritualbüchern. Der Biſchof Johann von Avranches, geſtorben 1079 als Erzbiſchof von Rouen, ſchildert in ſeinem Buche de officiis ecclesiasticis, wie am Aſchermittwoch der Biſchof oder deſſen Stellvertreter dem Klerus und dem Volke die Abſolution ſpendet[2]). Derſelbe Gebrauch wird bezeugt in einem bei Morin abgedruckten Ordo, in dem auch die Abſolutionsformel mitgeteilt wird[3]). Bei

[1]) Über den Gebrauch, bereits am Aſchermittwoch über die öffentlichen Büßer eine Abſolution zu ſprechen, vgl. *Martène*, De ritibus III (1737), 141 sqq. Morin (Commentarius, p. 544 sq.), der ebenfalls verſchiedene am Aſchermittwoch über die Büßer geſprochene Abſolutionsformeln anführt, bemerkt mit Recht: Notabit lector in illis libris ritualibus absolutionis nomen non id significare quod nunc significare solet, reconciliationem cum Deo et peccatorum remissionem. Es ſeien bloß Gebete, quibus Deus rogatur ut absolutione dignos poenitentes efficiat. Das gelte hier und da auch von der indikativen Abſolutionsformel: Manifestum est illud: *Absolvimus te*, deprecationis loco haberi.

[2]) *Migne* 147, 47.

[3]) *Morinus*, Commentarius. Appendix, p. 68 sq. Der Biſchof tam clerum quam populum prosternatum absolvat. Die Abſolutionsformel lautet: Absolvimus vos vice beati Petri Apostolorum principis, cui collata est a Domino potestas ligandi atque solvendi, et quantum

Martène[1]) kann man die am Aschermittwoch zu Paris, Auxerre, Bayeux u. s. w. üblichen Absolutionsformeln nachlesen. Sie unterscheiden sich in nichts von den am Gründonnerstag bei der Rekonziliation der Büßer üblichen Formeln. Auch in vielen französischen Klöstern war es Sitte, daß der Obere am Anfang der Fastenzeit den Klosterinsassen eine Absolution erteilte[2]). In einigen Diözesen wurden die ganze Fastenzeit hindurch an drei Wochentagen in der Messe beim Offertorium die anwesenden Gläubigen nach Abbeten der offenen Schuld von ihren Sünden losgesprochen, so in Poitiers und Le Mans[3]).

Für England genüge es, auf die Ritualbücher von Westminster[4]), Evesham[5]) und York[6]) hinzuweisen. In allen diesen Büchern finden sich für den Aschermittwoch Absolutionsformeln verzeichnet, die mit den Formeln, die am Gründonnerstag oder bei der Rekonziliation der Büßer üblich waren, ganz übereinstimmen.

Am Gründonnerstag fand in zahlreichen Kirchen eine zweifache Absolution statt, die eine für die öffentlichen Büßer, die am Aschermittwoch aus der Kirche ausgeschlossen worden waren, die andere für alle anwesenden Gläubigen. Nur letztere haben wir hier zu berücksichtigen. Während die im früheren Mittelalter den öffentlichen Büßern erteilte Absolution als sakramentale Lossprechung zu gelten hat, kann die allgemeine Absolution, die allen anwesenden Gläubigen gespendet wurde, gleich derjenigen, die am Aschermittwoch oder in der Fastenzeit üblich war, nur als religiöse Zeremonie oder als ein Sakramentale betrachtet werden. Dieselbe war gebräuchlich in vielen französischen Kirchen, z. B. in Paris, Laon, Le Mans, Rouen, Reims, Clermont u. s. w.[7]). Vielfach war es auch Sitte, daß der

---

ad vos pertinet accusatio et ad nos remissio, sit vobis omnipotens Deus vita et salus et omnium peccatorum vestrorum pius indultor.

[1]) *Martène*, De ritibus III, 143 sqq.

[2]) Beispiele bei *Martène* III, 155 sqq. IV, 310 sq.

[3]) *Martène* III, 180 sqq. In Poitiers lautete die Absolutionsformel: Absolvimus vos ... ab omnibus criminibus vestris.

[4]) Bradshaw Society V (1893), 549.

[5]) Bradshaw Society VI (1893), 63.

[6]) Publications of the Surtees Society 59 (1874), 45.

[7]) *Martène* III, 233 sqq. *Ioannes Abrincensis* bei *Migne* 147, 49. *Morinus*, Comment. Appendix, p. 70. *Baluzius*, Miscellanea. Lucae 1761. I, 279. *U. Chevalier*, Bibliothèque liturgique VI (1897), 109; VII (1900), 122. 280.

Bischof am Gründonnerstag die verschiedenen Klöster der bischöflichen Stadt besuchte, um den Insassen nach Abbeten der offenen Schuld die Absolution zu erteilen. Dies geschah z. B. in Reims, Rouen, Laon[1]). In Besançon pflegte der Erzbischof im Kapitelsaal die Domherren zu absolvieren, die dann ihrerseits auch den Erzbischof absolvierten[2]).

In England herrschte ebenfalls der Gebrauch, daß am Gründonnerstag nach der Rekonziliation der Büßer allen anwesenden Gläubigen eine Absolution erteilt wurde, so z. B. in Westminster[3]). Auch in Canterbury fand die allgemeine Absolution am Gründonnerstag im Dome statt. Am Karsamstag dagegen begab sich der Erzbischof nach der Abtei St. Augustin, um dort den versammelten Mönchen die Absolution zu erteilen[4]).

Was Deutschland betrifft, so ist bereits früher erwähnt worden, wie Papst Benedikt VIII. im Jahre 1020 zu Bamberg am Gründonnerstag nach der Rekonziliation der Büßer dem Volke die Absolution gespendet hat. Der hl. Ulrich, Bischof von Augsburg († 973), pflegte ebenfalls am Gründonnerstag dem Volke nach Abbeten der offenen Schuld Ablaß zu erteilen[5]). Dabei darf man nicht an einen eigentlichen Ablaß denken. Es war die übliche allgemeine Absolution, wie sie der hl. Ulrich auch vor seinem Hinscheiden allen, die ihn umstanden, gespendet hat[6]).

Nicht bloß die Bischöfe, auch die Ordensoberen pflegten am Gründonnerstag den Untergebenen die Absolution zu spenden[7]). In den Lebensbeschreibungen heiliger Äbte wird dieser Gebrauch wiederholt erwähnt, so z. B. im Leben des hl. Hugo von Cluni († 1109)[8]),

---

[1]) *Martène* III, 234 sqq. *Chevalier* VI, 108 sq.; VII, 122. 279.

[2]) *Martène* I, 807.

[3]) Bradshaw Society V, 571.

[4]) *Dugdale*, Monasticon Anglicanum. London 1682. I, 26.

[5]) *Mabillon*, Acta SS. V, 425. MG. SS. IV, 392: Perlecto evangelio et ammonitione facta ad populum, et confessione populi accepta, indulgentiam humillime eis fecit.

[6]) *Mabillon* V, 451. MG. SS. IV, 413: Nemini indulgentiam negavit, gratia suae benedictionis omnes consignavit.

[7]) *Martène* IV, 358 f. *Herrgott*, Vetus disciplina monastica. Parisiis 1726. p. 584 sq.

[8]) *Migne* 159, 889: Commissum sibi gregem absolvit; addidit et solatium benedictionis. Ibid. 905: Cum in ipso Coenae dominicae

des hl. Stephan von Obasine († 1159)[1]), des hl. Wilhelm († 1202), der einem Kloster in Dänemark als Abt vorstand[2]). In verschiedenen Klöstern, wie z. B. in St. Denis, Compiègne, Corbie, pflegte der Abt am Gründonnerstag auch dem Volke die Absolution zu erteilen[3]).

Merkwürdig ist die Sitte, die aus der Benediktinerabtei St. Gregor zu Münster im Elsaß berichtet wird. Hier pflegte der Abt jedesmal vor der Messe nach dem Confiteor dem Volke die Absolution zu spenden[4]).

Im früheren Mittelalter war es auch vielfach üblich, daß am Schlusse der Synode den Teilnehmern eine Absolution gespendet wurde[5]).

Der heute noch in manchen Kirchen übliche Gebrauch, im Anschlusse an die Predigt die offene Schuld beten zu lassen und damit eine Absolution zu verbinden, ist bereits im 10. Jahrhundert nachweisbar. Von Bischof Salomon von Konstanz, der zugleich Abt von St. Gallen war († 920), erzählt der St. Galler Chronist Ekkehard, wie er einmal an einem Palmsonntag im Freien eine Predigt hielt, an deren Schluß er dem Volke ‚Ablaß' spendete (indulgentiam dedit)[6]). Dieser Ablaß ist nichts anderes, als die allgemeine Absolution, die uns schon so oft begegnet ist[7]). Auch

---

die fratres suos, tam absentes quam praesentes, paterna auctoritate absolvisset.

[1]) *Baluzius*, Miscellanea I, 154: In die Coenae dominicae, quae misericordia plena est, generali supplicatione ab universis venia petebatur, ut quicquid per totius anni circulum deliquissent, hac sacra et solemni indulgentia deleretur. Tunc venerabilis senior totus lachrymis perfusus et peccata sua ante oculos sibi reducens, confisus de Dei misericordia, et sibi et aliis indulgentiam tribuebat et peccatorum vincula in Dei verbo laxabat.

[2]) *Migne* 209, 615: Absolutione super discipulos solito more facta.

[3]) *Martène* IV, 364 sq.

[4]) *Martène* I, 655: Absolvat abbas populum dicens: Auctoritate qua fungor, absolvo vos a vinculo excommunicationis et a peccatis vestris.

[5]) Vgl. das Pontifikale des Erzbischofs Egbert von York, nach einer Handschrift des 10. Jahrhunderts abgedruckt in Publications of the Surtees Society 27 (1853), 98. Ein anderes Pontifikale aus dem 10. Jahrhundert in Bradshaw Society 24 (1903), 54. Diese Absolution am Schlusse der Synode wird in späteren Quellen oft erwähnt.

[6]) MG. SS. II, 90.

[7]) Von der allgemeinen Absolution, und nicht von einem Ablaß, ist

vor seinem Hinscheiden erteilte Salomon den Umstehenden ‚Ablaß', wie er seinerseits von ihnen ‚Ablaß' begehrte[1]). Der Chronist Ekkehard berichtet von einer anderen allgemeinen Absolution, die einmal den Mönchen von St. Gallen gespendet wurde. Im Jahre 966 hatte Kaiser Otto I. mehrere Bischöfe und Äbte nach St. Gallen gesandt, um eine Visitation abzuhalten. Nachdem die Visitatoren, die von der strengen Zucht des Klosters sehr erbaut waren, ihren Auftrag erledigt hatten, erteilten sie vor ihrem Weggange den in der Kirche versammelten Mönchen den Segen und die Absolution[2]).

Daß nach der Predigt im Anschluß an die offene Schuld die Absolution nicht bloß von Bischöfen, sondern auch von einfachen Geistlichen gespendet wurde, ersieht man aus einem Schreiben, das ein Bürger aus Speyer an Erzbischof Heribert von Köln (999—1021), wie es scheint, gerichtet hat[3]). Bitter beklagt sich der Briefschreiber darüber, daß etliche Geistliche, und zwar fromme und gelehrte Männer, nach der Predigt das Volk ersuchen, ein Sündenbekenntnis abzulegen, und dann sofort alle Anwesenden von ihren Sünden lossprechen. Durch diese ‚neue Absolution' würde bei der unerfahrenen Menge die Anschauung erzeugt, als wäre eine besondere Beichte der Sünden nicht mehr erfordert. Der Erzbischof möge doch die neue Ketzerei in ihrem Entstehen zu unterdrücken suchen.

Die Befürchtung des Speyrer Laien war offenbar übertrieben. Der neue Gebrauch, der, wie es scheint, von Süddeutschland nach

---

wohl auch zu verstehen, was Cäsarius von Heisterbach (Dial. VI, 5) von einer Kölner Kirche berichtet, ubi episcopis in die Palmarum consuetudinis est facere indulgentiam. Die Mainzer Provinzialsynode vom Jahre 1261 verordnete: Antiquum statutum Moguntini Concilii renovantes praecipimus, ut episcopi summis festivitatibus populo verbum Dei proponant, vel se praesentibus per alios ad hoc idoneos proponi faciant, *indulgentiam populo* (faciant), missamque in eisdem festivitatibus in ecclesiis cathedralibus celebrent. *Mansi*, Concilia XXIII, 1085.

[1]) MG. SS. II, 91: Ab omnibus indulgentiam publice confessus petiit et dedit.

[2]) MG. SS. II, 132: Pergunt in ecclesiam ad dandas abeuntibus prosperae viae preces abbas cum fratribus et recipiendas a tot episcopis benedictiones, data prius confessione et a stolatis remissione.

[3]) *Martène* et *Durand*, Veterum scriptorum et monumentorum amplissima collectio. Tom. I. Parisiis 1724. p. 357 sqq. *Migne* 151, 693 sqq.

dem Norden sich ausbreitete, fand die Billigung der frömmsten und gelehrtesten Bischöfe. Vom hl. Meinwerk, Bischof von Paderborn, wird erzählt, wie er im Jahre 1016 bei der Konsekration der Kirche von Abdinghof dem zusammengeströmten Volke eine allgemeine Absolution erteilte[1]). Von dem hl. Godehard, Bischof von Hildesheim, hören wir, wie er im Jahre 1025 bei einer Predigt zu Gandersheim das Volk von seinen Sünden lossprach[2]). Bei einer Predigt, die der hl. Bardo, Erzbischof von Mainz, im Jahre 1031 zu Goslar hielt, ermahnte er die Zuhörer, ein Sündenbekenntnis abzulegen[3]). Wenn auch in diesem Falle von einer Absolution keine Rede ist, so darf doch die Spendung einer solchen als sicher gelten. Sehr geschätzt war der von dem hl. Anno, Erzbischof von Köln († 1075), erteilte ‚Ablaß' und Segen[4]).

Die Sitte, daß nach der Predigt eine allgemeine Beichtformel oder die offene Schuld vom Volke gebetet wurde, worauf dann der Prediger die Absolution erteilte, fand seit dem 11. Jahrhundert eine immer größere Verbreitung[5]). Die allgemeine Absolution, gewöhnlich ‚Ablaß' oder ‚Antlaß' genannt, wurde in der Regel mit den bekannten Worten gespendet: Misereatur etc. Indulgentiam etc., wie dies

---

[1]) MG. SS. XI, 132: Ipsa autem die dedicationis eius, per salutarem confessionis penitentiam generalem absolutionis episcopus populo tribuit indulgentiam.

[2]) MG. SS. XI, 188: Post lectum evangelium docturus populum processit et sermone habito . . . accepta circumstantium confessione impertitaque criminum remissione ad altare rediit.

[3]) MG. SS. XI, 335.

[4]) MG. SS. XI, 470: In seinen Predigten ermahnte er omnes in commune ut se reos clamarent, ac pro totius mundi necessitatibus communem dominum invocarent (Offene Schuld und allgemeines Gebet!) . . . Ab exteris etiam et remotioribus provinciis ob solam indulgentiae et doctrinae eius famam plurimi confluxerant, omnibus deliciis praeferentes Annonem audire, divitias incomparabiles aestimantes eius indulgentia relaxari, eius benedictione praemuniri. Bei seinem Tode indulgentiam omnibus dedit, quam et ab omnibus humillime quaesivit. p. 502.

[5]) Mehrere solcher allgemeiner Beichtformeln mit der damit verbundenen Absolution sind abgedruckt bei K. Müllenhof u. W. Scherer, Denkmäler deutscher Poesie und Prosa aus dem VIII.—XII. Jahrhundert. 3. Ausg. Berlin 1892. I, 287 ff. II, 430 ff.

aus verschiedenen alten Beichtformeln hervorgeht[1]). Dasselbe bezeugt in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts Honorius Augustodunus, der nicht unterläßt, auf den wesentlichen Unterschied zwischen der allgemeinen Beichte und der speziellen sakramentalen Beichte aufmerksam zu machen[2]).

Von der im Anschluß an die offene Schuld erteilten Absolution muß wohl unterschieden werden der eigentliche Ablaß, der hier und da nebst der allgemeinen Absolution erteilt wurde. So heißt es z. B. in einer Vatikanischen Handschrift nach Erwähnung der allgemeinen Absolution: ‚Die das Gotteswort gehört haben mit rechtem Glauben, die empfangen zum Troste ihrer Seele so manchen Tag ihrer gesetzten Buße'[3]). Die Zahl der erlassenen Bußtage ist hier nicht näher bestimmt, weil diese Bestimmung von dem Willen der kirchlichen Oberen abhing, die für die Anhörung der Predigt 10, 20 oder noch mehr Tage Ablaß erteilen konnten. Daß in Rom bereits im 12. Jahrhundert neben der allgemeinen Absolution die Spendung eines eigentlichen Ablasses sich nachweisen läßt, ist in dem früheren Aufsatze (S. 467) gezeigt worden. Für die spätere Zeit sei auf ein handschriftliches Pontifikale von Wilhelm Durandus († 1296) und auf das unter Leo X. gedruckte römische Pontifikale verwiesen[4]).

4. Den generell erteilten Absolutionen bei verschiedenen kirchlichen Anlässen reihen sich die Absolutionen an, die für besondere verdienstliche Leistungen generell gespendet wurden. Zunächst

---

[1]) Müllenhof I, 311. 315. 318. II, 457.

[2]) *Migne* 172, 824 sqq.

[3]) Müllenhof II, 459.

[4]) Auszüge bei *Martène*, De ritibus. I, 381. In dem Pontifikale des Durandus heißt es: Praedicatione finita, fit confessio generalis vel per diaconum vel per sacerdotem ministrum, populo devote genua flectente et eadem tacite dicente. Confessione facta, concedit *indulgentiam*, et demum mitra sibi per diaconum deposita, facit *absolutionem*. In seinem oft gedruckten Rationale divinorum officiorum (Lugduni 1516. fol. 52) spricht Durandus nur von der allgemeinen Absolution, nicht vom Ablaß, weil er hier den Gottesdienst schildert, wie er von einfachen Priestern, die keinen Ablaß erteilen konnten, gehalten wurde: Post praedicationem fit confessio et indulgentia pro commissis et omissis conceditur, ut sic conscientiis emundatis, accedant singuli ad communionis sacramentum, quod mox in missa vel sacramentaliter vel spiritualiter recepturi sunt.

sind die Verheißungen zu besprechen, womit man die Beobachtung des Gottesfriedens zu fördern suchte. Gleich am Anfange wurde denjenigen, welche die Friedensbestrebungen unterstützen würden, die Verzeihung der Sünden in Aussicht gestellt, so in dem Schreiben, das um 990 Bischof Guy von Le Puy mit einigen andereu Bischöfen an die Gläubigen richtete (ut remissionem peccatorum vestrorum consequi valeatis, procurante D. N. Iesu Christo)[1]. Später begnügte man sich, den Beobachtern der Friedensmaßregeln den Segen Gottes anzuwünschen, so auf der Synode von Anse bei Lyon im Jahre 994, und auf derjenigen von Elna im Jahre 1027[2]. Deutlicher spricht sich die Synode von Limoges im Jahre 1031 aus. Im Namen Gottes erteilt sie denjenigen, welche den Frieden halten werden, die Absolution der Sünden, während die Friedensstörer mit der Exkommunikation bedroht werden[3]. Daß aber diese Absolution nur als Segenspendung aufzufassen sei, ergibt sich aus der eigenen Erklärung der Konzilsväter. Am Schlusse der Synode stellte einer der Bischöfe den Antrag, daß alle Teilnehmer miteinander in die Kirche sich begeben sollten, um dort dem Volke die gefaßten Beschlüsse zu verkünden und den Liebhabern des Friedens den Segen zu verheißen, die Friedensstörer dagegen mit dem Fluche zu bedrohen[4]. Dieser Aufforderung wurde Folge geleistet. In der Kirche hielt dann der Bischof von Limoges eine Anrede, worin er den Beobachtern des Friedens die erwähnte Absolution in Aussicht stellte, die Friedensstörer aber mit dem Fluche bedrohte.

Einige Jahre später, zwischen 1037—1041, erließen Erzbischof Raimbaud von Arles, die Bischöfe Benedikt von Avignon und

---

[1]) Gallia Christiana. Parisiis 1715 sqq. II. Instrumenta, p. 226. L. Huberti, Studien zur Rechtsgeschichte des Gottesfriedens und Landfriedens. Bd. I: Die Friedensordnungen in Frankreich. Ansbach 1892. S. 124.

[2]) *Mansi* XIX, 102. 481. Huberti 42. 241.

[3]) *Mansi* XIX, 530. Huberti 214: Haec qui observaverit, tanquam filio pacis, immo Dei, a D. N. I. Chr. et sanctis apostolis eius absolutionem conferimus peccatorum, et benedictionem aeternam: ut sicut Dominus beato Petro ... caeterisque apostolis virtutem atque potestatem ligandi atque solvendi tribuere dignatus est, ita a peccatorum nexibus absolvere dignetur eos, qui de pace et iustitia Deo et nobis ... obedire festinaverint.

[4]) *Mansi* XIX, 529. Huberti 213: Pacificis benedictionem, bella volentibus maledictionem ... proponemus.

Nittard von Nizza, mit dem Abt Odilo von Cluni, im Namen des französischen Episkopats ein Schreiben an den Klerus von Italien, um zur Haltung des Gottesfriedens aufzufordern. In dieser Zuschrift wird wieder den Freunden des Friedens die Absolution in Aussicht gestellt: Diejenigen, welche den Gottesfrieden halten, sollen von Gott, von allen Heiligen und Gläubigen jetzt und immerdar absolviert sein. Wir segnen und absolvieren sie alle[1]). Wenn der Mailänder Chronist Landulf, der offenbar das Schreiben der französischen Bischöfe gekannt hat, berichtet, den Förderern des Friedens sei verheißen worden, daß sie durch die Barmherzigkeit Gottes von allen Sünden befreit werden sollen[2]), so wiederholt er nur, was er in seiner Vorlage gelesen hatte. Wie man aber in Italien die verheißene Absolution auffaßte, zeigt das Schreiben, welches der lombardische Klerus im Anschluß an die aus Frankreich gekommene Aufforderung erließ: es wird darin den Beobachtern des Friedens bloß der göttliche Segen in Aussicht gestellt[3]). Auch in der Aufforderung zur Haltung des Gottesfriedens, die im Jahre 1042 in der Normandie[4]), und einige Jahre später in der Diözese Thérouanne erlassen wurde[5]), ist nur von Segen die Rede. Dasselbe gilt von dem Dekrete der Synode von Narbonne aus dem Jahre 1054[6]) und einem Hirtenschreiben Ivos von Chartres aus dem Jahre 1095 oder 1096[7]). Dagegen stellt eine spanische, in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts zu Ausona gehaltene Synode wieder im allgemeinen die Verzeihung der Sünden in Aussicht[8]). Erst im Laufe

---

[1]) *Mansi* XIX, 594 sq. Huberti 273 ff.: Quicumque hanc pacem et treuvam Dei observaverint ac firmiter tenuerint, sint absoluti a Deo . . . cum omnibus sanctis et fidelibus cunctis nunc et semper et per omnia saecula saeculorum . . . Omnes . . . benedicimus et absolvimus.

[2]) MG. SS. VIII, 67: Qui eamdem servaverit, ab omnium peccatorum vinculis Dei misericordia absolvatur.

[3]) MG. Leges. Sect. IV. Tom. I, 598: Benedicti sint a Deo . . et omnibus sanctis Dei.

[4]) *Mansi* XIX, 599: Presbyteris praecipitur, ut in festivitatibus ac diebus dominicis omnes illos qui hanc pacem observaverint, pro illis preces agendo benedicant, illos vero qui infregerint . . . maledicant.

[5]) MG. LL. Sect. IV. I, 601.

[6]) *Mansi* XIX, 828: Benedictionem sempiternam . . . percipiant.

[7]) *Migne* 162, 57: Obedientibus a Deo pax et misericordia.

[8]) *Villanueva*, Viage literario a las Iglesias de España. Tom. VI.

des 12. Jahrhunderts wurden den Förderern der Friedensbestrebungen von Bischöfen und Päpsten Ablässe erteilt.

Es sind jetzt noch die Absolutionen zu besprechen, die häufig von Bischöfen den Wohltätern von Kirchen und Klöstern verheißen oder erteilt wurden. In mittelalterlichen Schenkungsurkunden wird sehr oft dem Gedanken Ausdruck gegeben, daß man durch Almosen und fromme Stiftungen leichter von Gott die Nachlassung der Sünden erlangen könne. Daher kommen in diesen Urkunden so häufig Formeln vor wie die folgenden: Pro remissione, oder pro absolutione, oder pro redemptione peccatorum meorum; ut indulgentiam peccatorum meorum obtinere merear. Auch die kirchlichen Oberen stellten öfters bei Aufforderung zur Unterstützung religiöser Anstalten den Wohltätern die Verzeihung ihrer Sünden in Aussicht. Einen Ablaß wollten sie damit nicht erteilen, sondern bloß auf die sündentilgende Kraft der Almosen hinweisen. Auch wenn sie dem Almosenspender die Nachlassung der Sünden nicht bloß verheißen oder anwünschen, sondern ihm ausdrücklich eine Absolution erteilen, darf man diese Absolution nicht ohne weiteres als Ablaß betrachten. Sehr oft ist es nichts anderes als eine Fürbitte oder ein besonderer Segenswunsch, wie wir in den vorangehenden Ausführungen öfters gesehen haben. Es sei hier nur noch auf eine bemerkenswerte Formel in Schenkungsurkunden aufmerksam gemacht. Öfter heißt es in diesen Urkunden, man mache diese oder jene Stiftung, um vom hl. Petrus absolviert zu werden, ad obtinendam S. Petri absolutionem[1]). Es ist klar, daß unter dieser vom hl. Petrus gespendeten Absolution nur eine Fürbitte verstanden werden kann, wie ja auch in manchen Urkunden ausdrücklich von Fürbitte die Rede ist[2]). Dieselbe Bedeutung hatten öfter die Ab-

---

Valencia 1821. p. 323: Deus gratiam suae benedictionis illi praebebit, et per hanc observationem remissionem omnium peccatorum suorum habere poterit.

[1]) *Bruel*, Recueil des Chartes de Cluny III, 1: Spem in divina miseratione constituens et *intercessione* S. Petri . . . dispono aliquod elemosinae facere, quae ad obtinendam aetheri clavigeri *absolutionem* . . . mihi valeat prodesse. Vgl. III, 80: Ut me S. Petrus .. absolvat ab omni vinculo peccatorum meorum.

[2]) Histoire générale du Languedoc. Tome V (1875), 456: Ut nostrorum peccatorum vincula praefatorum sanctorum intercessionibus absolvantur.

solutionen, die von Bischöfen den Wohltätern religiöser Anstalten gespendet wurden. Etliche dieser Absolutionen sollen hier in chronologischer Ordnung aufgeführt werden.

In dem 977 von Bischof Miro von Gerona und anderen Bischöfen unterzeichneten Stiftungsbrief der Benediktinerabtei St. Petrus in Besalu wird der Wunsch ausgesprochen, daß die Wohltäter des Klosters durch Vermittlung des hl. Petrus aller Sünden ledig werden[1]). Derselbe Wunsch wurde im Jahre 1003 bei der Einweihung der Abteikirche von anderen Bischöfen wiederholt[2]). Die Bitte, daß Gott den Wohltätern alle ihre Sünden erlassen möge, findet sich wieder in der Konsekrationsurkunde eines anderen spanischen Klosters vom Jahre 1017[3]). Etwas anders lauten die Segenswünsche, welche die im Juni 1035 zu Cuxa in der Grafschaft Roussillon versammelten Bischöfe für die Wohltäter dieser Abtei zum Himmel emporsandten[4]).

Zwei der unterzeichneten Prälaten, Erzbischof Wifred von Narbonne und Bischof Wifred von Carcassonne, erteilten drei Monate später, am 21. September 1035, im Verein mit den Bischöfen Guislabert von Barcelona und Ermengaud von Urgel, bei der Konsekration der Abteikirche S. Pedro de la Portella in der Diözese Urgel eine merkwürdige Absolution. Die Bischöfe erklärten: Wer die Klosterkirche besucht oder ihr eine Unterstützung zuteil werden läßt, der soll vonseiten Christi absolviert sein von allen schweren Sünden, für die er Buße empfangen; dieselbe Absolution soll jenen zuteil werden, die zum Bruderschaftsfeste kommen, oder einen Beitrag spenden, oder eine Kerze senden. ‚Wir selber, soviel wir können, erlassen alles'[5]).

---

[1]) *P. de Marca*, Marca Hispanica. Parisiis 1688. p. 921: A D. I. Chr., suffragante eodem Apostolo (Petro) ... potestate sibi tradita ab omnibus solvantur suorum vinculis delictorum.

[2]) *Villanueva*, Viage literario. Tom. XV (1851), 269.

[3]) *Marca* 1013: Dimittat illis Deus omnia peccata illorum, praeterita, praesentia et futura.

[4]) *Mabillon*, De re diplomatica. Parisiis 1709. p. 616. *Mansi* XIX, 575: Qui hunc locum exaltaverit vel de suis beneficiis honoraverit et defenderit, hunc de parte omnipotentis Dei et omnium Sanctorum eius et nostra benedicimus, et ut illum Dominus ab omni vinculo delictorum absolvat, oramus.

[5]) *Villanueva* VIII (1821), 259: Constituo ... ego Ermengaudus praesul sedis Urgelli cum domno archiepiscopo Narbonensi aliisque episcopis michi consencientibus, ut quicunque homo vel femina ad

Man hat in dieser Absolution einen vollkommenen Ablaß, d. h. einen vollständigen Erlaß der auferlegten kirchlichen Bußstrafen sehen wollen[1]). Ist es aber glaublich, daß in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts, zu einer Zeit, da die Bußdisziplin noch ziemlich streng war, mehrere Bischöfe für bloßen Kirchenbesuch, oder für irgendeinen Beitrag zum Kirchenbau, ja sogar für die Zusendung einer Kerze einen vollständigen Erlaß der Bußstrafen erteilt haben? Es liegt doch viel näher, diese Absolution bloß als eine Fürbitte aufzufassen, als einen Segenswunsch, daß Gott den Wohltätern des Klosters ihre Sünden erlassen möge. Der Zusatz: Quantumcunque ad nos pertinet, totum indulgemus, darf uns nicht irre machen. Eine ähnliche Formel ist uns ja auch schon öfter in den Absolutionen für Verstorbene begegnet, und bereits im Jahre 941 hat Papst Stephan VIII., wie wir im ersten Aufsatz gesehen haben, bezüglich der Wohltäter eines Nonnenklosters in Lothringen erklärt: Hos, quantum apostolica potestas indulserit, *absolutos esse decernimus*. Und doch war dies nur ein Segenswunsch! Man glaube nur nicht, daß derartige Fürbitten oder in der Form von Absolutionen erteilte Segenswünsche für die damaligen Gläubigen keinen großen Wert gehabt hätten. Treffend schreibt ein neuerer Schriftsteller bezüglich der im früheren Mittelalter üblichen Absolutionen: ‚Je größer die Anzahl derer war, von denen man Verzeihung seiner Fehltritte erlangt hatte, und je mehr Fürbitter man bei Gott zählte, desto größer war auch die Ruhe und der Frieden, der in das Herz einkehrte. An den Papst aber (und ähnliches gilt auch von den Bischöfen) wandte man sich deshalb gerne um Verzeihung der Fehler, weil man überzeugt war,

---

iam dictum cenobium S. Petri venerit vel ad ipsam ecclesiam atque ad alia opera ex suo proprio avere aliquem (!) adiutorium fecerit in pane et vino, auro et argento vel aliis rebus, ab omnipotentis Christi dextera absolutus permaneat ex omnibus maioribus peccatis, unde penitenciam habet. Si quis vero ad ipsam caritatem, que (!) vulgo fratrias vocant, bono animo pro Dei amore convenerit vel adiutorium ibi fecerit, seu candelam per se vel per suum nuncium direxerit, similiter, in Christi regno a ianitore regni celorum introductus, permaneat absolutus ex omnibus peccatis unde penitenciam accepit; quantumcunque ad nos ex nostra parte attinet, totum indulgemus.

[1]) Gottlob, Kreuzablaß und Almosenablaß. Stuttgart 1906. S. 219 ff. Noch verschiedene andere unten anzuführende Urkunden fasse ich ganz anders auf als Gottlob.

daß er als Statthalter Christi und mit der Fülle der kirchlichen Obergewalt ausgerüstet als der mächtigste Fürbitter bei Gott eintrete[1]). Nicht umsonst richtete denn auch im Jahre 937 Herzog Raimund von Aquitanien in der Stiftungsurkunde eines Klosters an Papst Leo VII. die Bitte, er möge die Mönche der neuen Abtei und deren Wohltäter absolvieren[2]).

In der Konsekrationsurkunde der Abteikirche von Portella erklären die Bischöfe, sie hätten den Gründer der Abtei, einen gewissen Wifred, beauftragt, sich mit dem Stiftungsbriefe auf die künftige Synode von Narbonne zu begeben, um ihn dort von den versammelten Vätern bestätigen zu lassen. In dem von Villanueva veröffentlichten Dokument schließt sich diese Bestätigung unmittelbar an die von den vier Bischöfen ausgestellte Urkunde an. Da Bischof Ermengaud von Urgel, der bereits am 3. November 1035 gestorben ist, die Beschlüsse der Narbonner Synode unterzeichnet hat, so kann diese Synode nicht erst 1043, wie vielfach angenommen wird, stattgefunden haben; sie muß noch im Oktober 1035 abgehalten worden sein[3]). Die zahlreichen Konzilsväter bestätigten den ihnen vorgelegten Stiftungsbrief von Portella und erteilten den Wohltätern des Klosters zwei partielle Ablässe, mit denen wir uns hier nicht näher zu beschäftigen haben. Zudem erklärten sie, daß derjenige, der während vierzig Tage beim Kirchenbau drei oder vier Maurer in Nahrung und Löhnung unterhalte, so viel Lohn dafür empfangen solle, als wenn er eine Pilgerfahrt nach Jerusalem unternommen hätte; auch wird ihm der apostolische Segen und die Absolution der Konzilsväter zugesichert[4]).

---

[1]) Frank, Die Bußdisziplin der Kirche. S. 357.

[2]) Histoire générale du Languedoc V (1875), 178: Ut monachis et adiutoribus eorum faveas et eos *absolvas*.

[3]) Acta Sanctorum. Novembris Tom. II. P. I (1894), 82.

[4]) *Villanueva* VIII, 262: Qui vero ad iam dictam ecclesiam tres magistros vel certe duos XL^{a} (bei Villanueva steht XLe) diebus in pane et vino atque redemptione detinuerit, tantum mercedis accipiat, quantum si sancti sepulcri desiderio ductus illic pergere voluerit, et gratiam Dei promereatur et apostolica benedictione roboratus nostra omnium adfirmatione et absolutione solvatur. Daß XL$_{a}$, nicht XLe, zu lesen ist, kann kaum einem Zweifel unterliegen. Wäre die 40tägige Fastenzeit gemeint, so würde es heißen, wie unmittelbar vorher: in diebus XLe, oder per totum tempus XLe. Unter magistri sind nicht notwendigerweise Maurermeister zu verstehen; der Ausdruck magister

Daß diese Absolution wieder als Segen zu verstehen sei, braucht nicht eigens hervorgehoben zu werden.

Daß es damals etwas ganz gewöhnliches war, ‚Segen' und ‚Absolution' miteinander zu verbinden, zeigt eine Urkunde vom Jahre 1035, worin der Erzbischof Léger von Vienne den Insassen eines Klosters, die seine Vorschriften befolgen würden, den Segen und die Absolution der Sünden erteilt[1]).

Im Juli 1045 fand die Konsekration der Kirche von Fluviano, einem Tochterkloster von Cuxa, statt. Bei dieser Gelegenheit erklärten Bischof Wibert von Narbonne und mehrere andere Bischöfe, daß die Wohltäter der neuen Kirche teilhaftig werden sollen aller guten Werke, die im Kloster Cuxa verrichtet werden; überdies erteilten sie die Absolution allen jenen, die sich auf dem Friedhof der Kirche begraben lassen würden[2]). Auch diese Absolution hat man mit Unrecht als einen vollkommenen, den Lebenden erteilten Ablaß aufgefaßt. Es ist weiter nichts als eine Fürbitte für die Seelenruhe jener, die den Klösterfriedhof zu ihrer letzten Ruhestätte wählen würden. Dieselbe Absolution wurde wiederholt von Päpsten erteilt, wie wir im ersten Aufsatz gesehen haben; sie wird uns noch mehrmals bei Bischöfen begegnen. Noch im Jahre 1045 wurde sie wieder von Erzbischof Wibert von Narbonne und anderen Bischöfen denjenigen gespendet, die sich auf dem Friedhof der Abtei St. Martin de Lez (Diözese Alet) beerdigen lassen würden[3]).

Eine merkwürdige Absolution wurde im Jahre 1046 bei der Konsekration der Kirche von Notre-Dame d'Arles (Diözese

---

wurde auch für einfache Maurer gebraucht. Vgl. *Du Cange*, Glossarium V (1885), 171.

[1]) *U. Chevalier*, Cartulaire de l'abbaye de Saint-André-le-Bas de Vienne. Lyon 1869. p. 153: Observantibus haec et communem vitam regulariter desiderantibus benedictionem et peccaminum absolutionem damus.

[2]) *Marca* 1088: Ceterum eos, qui corpora sua hic sepulturae tradenda decreverint, tradita nobis a Deo ligandi atque solvendi potestate absolvimus ac . . . perpetuae lucis oramus fore cohaeredes.

[3]) Gallia Christiana VI (1739). Instrumenta. p. 105: Quicumque pro salute animae vel corporis sui ad utilitatem eiusdem loci mobilibus vel immobilibus rebus aliquid contulerit, et in confessione Christi migraturus ex hoc saeculo ad eum se deportari destinaverit et ibi requieverit, a Domino indulgentiam et requiem sempiternam consequi se confidat, et ex nostra parte, quantum nobis commissum est a Domino vice b. Petri, absolutum se sciat.

Elna) den Wohltätern dieser Abtei von Erzbischof Wibert und anderen Bischöfen erteilt. Diejenigen, die für ihre Sünden Buße empfangen, wurden auf ein Jahr losgesprochen, würden sie aber im Laufe des Jahres sterben, so sollten sie von Gott und den Bischöfen absolviert sein[1]). Zum besseren Verständnis dieser Urkunde wird es notwendig sein, einige andere verwandte Schriftstücke damit zu vergleichen. In Betracht kommt zunächst eine Bulle, die Papst Sergius IV. im Jahre 1010 für die Abtei Montmajour bei Arles und deren Tochterkloster Correns ausgestellt haben soll[2]). Die Bulle ist sicher unecht; doch findet sie sich bereits an der Spitze des aus dem 12. Jahrhundert stammenden Urkundenbuches von Correns[3]). Der Papst erläßt den Wohltätern der beiden Klöster ein Drittel ihrer Buße; zudem sollte ihnen, falls sie vom Gottesdienste ausgeschlossen wären, auf ein Jahr gestattet sein, dem Gottesdienste beizuwohnen (ecclesiam usque ad caput anni ei reddimus); würden sie im Laufe des Jahres sterben, so sollten sie von seiten des Papstes absolviert bleiben (si mors in capite anni evenerit, vel infra annum, ex nostra parte absolutus permaneat). Einige Jahre später soll Erzbischof Pontius von Arles für Montmajour ein Ablaßprivilegium ausgestellt haben, das zum Teil mit der Bulle von Sergius IV. fast wörtlich übereinstimmt[4]). Die überlieferte Urkunde ist ohne Zweifel eine Fälschung; ob aber der Kern der Urkunde echt sei und ob Erzbischof Pontius tatsächlich der Abtei Montmajour irgendeinen Ablaß bewilligt habe, muß dahingestellt bleiben. Der vorliegenden Urkunde zufolge sollten jene, welche die Klosterkirche besuchen und einen Beitrag spenden würden, nebst einer Ermäßigung der auf-

[1]) *Marca* 1091: Illos homines, qui adiutores sunt vel fuerint ad perficiendum aedificium praefixae domus, quae manet adhuc imperfecta, absolvimus eos a peccatis illorum, de quibus agunt vel egerint poenitentiam, usque ad circulum anni. Si cui vero ex illis infra praelibatum terminum mors advenerit, intercessu gloriosae virginis . . . et omnium sanctorum absolvat eos Pater et Filius et Spiritus sanctus et nos, quantum permissu (!) nostro est.

[2]) Gallia Christiana I (1715). Instrumenta. p. 104 sq. *Jaffé*[2], nr. 3969. Bei Pflugk-Harttung, Acta Pontificum. I, 4, wird die Bulle irrig Sergius II. zugeschrieben. Vgl. *Jaffé*, nr. 3968.

[3]) *Albanès*, Gallia Christiana novissima. Tom. I. Montbéliard 1895. p. 335.

[4]) *D'Achéry*, Spicilegium VI (1664), 427 sqq.

erlegten Bußstrafen, für ein Jahr, mit Ausnahme der 40tägigen Fastenzeit, die Erlaubnis erhalten, dem Gottesdienste beizuwohnen (habeat licentiam intrandi in totas ecclesias per totum ipsum annum . . . excepto quadragesimali tempore); würden sie während des Jahres sterben, so sollten sie von allen Sünden, wofür sie Buße empfangen, absolviert sein (si in toto illo anno mortui fuerint, sint absoluti ex parte omnipotentis Dei et omnium sanctorum et ex nostra ab omnibus peccatis maioribus et minoribus de quibus sunt confessi et habent acceptam poenitentiam)[1]. Aus dem Jahre 1065 ist ein anderes Ablaßprivilegium erhalten, das Erzbischof Raimbaud von Arles für Correns bewilligt haben soll und das fast wörtlich mit der Bulle von Sergius IV. übereinstimmt[2], namentlich in Bezug auf die den öffentlichen Büßern gewährte Erlaubnis, dem Gottesdienste beizuwohnen, und auf die Absolution im Falle des Todes (ecclesiam usque ad caput anni ei reddimus . . . et si mors in capite anni evenerit, vel insuper annum, ex nostra parte absolutus permaneat). Die Echtheit dieses Schriftstückes, das mehrere seltsame Wendungen enthält und gegen die übrigen Urkunden Raimbauds grell absticht, ist zweifelhaft. Wie die Mönche von Montmajour und Correns die Bulle von Sergius IV. und das Privilegium des Erzbischofs Pontius erdichtet haben, so konnten sie auch dem Erzbischof Raimbaud eine unechte Urkunde zuschreiben. Aber ob echt oder unecht, diese Urkunde, wie auch die zwei früheren, die wohl schon gegen Ende des 11. oder zu Anfang des 12. Jahrhunderts entstanden sind, zeigt, wie das 1046 für Notre-Dame d'Arles gewährte Privilegium zu verstehen ist.

Die Bestimmung: Absolvimus usque ad circulum anni, bedeutet eine Nachlassung der Bußstrafen für ein Jahr, also einen partiellen Ablaß von einem Jahre. Würde der Büßer während dieses

[1]) Bemerkenswert ist auch der Schluß der Urkunde. Indem der Erzbischof dem jeweiligen Abte einschärft, die Klostergüter nicht zu vergeuden, erklärt er: Si observaverit (abbas) nostram ammonitionem, ex parte omnipotentis Dei . . . et omnium sanctorum et ex nostra habeat perennem benedictionem et animae suae *absolutionem*. Man sieht, wie auch hier der Ausdruck absolutio im Sinne von Segenspendung gebraucht wird.

[2]) *D'Achéry* VI, 441 sq. *Migne* 143, 1394. *Albanès-Chevalier*, Gallia Christiana novissima. Tom. III. Valence 1901. p. 171 sq.

Jahres sterben, so sollte er als absolviert betrachtet werden, mit anderen Worten, er sollte als in der kirchlichen Gemeinschaft gestorben betrachtet und daher des kirchlichen Begräbnisses und der kirchlichen Gebete teilhaftig werden. Damals war es nämlich in verschiedenen Kirchen noch Sitte, daß die öffentlichen Büßer, die vor der Rekonziliation starben, von dem kirchlichen Begräbnisse und der kirchlichen Fürbitte ausgeschlossen blieben. So wurde es in der römischen Kirche bereits unter Leo I. gehalten[1]). Später trat freilich hierin eine Milderung ein; in manchen Kirchen wurde den Pönitenten, die vor der Rekonziliation starben, das kirchliche Begräbnis nicht verweigert. Daß aber in etlichen Kirchen die alte Strenge noch längere Zeit aufrecht erhalten wurde, beweist die Alkuin zugeschriebene, aber erst im 11. Jahrhundert entstandene Schrift de divinis officiis, in welcher der von Leo I. aufgestellte Grundsatz wiederholt wird[2]).

Nun verstehen wir auch besser ein Ablaßprivilegium, das nach Mabillon die Bischöfe Pontius von Glandève und Fronto von Sisteron einer 1029 von Pontius dem Kloster Psalmody geschenkten Kirche ausgestellt haben. Leider hat Mabillon die Ablaßurkunde nicht mitgeteilt; er gibt bloß deren Inhalt an[3]). Dieser Angabe zufolge wurde den Besuchern der Kirche ein Drittel der Buße erlassen; diejenigen Pönitenten, die während der 40tägigen Bußzeit sterben würden, sollten als absolviert betrachtet werden. In der Urkunde war wohl gesagt, daß die Bußermäßigung für die 40tägige Fastenzeit keine Geltung haben sollte. Diese Ausnahme wird in verschiedenen alten Ablaßprivilegien hervorgehoben, so in dem soeben erwähnten Privilegium des Erzbischofs Pontius für Montmajour, in dem früher angeführten, im Jahre 1035 von einer Synode in Narbonne be-

[1]) In einem Schreiben an Bischof Rustikus von Narbonne erklärt Leo I. bezüglich der Büßer, die vor der Rekonziliation (ante communionem) sterben: Horum causa Dei iudicio reservanda est . . . Nos autem quibus viventibus non communicavimus, mortuis communicare non possumus. *Migne* 54, 1205 sq.

[2]) *Migne* 101, 1277. Vgl. *Morinus*, p. 737 sqq.

[3]) *Mabillon*, Annales Ord. S. Benedicti. III. (1706), 355: Fecerunt absolutionem de omnibus peccatis minimis et maioribus, relaxando scilicet poenitentibus, qui ad illam ecclesiam convenirent, de tribus diebus unum; ita ut si quis intra quadraginta poenitentiae dies mortuus esset, censeretur absolutus de omni peccato, quod presbytero confessus esset.

willigten Privilegium für Portella[1]), desgleichen in einem Ablaßprivilegium, das um 1050 Bischof Deodat von Toulon dem Kloster Pierrefeu bewilligt hat[2]). Wenn nun in dem Privilegium für jene Kirche gesagt wird, daß die Pönitenten, die während der 40tägigen Bußzeit sterben würden, als absolviert zu gelten hätten, so sollte damit erklärt werden, daß diese Pönitenten, obgleich sie vor der kirchlichen Rekonziliation gestorben wären, dennoch des kirchlichen Begräbnisses teilhaftig werden sollten.

Sollte indessen unsere Erklärung der Absolution für den Fall des Hinscheidens vor der Rekonziliation jemanden nicht zusagen, so könnte man eine andere vorschlagen, die durch den Schlußsatz in dem Privilegium des Erzbischofs Pontius für Montmajour nahegelegt wird: Ex parte omnipotentis Dei . . . et omnium sanctorum et ex nostra habeat (abbas) perennem benedictionem et animae suae absolutionem. Hier wird der Ausdruck absolutio sicher nur im Sinne von Segenswunsch, von Fürbitte gebraucht. Auf dieselbe Weise könnte man die den Wohltätern des Klosters verheißene Absolution erklären: Sint absoluti ex parte omnipotentis Dei et omnium sanctorum et ex nostra ab omnibus peccatis. Unter der verheißenen Absolution wäre dann bloß ein Segenswunsch, eine Fürbitte zu verstehen, was wir ja bei Erwähnung von Absolutionen für Verstorbene schon öfters hervorheben konnten. An einen eigentlichen Ablaß, der Verstorbenen erteilt worden wäre, ist nicht zu denken; denn im 11. Jahrhundert gab es noch keine derartigen Abläße.

Im Jahre 1052 gründeten einige Gläubige, pro remedio animarum suarum suorumque parentum et *absolutione suorum peccaminum*, eine Kirche zu La Motte, in der Diözese Fréjus. Erzbischof Raimbaud von Arles und Bischof Bertrand von Fréjus bestätigten die Stiftung und stellten dabei den Wohltätern der neuen

---

[1]) *Villanueva* VIII, 262: Si penitentiam trium vel duorum aut certe unius diei tenuerit (d. h. habuerit), pro amore Dei et honore S. Petri ex tribus vel duobus unum diem usque in caput XLe solvimus, d. h. mit dem Beginn der 40tägigen Fastenzeit soll die Bußermäßigung aufhören.

[2]) *Guérard*, Cartulaire de Saint-Victor de Marseille. Tome I. Paris 1857 p. 482: Dimittimus qui in tres dies est unum, et qui in duobus dimittimus unum, extra quadragesimam et adventum.

Kirche die Verzeihung der Sünden in Aussicht[1]). Ein Ablaß wurde damit nicht erteilt. Die Bischöfe bekräftigten bloß mit ihrer Autorität den Glauben, daß man durch Almosen die Verzeihung der Sünden erlangen könne. Wenn sie dabei als Bedingung eine reumütige Beichte aufstellen, so betonen sie nur, was in mittelalterlichen Quellen öfter hervorgehoben wird[2]).

Um 1054 wurde unter Beteiligung zahlreicher Bischöfe, insbesondere der Erzbischöfe Wibert von Narbonne und Raimbaud von Arles, die neue Kirche von Maguelone eingeweiht. Wie der spätere Bischof von Maguelone Arnaud de Verdale um die Mitte des 14. Jahrhunderts berichtet, gewährten die bei der Feierlichkeit anwesenden Bischöfe den Wohltätern der Kirche folgende Begünstigungen: Wer der Kirche von Maguelone sein Erbteil vermache und auf deren Friedhof sich begraben lasse, solle von allen Sünden, die er gebeichtet und wofür er Buße empfangen, absolviert sein. Wer am jährlichen Kirchweihfeste die Kirche besuche, einen Beitrag spende und am Kirchweihfeste selbst oder während der Festoktave beichte, solle, falls er im Laufe des betreffenden Jahres sterbe, die apostolische und bischöfliche Absolution und die Verzeihung der Sünden erlangen[3]). Daß Arnaud

---

[1]) *Guérard*, Cartulaire de Saint-Victor I, 550: Decreverunt ut quicunque, confitens et penitens suorum peccaminum, venerit ad hanc domum eamque de suis bonis ditaverit et honoraverit, intercessione sanctorum martirum, quorum nomine sacrata est, suorumque auctoritate veniam hinc ab omnipotenti Deo sciant se promereri et omnium benefactorum et orationum fidelium servorum Dei in cenobio S. Victoris degencium partem habere in secula seculorum.

[2]) Als im Jahre 1209 Bischof Hugo von Coutances zur Unterstützung eines Spitales aufforderte, bemerkte er: Per ... misericordiae opera ... peccata ... post veram cordis contritionem orisque confessionem credimus relaxari. Gallia Christiana XI (1759). Instrumenta. p. 253.

[3]) *Arnaldus de Verdala*, Catalogus episcoporum Magalonensium, ed. A. *Germain*. Montpellier 1881. p. 68: Decreverunt, ut, si quis homo in vita sua hereditatem suam ad Ecclesiam supradictam post mortem suam concesserit, et de peccatis suis confessus fuerit, et in cimeterio Ecclesie memorate sepultus fuerit, ab omnibus peccatis, de quibus penitentiam suscepit, absolutus sit, et particeps fiat vite eterne et regni Dei. Ut quicumque homo cuiuscumque provincie ad solemnitatem dedicationis huius ecclesie que per singulos annos celebratur, advenerit, et peccata sua eo die vel infra octo dies confessus

de Verdale genau berichtet, steht keineswegs außer allem Zweifel. Die Bestimmung, daß man am Kirchweihfeste oder in der Oktave beichten solle, scheint auf eine spätere Zeit hinzuweisen. Auch sonst berichtet Arnaud Dinge, die nichts weniger als glaubwürdig sind. So erzählt er z. B., Urban II. habe im Jahre 1096 verordnet, daß der Kirche von Maguelone (eine ganz unbedeutende Kirche!) nach der römischen Kirche die erste Stelle gebühre[1]). Aber wie dem auch sei, selbst wenn man Arnaud als durchaus zuverlässigen Berichterstatter gelten läßt, so braucht man dennoch keineswegs die Bewilligung eines vollkommenen Ablasses anzunehmen. Die Absolution, die jenen verheißen wird, die sich auf dem Friedhofe von Maguelone begraben lassen würden, ist uns schon öfter begegnet; man kann sie sehr wohl als Segenswunsch für die Seelenruhe der verstorbenen Wohltäter auffassen. Auch die zweite Absolution, die den Wohltätern, welche im Laufe des Jahres sterben würden, in Aussicht gestellt wird, kann als Fürbitte aufgefaßt werden.

Im Jahre 1056 wurde von Erzbischof Raimbaud von Arles eine Kirche zu Trets (Tritis) eingeweiht. Im Verein mit zwei anderen Bischöfen erklärte Raimbaud, wer der Kirche von Trets ein Gut vermache, solle von seinen gebeichteten Sünden absolviert sein; dieselbe Absolution solle jenen zuteil werden, die dreimal im Jahre dem Gottesdienste in der Kirche beiwohnen oder drei Tage für sie arbeiten würden[2]). Auch hier ist es nicht notwendig, einen Ablaß,

---

fuerit, si infra terminum illius anni mortuus fuerit, apostolicam absolutionem et episcopalem habeat, et remissionem peccatorum et vitam eternam accipiat.

[1]) Secundo loco post Romanam Ecclesiam honorificandam decrevit. p. 77. Auch die Abtei St. Viktor in Marseille wollte als das zweite Rom gelten: Secunda Roma legitur esse, heißt es in dem gefälschten Privilegium vom Jahre 1040.

[2]) *Guérard*, Cartulaire de Saint-Victor I, 140 sq.: Si quis homo aut femina ditaverit hanc ecclesiam de suis possessionibus, ita ut alodem faciant, si confessus fuerit episcopo vel sacerdoti peccata sua, sint illi dimissa ex parte Dei et domni Raimbaldi archiepiscopi atque domni Austingui archiepiscopi (ob Erzbischof Rostagnus von Aix?), et domni Wilhelmi Tolonensis episcopi, et domni abbatis Petri S. Victoris. Si vero homo vel femina ter in anno ad vigilias venerit, aut tres dies hic laboraverit, in ipsa absolutione permaneat. Dies Privilegium ist etwas verdächtig. Ein Erzbischof Austingus kommt sonst nicht vor. Man sagt wohl, es handle sich um den Erzbischof Rostagnus von

d. h. einen Erlaß der kirchlichen Bußstrafen anzunehmen. Die Bischöfe wollen durch ihre Absolution, die weder als eine sakramentale Lossprechung noch als eine Ablaßbewilligung zu betrachten ist, die von dem Beichtvater erteilte Absolution bestätigen und bekräftigen und die Wohltäter der Kirche ihrer oberhirtlichen Fürbitte versichern. Daß eine solche erneute Absolution und Fürbitte zur Beruhigung der Gewissen nicht wenig beitragen konnte, ist bereits oben hervorgehoben worden.

Bloß als Fürbitte und Segenswunsch ist die Absolution zu betrachten, die im Jahre 1056 eine auf Befehl des Papstes Viktor II. zu Toulouse abgehaltene Synode den Wohltätern der Abtei Moissac erteilte[1]).

Als um 1066 der Bischof Rostagnus von Lodève den Mönchen von Gellone auf ihre dringende Bitte erlaubte, diejenigen seiner Diözesanen, die es begehrten, auf ihrem Friedhofe zu bestatten, absolvierte er zugleich die Gläubigen, die in Gellone begraben würden, von ihren Sünden[2]). Eine ähnliche Absolution erteilte im Jahre 1073 der Kardinallegat Geraldus jenen, die den Friedhof der Abtei Saint-Mont (Diözese Auch) zu ihrer letzten Ruhestätte wählen würden[3]). Was von dieser Absolution, die Verstorbenen erteilt wird, zu halten sei, ist schon mehrmals erklärt worden.

Aix (*Albanès* I, 50). Allein noch am 13. September 1056 erscheint Pontius, Erzbischof von Aix, auf einer Synode in Toulouse. Daß ihm Rostagnus schon im Jahre 1056 nachgefolgt sei, steht keineswegs fest. In der Einleitung der Urkunde wird auch nur der Erzbischof Raimbaud mit seinen Kanonikern genannt. Mit der Konsekrationsurkunde für Trets stimmt mutatis mutandis wörtlich überein eine ebenfalls im Jahre 1056 von Bischof Wilhelm von Toulon ausgestellte Konsekrationsurkunde für St. Pankratius (Cartulaire de Saint-Victor I, 147). Nur fehlt hier am Schlusse das Privilegium. Hat vielleicht ein späterer Fälscher der Urkunde für Trets das Privilegium eigenmächtig beigefügt?

[1]) *Mansi* XIX, 856: Adiutores et benefactores consequantur benedictionem et absolutionem pontificalem.

[2]) *Mabillon*, Annales IV (1707), 630. Gallia Christiana VI (1739). Instrumenta. p. 274: Eos qui sepulti fuerint vestro in cimiterio, de quibus poenitentiam egerunt, absolvo a peccatis, eorumque participatio sit cum choro angelico.

[3]) *Baluzius*, Miscellanea III (1762), 44: Quicunque in praedicti monasterii coemeterio sepeliri se fecerint, et de peccatis suis puram confessionem Deo obtulerint veramque poenitentiam susceperint et

Auch die Generalabsolution, die Bischof Bernard von Urgel im Jahre 1079 bei der Konsekration der Kirche von Olivis allen verstorbenen und lebenden Wohltätern des Gotteshauses erteilte, bedarf keiner weiteren Erläuterung. Aus dem Wortlaute der Urkunde ist leicht zu ersehen, daß es sich bloß um einen Segenswunsch, um eine Fürbitte handelt[1]). Dasselbe gilt von der Absolution, die Bischof Bernard im Jahre 1080 bei der Konsekration der Klosterkirche von St. Cäcilia erteilte, indem er alle Wohltäter des Klosters von ihren Sünden lossprach und alle, die dort begraben waren, durch sein flehentliches Gebet, wie in der Stiftungsurkunde berichtet wird, aus ihrem schrecklichen Gefängnis befreite[2]). Unter diesem ‚flehentlichen Gebet', dessen Wirksamkeit in so starken Ausdrücken geschildert wird, ist sicher nichts anderes zu verstehen, als das damals übliche Absolutionsgebet für die Verstorbenen.

Etliche Jahre später, im Jahre 1089 absolvierte auch Bischof Berengar von Gerona, anläßlich der Konsekration der Abteikirche Sta. Maria de Llado, alle, die auf dem dortigen Friedhof begraben lagen[3]). Eine ähnliche Absolution erteilte um dieselbe Zeit Bischof Agano von Autun (1098) denjenigen, die sich auf den Friedhöfen einiger von ihm begünstigten Kirchen begraben lassen würden[4]).

---

egerint, eos apostolica auctoritate absolvimus et fraternarum orationum atque eleemosynarum participes esse laudamus.

[1]) *Villanueva* XI (1850), 181: Non solum illos, qui in praeteritis temporibus obtulerunt Domino Deo et praefatae ecclesiae pro remedio animarum suarum dona, verum insuper generaliter omnes homines, quicunque ibi aliquid obtulerunt, quod ad laudem et supplementum sanctae ecclesiae fieri possit in futuris temporibus, benedixit ac signavit, et auctoritate apostolorum Petri et Pauli a cunctis nexibus peccatorum suorum absolvit, et Christo Domino sanctisque suis illos suis precibus commendavit, quatinus ab omnipotenti Deo benedictionem aeternam accipere mereantur.

[2]) *Villanueva* XII (1850), 225: Omnes primos vel infimos qui parum vel magnum aliquid obtulere Domino Deo in die vel loco illo, fultus apostolica Petri et Pauli auctoritate et pontificali subnixus potestate a peccatorum omnium solvit discrimine, et animas omnium fidelium defunctorum in eodem loco quiescentium eruit ab horrida . . . sede sua supplici prece.

[3]) España Sagrada 48 (1832), 297: Ut possibile est, ab eo omnes ibi quiescentes absolvuntur, ut aeterna requie potiantur.

[4]) Gallia Christiana IV (1728). Instrumenta. p. 82: Quicunque

Ein bloßer Segenswunsch war es, wenn bei der Konsekration der Kirche von Giſſona (Diözeſe Urgel) im Jahre 1099 die anweſenden Biſchöfe für die Wohltäter des neuen Gotteshauſes die Nachlaſſung der Sünden erflehten[1]). Auch die öfter vorkommende allgemeine Verheißung der Verzeihung der Sünden hat mit dem Ablaß nichts gemein. So forderten z. B. im Jahre 1086 die Biſchöfe bei der Einweihung der Kirche von Balneol die Gläubigen auf, am jährlichen Kirchweihfeſte die neueingeweihte Kirche zu beſuchen, um von Gott die Verzeihung der Sünden zu erlangen[2]). Bei einer anderen Kirchenkonſekration im Jahre 1112 ſtellten der Biſchof von Barcelona und deſſen Kanoniker den Wohltätern der Kirche die Nachlaſſung der Sünden in Ausſicht[3]). Eine ähnliche Verheißung machten um 1138 der Biſchof von Maguelone den Inſaſſen eines Leproſenhauſes für den Fall, daß ſie die von ihm erlaſſenen Statuten genau befolgten[4]), und im Jahre 1142 einige ſpaniſche Biſchöfe den Wohltätern einer Kirche[5]).

---

saecularis vel clericus praedictarum ecclesiarum cimeteriis corpora sua sepeliri ad sustentandam pauperum Christi pauperiem concesserint, si viatico corporis et sanguinis Christi praemuniti peccatorum confessionem habuerint, quam possumus et debemus absolutionem auctoritate nobis commissa suscipere mereantur. Denſelben Sinn hat die Abſolution, die im Jahre 1130 der Erzbiſchof Raymund von Toledo den verſtorbenen Wohltätern der Domkirche von Oſma erteilte: Wer der Bruderſchaft, die zur Unterſtützung der Kirche von Oſma errichtet worden, beitrete, et post mortem suum corpus ibidem sepelire fecerit, medietatem suarum penitentiarum sibi iniunctarum dimittimus, et post obitum plenariam remissionem suorum peccatorum, prestante D. N. I. Chr. concedimus. *Loperraez Corvalan*, Descripcion historica del Obispado de Osma. Madrid 1788. III, 12.

[1]) *Marca* 1211: Benefacientibus sit salus et pax et peccatorum remissio et supernae haereditatis adquisitio.

[2]) *Marca* 1183: Omnes simul conveniant ad praelibatam ecclesiam, ut a Deo remissionem et absolutionem suorum peccaminum percipere mereantur.

[3]) *Marca* 1237: Cunctis ei iusta servantibns et benefacientibus remissionem peccatorum per Dei gratiam promiserunt.

[4]) Gallia Christiana VI. Instrumenta. p. 355: Si haec mandata ... observaveritis, remissionem omnium peccatorum vestrorum et vitam aeternam de Domino Iesu Christo habebitis.

[5]) *Villanueva* XVII (1851), 320: Benefacientibus absolutionem peccatorum per Dei gratiam promiserunt.

Daß unter der Absolution, die im früheren Mittelalter so häufig erteilt wurde, oft nur ein Segenswunsch zu verstehen ist, zeigt mit besonderer Deutlichkeit eine bischöfliche Urkunde, mit der wir unsere Abhandlung schließen wollen. Im Jahre 1157 fand die Konsekration der neuerbauten Kirche von Notre-Dame d'Arles in Roussillon statt. Indem die anwesenden Bischöfe bei dieser Gelegenheit die Besitztümer und die Privilegien der Abtei bestätigten, erteilten sie allen, welche die Rechte des Klosters achten würden, den Segen und die Absolution: Quicunque adiutor et defensor nostrae constitutionis extiterit, ex parte Dei omnipotentis et b. virginis Mariae et nostra benedicimus eum et *absolvimus perenniter*[6]). Wie aber diese Absolution zu verstehen sei, ergibt sich aus der Urkunde, die etwa hundert Jahre früher (1046) ebenfalls bei der Konsekration der Kirche von Notre-Dame d'Arles von mehreren Bischöfen ausgestellt worden war. In dieser Urkunde heißt es nämlich: Si quis huius nostrae constitutionis adiutor extiterit, hunc de parte Dei omnipotentis et b. Mariae virginis et nostra benedicimus et *ut in perpetuum salvus maneat peroptamus*[7]). In beiden Fällen wollten offenbar die Bischöfe demselben Gedanken Ausdruck geben. Während aber die einen einen Segenswunsch aussprechen, erteilen die anderen eine Absolution[8]). Hieraus ergibt sich, wie sehr man irre gehen würde, wollte man ähnliche Absolutionen des früheren Mittelalters ohne weiteres als Ablaßbewilligungen betrachten.

---

[6]) *Marca* 1322.

[7]) *Marca* 1090 sq. Dieselbe Formel befindet sich in der Konsekrationsurkunde der Abteikirche von Ripoll aus dem Jahre 1032 (*Marca* 1052), von Palera aus dem Jahre 1085 (España Sagrada 44 (1826), p. XV), von Balneol aus dem Jahre 1086 (España Sagrada 43, 444).

[8]) Wie häufig im Mittelalter die Ausdrücke benedictio und absolutio als gleichbedeutend gebraucht wurden, ersieht man auch aus dem sogen. Liber Landavensis, einer Kompilation aus der Mitte des 12. Jahrhunderts: The Text of the Book of Llan Dâv, by J. G. Evans. Oxford 1893. Am Schlusse der vom Kompilator überarbeiteten Schenkungsurkunden heißt es oft: Quicunque custodierit, benedictus sit; oder: Data benedictione omnibus servaturis hanc donationem. p. 232. 233. 235. 237. 273. Öfters lautet auch der Schlußsatz: Quicunque custodierit, sit absolutus a peccatorum sorde; oder: Facta absolutione omnibus servaturis hanc elemosinam. p. 236. 237. 272. 375.

Der geistige Sinn der hl. Schrift beim hl. Augustinus.

Von Dr. Ludwig Hugo.

In der Schrifterklärung hat der hl. Augustinus, obwohl nicht in gleichem Sinne ‚Fachmann' wie sein großer Zeitgenosse Hieronymus, eine außergewöhnliche Bedeutung erlangt. Diese Bedeutung verlieh ihm sein theologischer Scharfblick, mit welchem er Prinzipien auffaßte und darlegte; nicht minder die Wärme und das Feuer echter Gottesliebe, welche auch die wissenschaftlichen Werke des größten abendländischen Kirchenlehrers zu einer ebenso anregenden wie genußreichen geistlichen Lesung machen.

Für unsere Zeit muß er mit besonderem Nachdruck unter den ehrwürdigen Zeugen der kirchlichen Tradition genannt werden. Denn er ist im Abendlande *ein* oder wir dürfen sagen *der* Hauptvertreter jener Auslegung der hl. Schrift, welche an jedes Wort des inspirierten Textes, jene oft erhabenen Gedanken und geistvollen Betrachtungen knüpft, die gewöhnlich als Gegenstand des ‚geistigen Sinnes' der hl. Schrift hingestellt werden. Heute, oder vielmehr, nachdem der oberste Lehrer der Kirche gesprochen hat, gestern noch mußte ja gerade dieser geistige Sinn die modern gerichtete Exegese in ihrer freien Auffassung des Schriftwortes decken. Augustinus muß ferner, wie allein schon seine originelle und tiefdurchdachte Erklärung des Sechstagewerkes zeigt, unbedingt unter diejenigen Theologen gezählt werden, welche auch eine fortschrittliche Wissenschaft — dieses Wort in seinem guten Sinne genommen — nicht als engherzig bezeichnen kann. Jedenfalls ist seine ganze Persönlichkeit und sein Wirken ein Beweis

dafür, daß ein treues Festhalten an der Tradition wahre Forschung nicht unnütz macht und wahren Fortschritt nicht ausschließt, sondern notwendig fördert und befruchtet.

Unter die reifsten exegetischen Schriften des berühmten Bischofs von Hippo müssen die zwölf Bücher de genesi ad litteram gerechnet werden. Bereits war er mehr als fünf Jahre Bischof, ehe er diese Bücher zu schreiben begann, sein Leben hatte das sechste Dezennium überschritten, als er sie vollendete. Er selbst bezeichnete das Werk als die Frucht reiferer Studien; dreimal schon hatte er den Stoff zu bewältigen versucht, jetzt legt er zum vierten Mal die Hand daran, weil er glaubt, den eigentlichen Sinn der Genesis, welcher im geistigen Kampfe mit dem Manichäismus eine große Bedeutung zukam, jetzt besser erfassen zu können.

Zweimal hatte er das erste Buch der Bibel allegorisch erklärt in den drei letzten Büchern der Confessiones und früher in dem Werke libri II de Genesi contra Manichaeos, als Priester suchte er mehr dem Literalsinn nach die Genesis zu erklären, aber er fühlte sich noch zu schwach hiezu und hinterließ das Werk unvollendet (de genesi ad litt. liber imperfectus). Nun bot er in dem letzten Werke de gen. ad litt. ll. XII die reichste Frucht seiner Arbeit. ‚Breviter enim potius admoneo, ut illi duodecim libri legantur, quos longe postea Episcopus feci, et ex ipsis de isto (scil. imp.) judicetur'[1]). ‚Nunc autem quia voluit Dominus, ut ea diligentius intuens atque considerans non frustra, quantum opinor, existimarem etiam per me posse secundum propriam non secundum allegoricam locutionem haec scripta esse monstrari, sicut ea quae superius valuimus ostendere, sic etiam quae sequuntur'[2]) etc. Schon früher hatte es ihm als das höchste Ziel seines Strebens gegolten, den Wortsinn der Genesis richtig zu erfassen. ‚Memor tamen quid maxime voluerim nec potuerim, ut non *figurate*, sed *proprie* primitus cuncta intelligerentur, nec omnino desperans etiam sic posse intelligi, idipsum in prima parte secundi libri posui'[3]).

---

[1]) Retract. l. I. c. 18.

[2]) De gen. ad lit. l. VIII. c. 2.

[3]) De gen. ad lit. l. VIII, c. 2, es folgt dann ein längeres Zitat aus de gen. c. Man. l. II. c. 2.

Hierin allein liegt schon ein Beweis, daß der hl. Augustinus wie alle heiligen Väter[1]) einen fortlaufenden Wortsinn in der hl. Schrift anerkennt; es befriedigte ihn nicht, für das schwer zu erklärende erste Buch der Bibel immer und immer wieder eine allegorisch-mystische Erklärung gegeben zu haben, er wollte zu dem Wortsinn vordringen. Zu diesem Streben veranlaßte den ehemaligen Lehrer der Beredsamkeit gerade die literarische Form dieses Buches. ‚Nam si et hanc escam (Gen. I, 29) figurate accipere quisquam voluerit, recedet a proprietate rerum gestarum, quae primitus in *hujusmodi narrationibus* omni observatione fundanda est'[2]). ‚Narratio quippe in his libris *non genere locutionis figuratarum rerum est*, sicut in cantico canticorum, sed *omnino gestarum*, sicut in Regnorum libris et huiusmodi ceteris'[3]). Ja es will ihm verwegen und gefährlich erscheinen, nur die allegorische Erklärung zu Recht bestehen zu lassen. ‚De proximo ergo adtendant istam praesumptionem (scil. omnia figurate tantum intelligendi) quo tendat, et conentur nobiscum cuncta primitus quae gesta narrantur, in expressionem proprietatis accipere'[4]). Aus diesem Grunde unternahm er die schwere Arbeit, obwohl er ein allseitig befriedigendes Resultat nicht erreichen konnte, wie er selber gesteht: in quo opere plura quaesita quam inventa sunt[5]). Vielleicht ist er in dieser Beziehung strenger geworden mit sich selbst, als er früher war. Früher schien ihm die Erreichung des Wortsinnes als etwas Lobenswertes, jetzt scheint es ihm notwendig, das Hauptgewicht auf den Wortsinn zu legen. Das

---

[1]) Cornely Introd.[3] I. p. 541—44; Origenes ist der einzige Vertreter der gegenteiligen Ansicht. Erwähnung verdient hier, was die biblische Zeitschrift 1908, S. 281 über Labriolle, P. de, S. Ambroise et l'exégèse allégorique (in Ann. de la Phil. chrét. 4. S. V. 591—603) sagt: Bietet eine kurze Geschichte der allegorischen Exegese, für welche Ambrosius im Occident besonders einflußreich geworden ist. Er hat sie aber nicht aus Prinzip vertreten, sondern mehr, um sie für die Praxis und Seelenleitung fruchtbar zu machen. Trotz ihres großen Einflusses ist die allegorische Exegese in kirchlichen Kreisen mit Mißtrauen behandelt worden.

[2]) De gen. ad lit. l. VI. c. 7.

[3]) Ibid. l. VIII. c. 1.

[4]) Ibid. l. VIII. c. 1.

[5]) Retract. l. II. cap. 24.

zeigt uns ein Zitat[1]), das er aus seinem früheren, unvollendeten Werke anführt: ‚Sane inquam quisquis voluerit omnia quae dicta sunt secundum litteram accipere, id est non aliter intelligere quam littera sonat, et potest evitare blasphemias, et omnia congruentia fidei catholicae praedicare, non solum ei non est invidendum, sed praecipuus multumque laudabilis intellector habendus est'[2]).

Ganz in Übereinstimmung mit diesen Anschauungen steht das dritte Buch des Werkes: De doctrina christiana, welches er ungefähr in dem gleichen Lebensabschnitt schrieb. Oft macht er hier aufmerksam, daß man nie voreilig nach dem übertragenen (allegorischen) Sinn suchen solle, sondern zuerst den Wortsinn zur Geltung bringen müsse. Viele Dinge, die nur im allegorischen Sinne auf den ersten Blick eine richtige Erklärung zu finden scheinen, seien dennoch, wenn man tiefer dringe und der Sprache der hl. Schrift, den Sitten des jüdischen Volkes, und anderem vertraut sei, unbedingt im buchstäblichen Sinne zu verstehen.

Darin findet sich der hl. Augustinus in Übereinstimmung mit seinem Freund dem hl. Hieronymus, der den Grundsatz aufstellt: quia spiritualis interpretatio debet sequi ordinem historiae[3]), und ebenso mit seinem größten Verehrer und Nachfolger Thomas von Aquin, der mit Berufung auf Isidor von Sevilla sagt: ‚In omnibus autem, quae sic (i. e. per modum narrationis historicae) Scriptura tradit, est pro fundamento tenenda veritas historiae, et desuper spirituales expositiones fabricandae'[4]).

Hiebei ist wohl zu beachten, was bei Augustinus und anderen Vätern unter dem geistigen Sinn zu verstehen ist; der hl. Augustinus bezeichnet mit sensus figuratus[5]) alles, was nicht zum sensus

[1]) De gen. ad lit. VIII. c. 2.

[2]) De gen. contra Manich. l. II. c. 2.

[3]) In Isai. 13, 19.

[4]) S. th. p. 1. q. 102. a. 1. c.

[5]) Eine interessante Stelle über die figürliche Ausdrucksweise der hl. Schrift findet sich de doctr. christ. l. III. c. 29: ‚Sciant autem *litterati*, modis omnibus locutionis, quos grammatici graeco nomine tropos vocant, auctores nostros usos fuisse, et multiplicius atque copiosius, quam possunt existimare vel credere qui nesciunt eos, et in aliis ista didicerunt. Quos tamen tropos qui noverunt cognoscunt

litterarius oder historicus gehört, jede tropologische Ausdrucksweise; jede Allegorie (wie oben inbezug auf das Hohelied), jede Metapher, auch jede prophetisch-typische Stelle ist ihm locutio figurata. Für den eigentlich typischen Sinn in seiner engsten Bedeutung nimmt er indessen oft andere Ausdrücke zu Hilfe, wie z. B. facta et figurata[1]); an anderer Stelle[2]) erklärt er den Unterschied zwischen Symbol (factum figuratum) und Typus (quod proprie gestum est et significat figuratum). Wir unterscheiden bekanntlich schärfer und richtiger den Literalsinn vom typischen Sinne. Eine Allegorie, eine Metapher, oder wie sonst eine übertragene figürliche Redeweise noch heißen mag, ist nicht nach dem ganz buchstäblichen, servilen Wortsinn, um einen Ausdruck des hl. Augustin zu gebrauchen, aufzufassen, sondern nach dem Inhalte dessen, was die übertragene Redeweise bedeutet. Das ist dann nach unserer Auffassung der richtige Sinn der Worte (sensus litteralis vel historicus). Schon der hl. Thomas vertrat diese Anschauung. Per litteralem sensum potest aliquid significari dupliciter, scilicet secundum proprietatem locutionis, sicut cum dico: homo ridet, vel secundum similitudinem, sicut cum dico: pratum ridet. Utroque modo utimur in Scriptura, sicut cum dicimus quantum ad primum, quod Jesus ascendit; et cum dicimus, quod sedet a dextris Dei, quantum ad secundum. Et ideo sub sensu litterali includitur parabolicus vel metaphoricus[3]).

Indessen müssen wir die hl. Väter, welche einfach die technischen Ausdrücke der Rhetorik ihrer Zeit entlehnten, etwas in Schutz nehmen, nicht nur, weil die Befürchtung dadurch den Glauben an die Wahrheit der hl. Schrift zu gefährden, fremd war, sondern auch deswegen, weil die Ausdrücke sensus proprius und sensus figuratus (oder

---

in litteris sanctis, eorumque scientia ad eas intelligendas aliquantum adjuvantur ... Istorum autem troporum non solum exempla sicut omnium, sed quorundam etiam nomina in divinis libris leguntur, sicut allegoria, aenigma, parabola. Quamvis pene omnes ii tropi, qui liberali dicuntur arte cognosci, etiam in eorum reperiantur loquelis, qui nullos grammaticos audierunt, et eo quo vulgus utitur, sermone contenti sunt'.

[1]) De gen. ad litt. l. VIII. c. 5.

[2]) Sermo 89, 5, 6.

[3]) In Gal. cap. IV. l. 7.

spiritualis) tatsächlich eine weitere Ausdehnung und weniger scharfe Abgrenzung zulassen als unser sensus litteralis (historicus) und sensus typicus. Im einzelnen Fall richtete die ungenaue Anwendung des Wortes sensus figuratus oder spiritualis wenig Schaden an. Der hl. Augustinus weiß genau den typischen Sinn an dem geistigen Sinn in seiner weiteren Ausdehnung zu unterscheiden. Während der erste ihm heilig und unverletzlich ist, hat seine freiere geistige Auslegung für ihn nicht den Wert, welcher der sicheren Auslegung des getreuen Wortsinns zukommt. Daher warnt er uns oft, das, was er selbst in eine Schriftstelle hineinlege, nicht zu verwechseln mit dem, was dem Wortsinn besser entspricht. Aus demselben Grunde mahnt er uns oft, einen Lehrer oder Prediger nicht deshalb zu verdammen, weil er eine andere Auslegung gebe wie er oder sonst jemand. Melius est enim dubitare de occultis quam litigare de incertis[1]). In diesem Streben, nicht die Eintracht verletzt zu sehen unter den Auslegern der hl. Schrift scheint auch einer der Gründe enthalten zu sein, die ihn zu seiner wohl nicht ganz klaren Auffassung vom vielfältigen Sinne der hl. Schrift brachten.

Unbesorgt um das, was spätere Leser dazu sagen mögen, wandten die hl. Väter die drei Arten des in der hl. Schrift wirklich vorhandenen typischen Sinnes[2]) in freierer Weise, aber doch durchgehends mit Takt und frommen Verständnis an. Bald verfolgten sie wirklich vorhandene und bezeugte prophetische Typen in allen Einzelheiten, oder sie sahen in Personen und geschichtlichen Vorgängen herrliche Vorbilder unseres dereinstigen Lebens in der Ewigkeit, oder sie wandten das, was die heilige Geschichte von anderen erzählt, auf unser eigenes Verhalten zur Warnung und Aufmunterung an. Namentlich in paränetischen Werken ist die Anwendung dieser tropologischen Typen sehr häufig. Jedem Priester, der mit seinem Breviere vertraut ist, sind diese verschiedenen Arten der geistigen Auslegung bekannt.

Wenn die moderne Exegese den Gebrauch des geistigen Sinnes in der Schrifterklärung als Sturmbock gegen die volle Wahrhaftigkeit der heiligen Schrift verwenden will, so begeht sie schon darin einen großen Fehler, daß sie diese geistige Auslegung der patristischen Zeit in Gegensatz bringen will zu der wissenschaftlichen Auslegung der

[1]) De gen. ad litt. VIII. c. 5.

[2]) Cf. Cornely Introd.[2] I. p. 553 (n. 200). Der sogen. sensus accomodatus, der für unsere Frage von keinem Belang ist, scheidet aus.

neueren Zeit. Beide stehen nicht im Gegensatz zu einander, sondern sie ergänzen sich wechselseitig. Auch heute noch steht diese ‚geistige' Auslegung in Blüte. Wer die Werke der Aszese oder der Kanzelberedsamkeit durchliest, wird auf sie stoßen. Die Kirche verwehrt es keinem Prediger, im Anschluß an die hl. Väter diese Art der Auslegung zu verwerten, sie fordert uns durch die liturgische Verwendung der Schrifttexte geradezu auf, den Spuren der Väter zu folgen. Es kann also im Grunde kein Gegensatz existieren zwischen der Auslegung der Väter und der kritisch-wissenschaftlichen Auslegung; nur Ziel und Methode sind verschieden. Die exegetischen Werke der Väter dienten eben zum großen Teile nicht allein wissenschaftlichen, sondern auch praktischen Zwecken der Erbauung, Belehrung, Abwehr.

Eine andere Quelle von falschen Schlußfolgerungen ist die Ansicht, als hätten die Väter einen Ersatz für den Wortsinn, eigentlich einen Ersatz für den falschen und irrtümlichen Wortsinn durch ihre geistige Auslegung schaffen wollen. Nichts ist falscher als diese Meinung. Wir sahen, wie der hl. Augustinus nach dem Literalsinn vorzudringen strebte, wie er selbst dort, wo es nicht gelingen will, der Hoffnung Ausdruck verleiht, daß er selbst oder ein anderer diesen Sinn mit Gottes Hilfe noch finden werde. Einzig Origenes war hierin gegen den sensus communis, fand aber auch allgemeine Ablehnung[1]). Der geistige Sinn irgend welcher Art der Benennung soll und muß an den Wortsinn anknüpfen. Wenn aber nach dem hl. Augustinus der geistige Sinn Ersatz sein soll für den fehlenden Wortsinn, so soll es nur ein vorläufiger Ersatz sein, der uns einiges Genügen bietet, bis der eigentliche Wortsinn klargestellt ist. Einstweilen sollen einige Strahlen, welche durch die Wolke hervorbrechen, Licht geben, bis der unverhüllte Glanz der Wahrheit uns leuchtet. Nicht das inspirierte Wort bedarf dieser geistigen Auslegung, damit es gerechtfertigt dastehe, sondern wir bedürfen dieser geistigen Auslegung, teils um das göttliche Wort tiefer in allen seinen Beziehungen zu umfassen, teils um einige Nahrung für die Seele auch aus dem Schriftwort zu ziehen, dessen innerer Kern uns noch nicht offen zu Tage liegt. Zu den früheren Zeugnissen hiefür wollen wir noch eines beifügen: Si autem nullus exitus datur, ut pie et digne Deo quae scripta sunt intelligantur, nisi figurate atque in aenigmatis specie proposita ista credamus, ha-

[1]) Pesch, de insp. S. Script. p. 556.

bentes auctoritatem apostolicam, a quibus tam multa de libris veteris Testamenti solvuntur aenigmata, modum quem intendimus teneamus adjuvante illo, qui nos petere quaerere et pulsare adhortatur: ut omnes istas figuras rerum secundum catholicam fidem, sive quae ad historiam sive quae ad prophetiam pertinent, explicemus, non praejudicantes meliori diligentorique tractatui sive per nos, sive per alios, quibus Dominus revelare dignatur?[1])

Von einer Meinung, oder auch nur von einem Verdacht, als ob der Wortsinn der hl. Schrift Irrtum und Unwahrheit enthalten könne, keine Spur. Der hl. Augustinus bezeichnet es geradezu als gottlos, ein Wort der hl. Schrift als falsch hinzustellen. ‚Sane si nullo modo possent salva fide veritatis ea, quae corporaliter hic nominata sunt, corporaliter etiam accipi, quid aliud remaneret, nisi ut ea potius figurate[2]) dicta intelligeremus, quam scripturam sanctam impie culparemus? Porro autem si non solum non impediunt, verum etiam solidius asserunt divini eloquii narrationem haec etiam corporaliter intellecta, nemo erit, ut opinor, tam infideliter pertinax, qui cum ea secundum regulam fidei exposita proprie viderit, malit in pristina remanere sententia, si forte illi visa fuerant, nonnisi figurate posse accipi'[3]).

Keine Stelle der hl. Schrift enthält Falsches; wer dies behauptet, verdient nach dem hl. Kirchenlehrer den Namen eines Ungläubigen oder eines Gottlosen. His enim omnibus divinae Scripturae testimoniis, quam esse veracem nemo dubitat nisi infidelis aut impius[4]). Bei jeder Diskussion über eine Stelle der hl. Schrift muß die unbedingte Wahrheit und Wahrhaftigkeit der hl. Schrift festgehalten werden; nur durch Irrtum und Unverstand kann eine Stelle der hl. Schrift in Gegensatz gebracht werden mit einer natürlicherweise erkannten Wahrheit: Si ea, quae diximus, impossibilia cuiquam videantur, quaerat ipse aliud, quo tamen verax ista Scriptura monstretur, quae

---

[1]) De gen. ad litt. imp. l. VIII. c. 2 (u. de gen c. Man. l. II. c. 2).

[2]) Dieses Wort im oben erklärten Sinn verstanden.

[3]) De gen. ad litt. VIII. c. 1.

[4]) De gen. ad litt. VII. c. 28.

procul dubio verax est, etiamsi non monstretur. Nam si argumentari voluerit, quo eam falsam esse convincat, aut ipse nulla vera de creaturarum conditione atque administratione dicturus est; aut si vera dixerit, istam non intelligendo falsam putabit[1]). Esse autem lucem, corporalem caelestem, aut etiam supra caelum, vel ante caelum, cui succedere nox potuerit, tamdiu non est contra fidem, donec veritate certissima refellatur. Quod si factum fuerit, non hoc habebat divina Scriptura, sed hoc senserat humana ignorantia. Si autem hoc verum esse certa ratio demonstraverit, adhuc incertum erit, utrum hoc in illis verbis sanctorum librorum scriptor sentiri voluerit, an aliud aliquid non minus verum. Wo es Widersprüche zwischen hl. Schrift und natürlicher Wissenschaft gibt, hat entweder die Wissenschaft Unrecht, weil sie statt einer veritas certissima eine bloße Hypothese vorgebracht hat, oder die bisherige Schrifterklärung, welche den Sinn dieser Stelle nicht recht erfaßt hat und sich durch die humana ignorantia zu einer falschen Auslegung verleiten ließ. Es ist dies genau derselbe Grundsatz, den wir in der Enzyklika Leos XIII. Providentissimus Deus wiederfinden[2]).

Kurz, die hl. Schrift steht höher als jede mögliche Aufstellung menschlicher Wissenschaft: Breviter dicendum est de figura coeli hoc scisse auctores nostros, quod veritas habet[3]). Maior est quippe Scripturae huius auctoritas quam omnis humani ingenii capacitas[4]).

Die scharfe Betonung der objektiven Wahrheit des Inhaltes der hl. Schrift zeigt uns zur Genüge, daß die moderne Exegese kein Glück haben kann, wenn sie sich auf die geistige Auslegung der Väter beruft. In der überwiegend großen Mehrzahl der Fälle knüpft ja

---

[1]) De gen. ad litt. V. c. 9, die unmittelbar anschließende Stelle findet sich gen. ad litt. I. c. 19.

[2]) ‚Neque ideo cessandum, si qua in contrarium species etiam tum resistat, nam quoniam verum vero adversari haudquaquam potest, certum sit, aut in sacrorum interpretationem verborum, aut in alteram disputationis partem errorem incurrisse; neutrum vero, si necdum constet, cunctandum interea de sententia'.

[3]) De gen. ad. litt. II. c. 9.

[4]) De gen. ad litt. II. c. 5.

der geistige Sinn nur an den bereits erkannten Wortsinn an. Er soll keineswegs diesen verdrängen[1]), noch viel weniger aber die strengste Wahrheit irgend eines biblischen Textes in Frage stellen. Manchmal kehren wohl Stellen wieder, wo man nach dem Vorgange des hl. Augustinus mit der Genesis, vorläufig mit dem geistigen (allegorischen) Sinn allein zufrieden ist. Wir brauchen indessen nur diese Stellen näher ins Auge zu fassen und andrerseits jener Stellen uns zu erinnern, wo die moderne Exegese zu dem mehr als gewagten Auskunftsmittel der freien Auslegung greift, so erkennen wir sofort den weitgehenden Unterschied beider Methoden. Bei Augustinus trat der geistige Sinn an Stelle des Wortsinnes nur dort ein, wo der Wortsinn noch nicht genau erkannt war. Bis die Kenntnis des getreuen Literalsinnes errungen war, sollte die geistige Erklärung ein vorläufiges Ersatzmittel bieten. Naturgemäß trat dieser Fall ein bei Stellen, die recht schwierig zu erklären waren. Oben hörten wir den hl. Kirchenlehrer diese Schwierigkeiten gerade bei der Erklärung der Genesis hervorheben. Auch später noch gibt er als einzigen Grund für seine früheren bloß allegorisch-mystischen Erklärungen der Genesis, deren Schwierigkeit an: non ausus naturalium rerum tanta secreta ad litteram exponere[2]).

Die freie Erklärung der neueren Schule nimmt einen ganz anderen Ausgangspunkt. Sie knüpft nicht nur dort an, wo innere Schwierigkeiten das Verständnis eines Textes erschweren, sondern auch und zwar meistens dort, wo geschichtliche Mitteilungen oder Schilderungen von Naturvorgängen gegeben werden, deren Sinn in sich klar ist, aber einige Schwierigkeiten dadurch erleidet, daß anderweitige wissenschaftliche Aufstellungen diesem klaren Sinn zu widersprechen scheinen. Ganz im Gegensatz zur Auffassung der hl. Väter werden die beiden Faktoren — Schrift und Resultate der Wissenschaft — auf gleiche Stufe gestellt.

Diese Bemerkung weist uns schon auf einen fundamentalen Unterschied hin. Es war den Vätern ein notwendiges Postulat des Dogmas der Inspiration, die zweifellose Wahrheit jedes inspirierten Textes festzuhalten. Es galt dies als eine vollständig sichere, durch

---

[1]) Treffend ist das Wort des hl. Gregor d. Gr. l. I. Mor. n. 56. Qui ad spiritualem intelligentiam mentem sublevat, a veneratione historiae non recedat.

[2]) Retract. l. I. c. 18.

die Tradition streng festgehaltene Glaubenslehre, die niemand leugnen, ja nicht einmal in Zweifel ziehen kann, er sei denn infidelis et impius.

Mit dieser dogmatischen Voraussetzung trat ein Augustinus an die Erklärung der hl. Schrift heran. Wo nicht das literarische Gewand eine Allegorie, eine Parabel, eine Metapher vermuten läßt, und die Tradition eine solche Vermutung stützt, ist der buchstäbliche Sinn anzunehmen. Ob nun aber buchstäblich oder figürlich ein Satz zu verstehen ist, immer ist das, was ein Satz der hl. Schrift behauptet, in dem Sinne wahr, wie er im Text vorliegt. Da gibt es keine Ausnahme. Ob sich die Behauptung auf das Firmament, die Sterne, das Paradies, die Scheidung der Wasser, oder auf die Geschichte der Menschheit bezieht, immer kommt ihm volle Wahrheit zu. So dachten auch die übrigen Väter; selbst Origenes macht hierin keine Ausnahme. Er geht sehr irre, indem er die allegorische Auslegung ungebührlich ausdehnt, aber er steht auf Seiten der Tradition, wenn er die Irrtumslosigkeit der hl. Schrift unter keiner Bedingung preisgeben will. Die moderne Exegese hat diese dogmatische Voraussetzung verlassen; sie ist voraussetzungslos geworden, aber nicht zu ihrem Vorteil. Denn sie hat an Stelle der überlieferten Glaubenswahrheit Grundsätze der Kritik zur Grundlage genommen, die von heute auf morgen wechseln und niemals zu voller Gewißheit führen können. Mochte immerhin der hl. Schrift eine höhere Glaubwürdigkeit zuerkannt werden als anderen historischen Quellen, ein wesentlicher Unterschied ward nicht mehr anerkannt, und faktisch war diese höhere Glaubwürdigkeit ohne Einfluß auf Methode und Resultat der Forschung.

Mit der dogmatischen Voraussetzung mußte auch die Methode der Schriftforschung eine gänzlich andere werden. Bei den Neueren wurde einfach die Methode der profanen Kritik in ihren verschiedenen Benennungen angewandt. Ein prinzipieller Einfluß auf das kritische Verfahren kam dem Dogma von der Inspiration nirgends mehr zu. Wo die Kritik aus äußeren und noch mehr aus inneren Gründen gegen Echtheit, historische Glaubwürdigkeit oder Integrität eines Textes Einwendungen erhebt, da soll es gegen sie keine Instanz geben. Bei den einen war es so Grundsatz in Bezug auf das alte Testament, bei anderen dann auch in Bezug auf das neue; zuerst nur im Bereich profaner Wissenszweige, dann auch, wie eine Reihe der Sätze des neuen Syllabus dartun, im Bereich der eigentlichen Glaubenswahrheiten.

[illegible] eines hl. Augustinus. [illegible] von der uneingeschränkten [illegible] festgehalten wird; es sind auch [illegible] theologischer Grundsätze maßgebend. [illegible] bei der Erklärung der hl. Schrift [illegible] die Tradition und das Lehramt [illegible] Sie sind Norm und Wegweiser [illegible] Sinn der Schrift: ea [illegible] catholicae fidei metas non [illegible].

[illegible] sein, daß die Anwendung des [illegible] Bedeutung des alten [illegible] nahm. Hiefür waren nicht [illegible], sondern auch ganz allgemein [illegible] I. Cor. 10, 11[2]): Haec omnia in figura contingebant illis: die hl. Schrift weist so [illegible] des ganzen alten Testamentes hin [illegible]: Novum Testamentum in Veteri velabatur: Vetus Testamentum in Novo revelatur[3]). [illegible] Anwendungen, ja auch einzelne [illegible], so ist doch das Prinzip, daß es [illegible] zu machen, gerechtfertigt. [illegible] bei allen Arten freier typischer Auslegung.

[illegible] methodischen Grundsatz [illegible] anderen Vätern auf, wenn er verlangte, daß die Schrift durch die Schrift erklärt werde. Wer darauf achtet, findet auch in der geistigen Auslegung der Väter weit weniger [illegible] als es auf den ersten Blick [illegible]. Sie nehmen Stellen und Gedanken aus anderen Teilen der hl. Schrift zu Hilfe, um die Dunkelheit eines Textes aufzuhellen. Es war ihnen eine feststehende These: Was in der hl. Schrift an einer Stelle in Bildern und Vergleichen gesagt wird, das wird an anderer Stelle durch deutlichere Worte dargelegt und aufgeklärt.

---

[1] De gen. ad litt. imp. c. 1.

[2] Cf. de gen. ad litt. l. I. c. 1.

[3] S. August. Serm. 160 (al. 11) n. 6. Vergl. c. Faust. l. 22. c. 24 ‚totumque illud regnum gentis Hebraeorum, magnum quendam, quia et magni cuiusdam, fuisse prophetam'.

Magnifice igitur et salubriter Spiritus S. ita Scripturas sanctas modificavit, ut locis apertioribus fami occurreret, obscurioribus autem fastidia detergeret. Nihil enim fere de illis obscuritatibus eruitur, quod non planissime dictum alibi reperiatur[1]). Per Scripturas enim divinas multo tutius ambulatur, quas verbis translatis opacatas cum scrutari volumus, aut hoc inde exeat, quod non habet controversiam; aut si habet, ex eadem Scriptura ubicumque inventis atque adhibitis testibus terminetur[2]). Der Grundsatz ist durchaus gesund und richtig, wenn er nicht in kleinlicher Weise aufgefaßt und angewandt wird.

Wie in den methodischen Grundsätzen, so war auch in den Zielen die freie patristische Auslegung der hl. Schrift weit verschieden von der freien Auslegung der modernen Schule. Nicht um möglichst viel über jeden Schrifttext sagen zu können, auch nicht allein um das Verständnis der Schrift zu fördern, sondern um das Wort Gottes fruchtbar zu machen dem gläubigen Verständnis zur Erneuerung des Lebens, um Stoff zur frommen Betrachtung und Aneiferung zu bieten, haben die hl. Väter zu ihrer geistigen Auslegung gegriffen. Solche Ziele verfolgt die moderne Kritik nicht. Sie will zunächst ausschließlich der wissenschaftlichen Klarstellung des Schrifttextes dienen. Aber auch wenn man dieses Ziel ausschließlich verfolgt, ist es niemals erlaubt, die sichersten Hilfsmittel der Kritik, welche Tradition und kirchliches Lehramt bieten, außeracht zu lassen, wie es auch niemals den Regeln einer besonnen vernünftigen Kritik entspricht, die äußere Bezeugung in den Hintergrund treten zu lassen gegenüber den inneren Merkmalen und Gründen, welche einer subjektiven, unsicheren Auffassung sich darbieten. Tatsächlich hat das Außerachtlassen der dogmatischen und streng historischen äußeren Kriterien, wie wir an einem

---

[1]) De doctr. chr. l. II. c. 6. Cf. l. III. c. 27. De gen. ad litt. l. VIII. c. 5. lib. XI. c. 2. Auch hierin stimmt der hl. Thomas (Quodlib. 7. a. 14. cf. S. th. 1. p. q. 1. a. 10. ad. 1; a. 9. ad 2) mit dem großen Lehrer des Abendlandes überein, wenn er sagt: Nihil est, quod occulte in aliquo loco Scripturae tradatur, quod non alibi manifeste exponatur. Unde spiritualis expositio semper debet habere fulcimentum ab aliqua litterali expositione Sacrae Scripturae, et ita vitatur omnis erroris occasio. Vgl. Pesch, de insp. S. Scr. p. 569 seq.

[2]) De doctr. christ. l. III. c. 28.

Geist und anderen sehen, einem unwürdigen Servilismus gegenüber einer glaubensfremden und glaubensfeindlichen Wissenschaft gebracht.

So ist die Arbeit der modernen Exegese vielfach fast rein negativ und zerstörend geblieben. Die Väter arbeiteten durchaus mit positivem Erfolg. Sie haben dem Volke in erbaulicher Weise das Brot des göttlichen Wortes gebrochen, sie haben Predigt und Liturgie durch ihr Eindringen in den Geist der hl. Schrift belebt und befruchtet, sie haben der wissenschaftlichen Erforschung des Buches der Bücher die größten Dienste geleistet. Trotz allen Aufwandes von Kraft und Arbeit nehmen sich dagegen die Leistungen der so sehr gerühmten modernen Exegese, wenn es sich um Aufhellung des tieferen Sinnes der Schrift handelt, gar klein aus. Wie kann es auch anders sein, wenn man immer auf das Programm und die Leistungen einer ungläubigen Exegese blickt, die es sich zur Aufgabe gemacht hat, die Schrift zu reinigen von allen fremden Bestandteilen, den ursprünglichen Inhalt herauszuschälen aus dem menschlich-geschichtlichen Beiwerk, bis gar nichts Sicheres mehr bleibt, nachdem der letzte Hauch göttlicher Würde schon längst von der Bibel geschwunden ist! **Semper discentes et numquam ad scientiam veritatis pervenientes** 2 Tim. 3, 7.

Fassen wir kurz die Leitsätze der patristischen Schrifterklärung zusammen, so können wir etwa in folgender Weise ihre Anschauungen darlegen. Die hl. Schrift ist als das Werk Gottes vollkommen wahr in allen ihren Teilen. Ihr Sinn ist tiefer und umfassender als der irgend eines menschlichen Buches. Ich darf deswegen nicht beim Buchstaben allein stehen bleiben, sondern kann und muß nach dem Vorgange der Apostel, wo es immer angeht, in der einfachen geschichtlichen Wahrheit den Widerschein höherer Wahrheit erblicken[1]). Es ist deswegen auch erlaubt, wenn das Verständnis eines Satzes mir nicht gegeben ist, vorläufig unbeschadet meines Glaubens an die volle Wahrheit auch des Wortsinns der hl. Schrift, mit einer typisch-allegorischen Auslegung, die mir gut und nützlich scheint und mit anderen Sätzen der hl. Bücher in Einklang steht, zufrieden zu sein[2]).

---

[1]) Daß immer ein gewaltiger Unterschied bleibt zwischen der inspirierten Auslegung der Apostel und der nicht auf unfehlbarer charismatischer Begabung beruhenden Auslegung eines Kirchenvaters wurde oben schon betont.

[2]) Die falsche Auffassung des Origenes läßt sich etwa so zusammen-

Die moderne Exegese urteilt etwa folgendermaßen: Welcher Art die in der hl. Schrift niedergelegte Wahrheit ist, muß mir die nähere Untersuchung des Textes zeigen. Nun widersprechen ihm aber andere als wahr angenommene Quellen. Auch trägt er deutliche Zeichen an sich, die mit meinen vorher gefaßten Ideen von dieser Zeit, diesem Kulturzustand, diesem Charakter, diesem Bildungsgrad, oder auch diesem Naturvorgang im Widerspruch stehen. Also berichtet der hl. Text keine absolute, rein objektive, sondern nur relative Wahrheit.

Diese letztere Argumentation ist in ihrer Voraussetzungslosigkeit verwerflich, in ihrer Methode der subjektiven Willkür überantwortet, in ihren Resultaten oft mit der gesunden Glaubenslehre unvereinbar.

Wahr ist das eine, daß scheinbare Widersprüche in der hl. Schrift vorhanden sind, teils weil ihr Text uns nicht unversehrt erhalten ist, teils weil ihr Sinn nicht immer offen zu Tage liegt. Aus ähnlichen Gründen können vonseiten profaner Wissenschaften Schwierigkeiten erhoben werden, deren positive Lösung im Augenblick nicht gefunden wird. Aber daraus darf niemals Veranlassung genommen werden, die hl. Schrift des Irrtums zu bezichtigen. Es gilt auch von dem Dogma der Inspiration dasselbe, was nach dem vatikanischen Konzil[1]) von der Glaubenslehre überhaupt gilt: Neque enim fidei doctrina, quam Deus revelavit, velut philosophicum inventum proposita est humanis ingeniis perficienda, sed tamquam divinum depositum Christi sponsae tradita fideliter custodienda et infallibiliter declaranda. Schon allein die Tatsache, daß jene Bücher, die am meisten in den Händen der Gottesgelehrten waren, seit Jahrtausenden als irrtumsfrei angesehen und verteidigt wurden, hätte vorsichtiger machen müssen. Der hl. Vater Pius X. spricht mit aller Deutlichkeit diesen Gedanken aus: Wer sie (die Anhänger des Modernismus) von ihren Studien über die hl. Bücher reden hört, in denen es ihnen vorbehalten war, so viele

---

fassen: Die hl. Schrift ist vollkommen wahr und zuverlässig in allen Teilen. Ich finde aber in manchen Vorschriften des Gesetzes und in manchen geschichtlichen Erzählungen nicht jene Übereinstimmung mit sonst bekannten Wahrheiten, oder nicht jene innere Bedeutung, die ich im Worte Gottes suche. Deswegen ist aber keine Verminderung der biblischen Wahrheit anzunehmen, keine Abschwächung der vollsten Wahrhaftigkeit, sondern es ist eine höhere Wahrheit zu suchen, vermittelst einer noch so gezwungenen allegorischen Erklärung, der einzelne Züge des biblischen Textes entsprechen.

[1]) Const. Dei Filius cap. IV.

Unrichtigkeiten aufzudecken, der möchte glauben, daß faſt kein Menſch vor ihnen die nämlichen Bücher in die Hand genommen habe, und daß die ungeheure Anzahl von gelehrten Männern, die ihnen an Einſicht, wiſſenſchaftlicher Bildung und Heiligkeit des Lebens weit überlegen waren, keineswegs dieſe Bücher allſeitig durchforſcht habe. Allerdings waren dieſe Gelehrten ſoweit entfernt, die hl. Schriften nach irgend einer Seite hin zu tadeln, daß ſie vielmehr, je eingehender ſie dieſelben ſtudierten, umſo mehr dem Allerhöchſten Dank ſagten dafür, daß er in der Weiſe mit den Menſchen zu reden ſich gewürdigt habe'.

Zur Geschichte des Jesuitenkrieges in Paraguay.

Eine kritische Studie.

Von **Joh. B. Hafkemeyer** S. J. (in São Leopoldo, Brasilien).

Über den Vertrag, der 1750 zwischen Spanien und Portugal abgeschlossen wurde, und seine schwerwiegenden Folgen ist bereits eine Bibliothek geschrieben worden. Spanien trat an die Krone Portugals die sieben Reduktionen am Uruguay ab, deren Bewohner auf spanisches Gebiet übersiedeln mußten, während der katholische König die Festung Colonia del Sacramento erhielt. Die Indier widersetzten sich der Auswanderung und zwar, wie bei vielen Historikern bis in die allerneueste Zeit zu lesen ist, auf Anstiften ihrer geistlichen Väter, der Jesuiten.

Die Quellen dieser Darstellung sind in erster Linie immer wieder der ‚Kurze Bericht über den Staat von Paraguay'[1]) Pombals und die Deduçcao chronologica des José Seabra oder besser Pombals[2]). Southey hat sich für seine Historia do Brazil[3]) mit diesen

[1]) Relaçao abbreviada da Republica que os Religiosos Jesuitas das Provincias de Portugal e Hespanha estabeleceram nos dominios ultramarinos das duas Monarchias.

[2]) So z. B. Schäfer, Geschichte Portugals V, 258 ff. Fr. A. Varnhagen², Historia geral do Brazil II, 920. Visconde de São Leopoldo, Annaes de São Pedro do Rio Grande do Sul, p. 65 ss. Dr. Robert Avé-Lallemant, Reise durch Süd-Brasilien I, 333. Max Beschoren, São Pedro do Rio Grande do Sul (Ergänzungsheft Nr. 96 zu Dr. A. Petermanns Geographischen Mitteilungen), S. 60.

[3]) Wir haben das englische Original nicht zur Hand und werden deshalb immer nach dieser Übersetzung, die in 6 Bänden in Rio de Janeiro gedruckt ist, zitieren.

mehr als zweifelhaften Quellen nicht begnügt, sondern andere Manuskripte zu Rate gezogen. Unter diesen nimmt das Tagebuch eines Offiziers, der den ganzen Feldzug gegen die sieben Reduktionen mitgemacht hat, einen hervorragenden Platz ein. Dasselbe lag dem englischen Autor im portugiesischen Manuskript vor und ist, wie aus einigen Punkten seiner Darstellung erhellt, nicht immer völlig von ihm verstanden worden, zum Teil wohl deshalb, weil sein Verfasser besser den Säbel als die Feder zu führen vermochte.

Einige brasilianische Historiker zitieren in ihren später geschriebenen Werken dasselbe Tagebuch, ohne aber die Resultate Southeys anzunehmen, der die Patres von jener Anklage freispricht: sie zitieren eben nur, ohne das Werk auch nur oberflächlich studiert zu haben[1]).

In der Tat ist die Ausbeute desselben reich und zwar vor allem in der direkten Widerlegung der von Pombal in die Welt gesetzten Lügen. Daraufhin möchten wir das Tagebuch untersuchen. Wir benützen den Abdruck, der in der Revista Trimensal do Instituto Historico, Geographico e Ethnographico do Brazil (Rio de Janeiro) im Jahre 1871, Band 16 veröffentlicht ist nach dem Manuskript der Nationalbibliothek[2]).

Verfaßt wurde das Tagebuch im Kriege selbst, denn Tag für Tag ist verzeichnet, was für den Soldaten irgendwie von Interesse sein kann. Die wichtigeren Ereignisse sind auf Stunde und Minute notiert; Berichtigungen von Geschehnissen, die auf Hörensagen notiert wurden, werden nach erhaltener Aufklärung angefügt, ohne daß der Verfasser der vorhergehenden falschen Darstellung erwähnt: Züge, die beweisen, daß der Verfasser seine Notizen unmittelbar nach den Er-

---

[1]) So Varnhagen und Sao Leopoldo. Beide zitieren noch andere Tagebücher und ersterer zitiert sie auch für nebensächliche Angaben. Letzterer fühlt sich selten bemüßigt, seine starken Behauptungen zu belegen, und in diesen seltenen Fällen sind seine Quellen Ibanez Ecchavari, Raynald, Histoire philosophique und der Dichter José Basilio da Gama. Hierhin gehört noch der Domherr J. C. Fernandes Pinheiro, der die Übersetzung Southey's mit Noten versehen hat, welche die Resultate des Visconde de Sao Leopoldo reproduzieren und ängstlich jede eigene Forschung ausschließen.

[2]) ‚Diario da expediçao de Gomes Freire de Andrada ás Missões do Uruguay pelo Capitao Jacintho Rodriguez da Cunha. Testemunha presencial', Revista 16, 137—321.

eignissen niedergeschrieben hat. Noch mehr. Wir hören von dem Klatsch der Soldaten, von ihren Kommentaren über Ereignisse, die sie nicht verstehen, und deren gab es ziemlich viel. Hier besonders wird seine Stellungnahme zu den Jesuiten klar. Daß sie Urheber des Aufstandes und Leiter der aufständigen Indianer sind, ist ihm ausgemachte Sache und wird immer als Grundwahrheit hingenommen. Gegen Ende des Krieges wurde diese Überzeugung erschüttert. P. Tadäus schrieb nämlich vom Lager aus einen Brief an P. Lourenço Balda, in dem er ihn einlud, zu einer Besprechung ihn und die Generäle aufzusuchen. Der Offizier bemerkt dazu: ‚Da dieser Pater der Hauptanstifter des ganzen Aufstandes ist, . . . zweifle ich, daß er kommt und sich bei den Generälen einstellt'[1]). Er kam aber doch und leider sagt uns das Tagebuch nicht, was sein Verfasser jetzt meinte.

Ganz voll von den systematischen Verleumdungen, die Pombal schon in die Welt hinauszuschicken angefangen hatte, hielt der Hauptmann die Jesuiten für jedes Verbrechens fähig. Sie trafen auf dem Marsche einen Indier von hellerer Hautfarbe; es muß ‚der Sohn eines Weißen oder eines ihrer Patres sein'[2]); ja sein Endurteil ist: ‚Männer ohne Scham und Ehrgefühl'[3]). Wir haben es also der Gesellschaft Jesu gegenüber mit einem Zeugen zu tun, dem wir volles Vertrauen beimessen können, wenn er etwas Gutes von ihr berichtet und das um so mehr, wenn er Anklagen widerlegt, die er wenigstens in der schriftlichen Fixierung erst kennen lernte, als seine schriftstellerische Tätigkeit beendigt war[4]).

Die erste Anklage Pombals gegen die Missionäre der Guaranys macht sie zu Anstiftern und Leitern des Aufstandes. Der Beweis ist sehr einfach: sie haben gleich nach Bekanntwerden des Vertrags Gegenvorstellungen beim König und bei den Ordensoberen erhoben, um Zeit zu gewinnen für die Organisierung eines geordneten Widerstandes[5]). Das Faktum wird von allen Quellen zugegeben, aber die

---

[1]) Rev. 16, S. 301.

[2]) Ibid. S. 196.

[3]) Ibid. S. 301.

[4]) Das Diario endet mit dem 31. Juli 1756 und die Relaçao abbreviada wurde 1757 verfaßt.

[5]) Relaçao abbreviada in Revista 4, S. 268. Vgl. Collecção dos Negorios de Roma no reinado de El-Rey Dom José I. Lisboa 1874. V. I, 22 ss.

Intention der Reklamation war eine ganz andere[1]). Die Leitung des Krieges muß sich aber im Verlauf des Feldzuges zeigen und nach ihr wollen wir uns vor allem bei unserm Gewährsmanne erkundigen.

Nach dem Tagebuch benahmen sich die Indier seit ihrem ersten Zusammentreffen mit den Portugiesen wie Menschen, die ohne jede Führung ganz den Launen des Augenblicks folgen und nur eine Idee haben: ihr Land ist ihr Eigentum, das sie um keinen Preis ihren Feinden, den Portugiesen überlassen wollen, während sie den Spaniern den Eintritt in ihr Land gestatten wollen. Sie greifen auch zu verschiedenen Mitteln, die Portugiesen fern zu halten, aber die meisten sind der Art, daß sie dem Leser ein Lächeln abnötigen.

Um die Mitte des Jahres 1752 waren die spanischen Demarkationstruppen beisammen und die Grenzregulierung begann. Die beiden Korps lagen und marschierten neben einander, und außer einigen Konferenzen und manchen Festen weiß der Berichterstatter nichts zu schreiben. Für die Soldaten gab es eben noch keine andere Arbeit, als Tag für Tag die Feldmesser in kleinen Abteilungen zu begleiten.

Am 24. März 1753 traten einer solchen Demarkationsabteilung einige Indier entgegen und ließen sich durch keinerlei Vorstellungen bewegen, den Portugiesen Bahn zu machen, indem sie sagten, ihre gesegneten Väter hätten ihnen geraten, das Land, das ihnen gehöre und das niemand ihnen nehmen könne, zu verteidigen'[2]). Der Verfasser berichtet dies Diktum vom Hörensagen und deshalb wollen wir kein Gewicht darauf legen, daß die Relaçao abbreviada ein anderes Diktum berichtet. Hier wie an anderen Stellen sprechen die Indier, als ob sie im Auftrage der Patres handelten.

Es kann sein, daß sie so oder ähnlich gesprochen haben in der Meinung, ein Befehl der Patres würde bei den Portugiesen größere Wirkung erzielen als ihr Wort: gerade so gut ist aber auch möglich, daß bei den Notizen über Aussprüche der Indier die Überzeugung der Portugiesen, daß die Patres in allem ihre Hand hätten, sich mit den

[1]) Vgl. unter andern B. Duhr, Ungedruckte Briefe zur Geschichte des Jesuitenkrieges in Paraguay in dieser Zeitschrift 1898, S. 689 ff. und Declaración de la Verdad do P. Cardiel. Publicada por el P. P. Hernandez. Buenos Aires 1900, S. 196 ff.

[2]) Rev. 16, p. 152. Das benedictos Padres ist eine Gehässigkeit der Portugiesen ohne historisches Fundament.

Worten der Indier vermischte, zumal wenn der Verfasser schon vielfach kolportierte Aussprüche der Indier bringt. Die wahrscheinlichste Erklärung ist aber die, daß die Portugiesen, unter denen nur sehr wenige die Sprache der Guaranys verstanden und sprachen, das Wort orerubichá übersetzten ‚unsre Patres', während sie hätten sagen müssen ‚unsere Anführer', da ore Pai rubichá unsre Patres hieß[1]). Jedenfalls genügen diese vagen Dikta, die nur in der Übersetzung auf uns gekommen sind, nicht zu einem Argument für die Rebellion der Patres, zumal sie durch kein einziges weiteres Beweismoment gestützt, sondern im Gegenteil durch Fakta mehr als genügend widerlegt werden.

Auf diesen Widerstand hin wurde der Krieg erklärt, zu dem man aber erst im August 1754 ausrückte, da Gomes so vieler Zeit bedurfte, um die portugiesischen Truppen (1600 Mann) kriegsmäßig auszurüsten. Bis zum 6. September wurde langsam voranmarschiert, ohne daß man einen Indier gesehen hätte. Am 7. fanden die Truppen am Jacuhy einige Rothäute, die den Portugiesen sagten, sie seien ihre Freunde, hätten aber keinen Auftrag, sie passieren zu lassen; im übrigen freuten sie sich, daß der General gesund angekommen sei. Dazu schickten sie als Geschenk Dörrfleisch[2]). Auf Befehl Andonaeguis wurde Halt gemacht und am 8. ließen dann die Indier sagen, die größte Gunst, die Se. Exzellenz ihnen erweisen könne, sei, ihnen ihr Land zu lassen und auch die Festung am Rio Pardo möge er räumen, dann würden sie ihm alles, dessen er bedürfe, geben[3]).

Am 15. desertierten 6 portugiesische Soldaten, die den Indiern sagten, sie möchten sich vor den Portugiesen in acht nehmen, da dieselben sie bei Nacht überfallen wollten. Darauf flohen sie einige Tagereisen weit[4]).

Diese ersten Begegnungen scheinen keines Kommentares bedürftig. Die Indianer sind Kinder, die von ihrer gewohnten Leitung losgerissen, sich nicht zu helfen wissen. Aber sie geben der Beweise dafür noch mehrere.

---

[1]) P. Cardiel, Declaración S. 403. Vgl. Vocabulario y Tesoro de la lengua Guarani, ó mas bien Tupi do P. Antonio Ruiz de Montoya, Paris 1876. Bedeutung des Wortes rubichá.

[2]) Rev. 16, p. 184.

[3]) Ibid. p. 185.

[4]) Ibid. p. 187 ‚um bom par de dias'.

Am 17. September näherte sich ein Indier den portugiesischen Vorposten und befestigte auf einem Stock, den er in den Boden steckte, einen Brief, um sich dann sofort wieder zu entfernen. Der Brief sagte, sie seien zu hundert von São Luiz gekommen und sie hätten nicht so gute Waffen wie die Portugiesen und setzten deshalb ihr ganzes Vertrauen auf Jesus, Maria und Josef; die Portugiesen hätten eine Seele, möchten aber bedenken, daß die Indier auch eine hätten und ihnen deshalb kein Leid zufügen[1]).

In diesem Stil ging es voran. Fast täglich kamen Indier: die einen baten[2]), andere drohten mit ihrer großen Zahl[3]), andere kündeten einen Angriff an[4]), der bald darauf wieder abbestellt wurde, weil einige ihrer Kaziken noch nicht gekommen seien[5]); jetzt brachten sie Geschenke[6]), dann wieder den Befehl, die Portugiesen sollten sich bis zur Festung am Rio Pardo zurückziehen[7]), und gleich nachher bitten sie flehentlich, die Truppen mögen umkehren, da sie schon seit geraumer Zeit begonnen haben auszuwandern; daß aber die Indier auf spanischem Boden sie nicht aufnehmen wollen und sie bis jetzt nicht wissen, wohin sich wenden, wenn der König von Spanien ihnen kein Land gebe[8]).

Mittlerweile hatten die Indier einen Bundesgenossen gefunden, der den Herren härter zusetzte: den Regen. ‚Die Soldaten im Lager gingen bis an die Knie im Wasser und an Stellen bis zum Gürtel'[9]). Am 16. November befahl Andonaegui den Rückzug, um diesem Elend zu entgehen und sich besser zu rüsten. Gomes schloß einen feierlichen Vertrag mit den Indiern, um ganz vor ihnen Ruhe zu haben, und die Indier zeigten den Portugiesen ein letztes Mal in diesem ersten Feldzuge, welch große Kinder sie waren und wie wenig sie die Tragweite der Ereignisse erfaßten: froh, für den Augenblick Frieden zu haben, gaben sie sich ganz der Freude hin. Es wurde eine Dankmesse gelesen und die Indier musizierten[10]).

Ganz anders lautet der Bericht Pombals über diesen ersten Feldzug. ‚In heftigem Krieg' schlug man sich, bis endlich Gomes Freire gezwungen wurde, Frieden zu schließen, und der spanische General war zu dem gleichen genötigt, weil auch er auf empörte

[1]) Rev. 16, p. 187. [2]) p. 188.
[3]) Ib. [4]) p. 189. [5]) p. 190.
[6]) Ib. [7]) p. 191. [8]) p. 192.
[9]) p. 195. [10]) Rev. 16, p. 200.

Völker und überlegene Streitkräfte stieß, und zudem alles, was den Soldaten zum Unterhalt nötig gewesen wäre, von den Indiern zerstört war ‚mit einer militärischen Zucht, die man mit ihrer Unwissenheit nicht reimen kann'[1]).

Zunächst ist falsch, daß Andonaegui auch einen Frieden mit den Indiern abgeschlossen hat; er hat sich diese Komödie gespart. Weiter ist die Anklage gegen die Indier vollständig aus der Luft gegriffen. Sie ist eben auf europäische Leser berechnet, die sich von der Gegend, welche die Heere durchzogen, keinen Begriff machen können. Tage lang hatten die Portugiesen zu marschieren, ehe sie an die entfernteren Stanzen der Indier kamen und selbst auf diesen gab es nichts zu zerstören als das Kampgras. Wie hätten aber die Indier dieses im Winter zerstören sollen? Nahrungsmittel für den Menschen gab es auf dieser ganzen Strecke nicht. Wir werden jedoch gleich sehen, wie unser Tagebuch diese Anklage widerlegt.

Nachdem man ein ganzes Jahr mit neuen Rüstungen zugebracht hatte, begann im Dezember 1755 der zweite Feldzug. Bis zum 15. Januar marschierten die beiden Heere getrennt, im Kampfe mit einem Feind, der von den Indiern benützt, sie dem sicheren Verderben überliefert hätte. Trotz der größten Vorsicht und der strengsten Befehle entstand ein Kampbrand, der nur mit knapper Not gelöscht werden konnte[2]). Indianer hatte man noch nicht gesehen und obgleich die Portugiesen schon einige Tage vorher einen kürzlich abgebrannten Kamp angetroffen hatten, dachte keiner an Brandstiftung, sondern die Kundigen erklärten sofort, daß der Brand durch einen Blitz verursacht war[3]).

Die Verteidiger der Jesuiten weisen ausdrücklich darauf hin, daß ein Brand, mit Absicht angelegt, jedem Heere den Einmarsch in die Missionen unmöglich gemacht hätte. Das verstehen europäische Leser wiederum schwer, aber wenn man einmal gesehen hat, wie das Feuer vom leichtesten Wind getrieben durch das dürre Kraut am Boden hinschießt und selbst an grünenden Bäumen mit einer Schnelligkeit aufsteigt, daß man meinen könnte, sie wären mit einem Brennstoff überzogen, dann liest man ohne sich zu wundern, wie das Feuer oft genug im Januar und Februar widerstandslos wütet, bis es

[1]) Relaçao abbreviada in Rev. 4, p. 270.
[2]) Rev. 16, p. 209 f.
[3]) p. 206.

durch einen gnädigen Regen oder durch einen Fluß in seinem Siegeslauf gehemmt wird; dann versteht man auch, wie es der angestrengtesten Arbeit des gesamten Heeres bedurfte, um einen durch Unvorsichtigkeit hervorgerufenen Brand zu löschen[1]).

Als sich die beiden Heere am 16. Januar vereinigten, konnte Andonaegui den Portugiesen gleich mit einer guten Nachricht aufwarten, da er in S. Tecla weder Indier noch Vieh, sondern nur einen Brief gefunden habe, in dem gesagt wurde, den Spaniern stünde ihr Land offen; falls aber Portugiesen kämen, würden sie den Krieg erklären[2]).

Von jetzt ab begegnen die Truppen alle Tage Indiern, die sich in derselben Weise betrugen, wie auf dem ersten Feldzuge: Bitten abwechselnd mit Drohungen, Prahlen mit ihrer großen Zahl, Geschenke und Tauschgeschäfte. Im ganzen ist aber ihre Stimmung jetzt feindseliger als im Vorjahre, hauptsächlich wohl deshalb, weil die Truppen nur mehr rebellische Indianer und Soldaten antrafen, während der größere Teil der Bewohner entweder schon auf der Wanderung oder mit den Vorbereitungen zur selben begriffen war. Hie und da legen sie selbst Feuer an den Kamp, aber so ungeschickt, daß nie eine ernstliche Gefahr entstand, und wenn einzelne Soldaten sich außerhalb des Lagers zeigen, werden sie aufgehoben. An solchen lassen sie denn auch ihre Rache aus — die Portugiesen fanden die Leiche eines Kameraden mit vielen Lanzen bespickt, aber nicht mit abgeschnittenem Kopf, wie Pombal seinen Lesern schaudernd berichtet.

Am 7. Februar fanden die Truppen endlich eine schlachtbereite Abteilung vor sich und griffen sie gleich mit solchem Mut an, daß dieselbe bei der zweiten Salve bereits davonlief mit Hinterlassung von 8 Toten, unter denen sich ihr Anführer Sapé befand[3]). Dies war aber nur die Vorbereitung auf eine Hauptschlacht, bei der die vereinigten Heere noch mehr Mut nötig haben sollten. Es war am 10. Februar, als sie die Indianer in Schlachtordnung auf dem Berg Caybaté vor sich sahen.

Das Tagebuch berichtet ausführlich die Formierung der Spanier und Portugiesen. Um 11 Uhr begann der Vormarsch, als ihnen indische Parlamentäre entgegensprengten und die Vorhut fragten, was sie wollten und was sie in ihrem Land zu suchen hätten[4]). Nachdem

[1]) Rev. 16, p. 210.
[2]) Ib.
[3]) Rev. 16, p. 228.
[4]) p. 234.

sie die unzweideutigste Antwort bekommen hatten, baten sie um eine Stunde Aufschub, um dieselbe ihrem Pater, der sich in der Nähe befinde, mitzuteilen[1]). Nach abgelaufener Frist begann der Angriff mit dem Erfolg, ‚daß die Indier in einem Augenblick die Flucht ergriffen, selbst die, welche sich in einer Art Laufgraben und hinter aufgeworfenen Erderhöhungen befanden, mit Hinterlassung alles dessen, was sie bei sich hatten, Kleider, Lanzen, Feuerwaffen, Pfeile, Trommeln, Fahnen und Sattelzeug, da sie ihre Pferde kurz zuvor abgesattelt hatten'[2]).

Nach Pombal war das ein ‚heftiger Kampf'[3]). Das Tagebuch notiert: Das Treffen dauerte von 1—2 Uhr und nach demselben marschierten die Truppen voran, bis sie um $3\frac{1}{4}$ Uhr das Lager aufschlugen. Gekämpft haben sie nach ihm gar nicht, aber geschlachtet, denn 1400 Indier wurden in der einen Stunde niedergemetzelt und zwar auf der Flucht, während Spanier und Portugiesen zusammen 26 Verwundete und 3 Tote hatten[4]). Der spanische Offizier, welcher 1758 die Relaçao abbreviada widerlegte, fügt, wohl um diese Heldentat von den Fahnen seiner Regimenter abzuwälzen, hinzu, die letzten Knechte und Sklaven ihres Trosses haben sich an diesem Tage gerühmt, Indier niedergemacht zu haben[5]).

Pombal weiß noch von zwei weiteren Treffen zu berichten, am 22. März und am 10. Mai. Der Offizier sagt uns, daß sie am ersten dieser Tage auf eine Truppe trafen, die Laufgräben aufgeworfen hatte, aber eine kleine Abteilung genügte, um sie in die Flucht zu jagen[6]); und am 10. Mai liefen die Indier so gut, daß der Feind nur 50 von ihnen niedermachen konnte[7]), während die Portugiesen einen Verwundeten hatten, denn die zwei Toten, die sie nach dem Treffen begraben mußten, waren von ihren eigenen Leuten erschossen worden.

Aber alle diese Schlachten waren auch für Pombal nicht die Hauptsache; sie sollen seinen Treffer vorbereiten und der liegt in den Worten, mit denen, der Relaçao abbreviada gemäß, Gomes Freire de Andrade seinen Bericht über die letzte Schlacht abschloß: ‚Die Beschreibung der Verteidigungsanlagen läßt erkennen, wie geeignet diese

---

[1]) Ebd. [2]) Ebd.
[3]) Rev. 4, 272. [4]) Rev. 16, 235.
[5]) P. Cardiel, Declaración p. 406.
[6]) Rev. 16, p. 252. [7]) Ebdſ.

Maßregeln waren. Und wenn dieselben von Indiern ausgeführt waren, müssen wir uns überzeugen, daß die Väter sie anstatt des Katechismus Kriegskunst gelehrt haben'[1]).

Der von den Indiern gewählte Ort war natürlich geeignet für eine Verteidigung und durch Laufgräben noch mehr gesichert, die nach dem Tagebuch gut entworfen, aber schlecht ausgeführt waren[2]); trotzdem sagt der Offizier: ‚100 Soldaten und zwei Kanonen hätten genügt, um eine solche Stellung gegen jedes Heer zu verteidigen'[3]). Daß die Indier die Verteidigungswerke anzulegen wußten, braucht uns nicht Wunder zu nehmen, da der spanische Offizier in seiner Verteidigungsschrift rühmend hervorhebt, daß die Guaranys in den Bedrängnissen der Regierung solche Arbeiten des öfteren unter dem Kommando der Gouverneure von Buenos Ayres gelernt hätten[4]).

Die angeführten Stellen des Tagebuches genügen, scheint uns, zur Beleuchtung der Behauptung Pombals, daß die Jesuiten die Leiter der Rebellion gewesen sind. Wir können nur unserer Verwunderung darüber Ausdruck verleihen, daß bis heute kein Autor diese Argumente erwähnt hat, obschon die vorliegende Quelle seit 1853 gedruckt vorliegt, und obschon sie von den brasilianischen Autoren schon seit Southey immer zitiert wird.

Untersuchen wir nun auch die an erster Stelle aufgeworfene Frage: Waren die Jesuiten die Anstifter des Aufruhrs? Naturgemäß kann uns das Tagebuch nicht so reichhaltigen Aufschluß über diesen Punkt geben, da es sich mit dem Kriege beschäftigt und zudem sein Verfasser gar zu lange der Überzeugung gelebt hatte, daß die Jesuiten die eigentlichen Rebellen seien.

Kurz nach der letzten Schlacht erschien der erste Jesuit im Lager und von jetzt ab berichtet das Tagebuch öfter von Missionären, die kamen und gingen. In den Augen der Spanier und Portugiesen waren sie längst der Strafe des Hochverrats verfallen und vom König von Spanien lagen die bestimmtesten Befehle vor, sie als solche zu behandeln. Wie kam es, daß dies nicht geschah?

---

[1]) Rev. 4, 273.

[2]) Rev. 16, 283. [3]) Ebds.

[4]) P. Cardiel, Declaración p. 411. Vgl. R. Monner Sans, Misiones Guaraniticas p. 105 ff., wo die Dienste aufgezählt werden, welche die Indier den spanischen Königen geleistet haben und P. Pedro Lozano, Historia de las Revoluciones de la Provincia del Paraguay. Buenos Aires 1905, passim.

Wir finden auf diese Frage nur eine Antwort. Die Jesuiten wußten sich so zu verteidigen, daß Andonaegui sich nicht mehr an die königlichen Befehle gebunden glaubte. Das Tagebuch bestätigt diese Antwort. Verschiedene Dikta der Indier werden verzeichnet, verschiedene ‚man hört' und zwar nicht nur von Indiern, sondern auch von Patres, bis die Soldaten endlich auch hörten und zwar ‚nicht von den Patres, sondern von den Indiern selbst, daß diese es sind, die ihr Land nicht verlassen und die Patres begleiten wollen'[1]).

Das war den Portugiesen ganz neu und den Eindruck, den es auf sie gemacht, ersieht man daraus, daß darüber gleich ein feierlicher Bericht aufgesetzt wurde, den man in die Hände des portugiesischen Generals niederlegte[2]). Ob derselbe in die Hände Pombals gelangt ist? Wir wissen es nicht und werden es wahrscheinlich niemals erfahren.

Nach den Darstellungen aller Jesuiten, die über die Vertragsgeschichte geschrieben haben, wurden sie von den Indiern ihrer Freiheit beraubt, sobald sie Altamiranos[3]) letzte Dekrete verkündigen und ausführen wollten. Dagegen stehen alle Ankläger der Jesuiten, die aber leider keine andere Quelle haben als Pombal. Wo liegt die Wahrheit? Hören wir einen der ersteren[4]). ‚Oft wollten die Patres mit den Generälen sprechen, und die Indier haben es nicht nur nicht erlaubt, sondern sie ließen dieselben nicht einmal aus dem Dorf hinaus. Der Obere hatte kein Verfügungsrecht über die ihm unterstellten Patres und konnte trotz wiederholter Versuche keinen Pater versetzen, da die Indier ihm jede Bewegungsfreiheit nahmen.

‚Dasselbe geschah mit den Briefen. Oft wollten sie solche schicken, aber sie konnten keinen Boten finden, obschon sie genug Indier an ihrer Seite hatten, die gut und friedliebend nichts vom Aufruhr wissen wollten und bereit waren, einen Brief zu überbringen, es aber nicht wagen konnten aus Furcht vor den Empörern, da diese es in ihrer Barbarenart für einen argen Verrat hielten, einen Brief zu schreiben. Endlich boten sich zwei junge Männer an zu dem Unternehmen und der Pfarrer von S. Luiz schickte sie ab mit einem Briefe. Aber auf dem Wege fielen sie den Aufrührern in die Hände,

[1]) Rev. 16, 317. [2]) Rev. 16, 317.

[3]) Altamirano war der Kommissär des Jesuiten-Generals. Vgl. B. Duhr, Ungedruckte Briefe (diese Ztschr. 1898 694 ff.).

[4]) Andere bei B. Duhr, a. a. O.

welche den Brief entdeckten und die Boten grausam umbrachten; nachher mußten die Patres natürlich von weiteren Versuchen abstehen[1].

Aber ein schwerwiegendes Argument finden wir in dem Tagebuch, eine Bestätigung dieser Verteidigung des Jesuiten und eine Widerlegung Pombals. Dieser hängte seiner Relaçao abbreviada Dokumente an — fast die einzigen von den vielen, mit denen er seine Behauptungen immer wieder zu beweisen versprach. Unter ihnen befinden sich zwei Briefe, die man in den Taschen des berühmten Feldherrn Sapé fand. Southey glaubt nicht an die Echtheit der Briefe, da die in ihnen enthaltenen Anklagen der Patres der Art sind, daß allein auf diese hin ihre Verurteilung als Hochverräter und Rebellen erfolgen mußte[2].

Das Tagebuch bringt nun ebenfalls diese Briefe und so können wir die Behauptung Pombals, daß sie gefunden wurden, unbedingt zugeben. Aber zu der ‚getreuen Übersetzung' Pombals, sowie zu seinen Überschriften, müssen wir eine Anmerkung machen. Zur Vergleichung geben wir den ersten der Briefe in der Fassung des Tagebuches[3].

---

[1]) P. Cardiel, Declaración, S. 395 f.

[2]) Historia do Brazil, VI, 50.

[3]) Copia das cartas que se acharam na algibeira do general dos Indios, o mais famoso capitao que entre elles havia, e chamado José Sapé, que lhe tinha mandado os padres das Missoes, traduzida fielmente no nosso idioma, a 5 de Fevereiro de 1756. E'a seguinte:

›Deos Nosso Senhor e a Virgem Santissima sem mancha, e o nosso padre S. Miguel se sirvam de companhia de todos os soldados vizinhos d'este povo. Nosso padre cura recebeu a sua carta no dia 5 de Fevereiro em esta estancia de S. Xavier, e fica inteirado de que todos estais bons.

›Aqui o padre todos os dias diz missa diante da Imagem de Nossa Senhora do Loreto, para que interceda por vós outros, e vos dê acerto em tudo, e vos livre de todo o mal, e tambem a Deos Padre Eterno bom: *o bom padre cedeu, e o bom padre Miguel tambem fazem o mesmo, celebram todos os dias missa*, as quaes applicam por vós outros, e todos os padres dos outros povos, estao com seus filhos rezando continuamente para que Deos vos dê acerto: pelo amor de Deos vos peço tenhais uniao entre vós outros os povos, e juntamente constancia em os perigos, e soffrimento para que os possais experimentar invocai continuamente com o doce nome de Maria Santissima de nosso padre S. Miguel, e de S. José, pedindolhes, que vos ajudem nas vossas emprezas e vos alumiem para ellas,

Die Überſchrift iſt in beiden Faſſungen von den Portugieſen hinzugefügt; daß ſie trotz der Unterſchrift des Major Domo und der Schreib-

---

e vos tirem de todo o mal, e perigo; si assim o fizerem tudo é para. Deos ajudarvos e a Virgem Santissima, e todos os anjos da côrte celestial serao vossos companheiros.

›Desejamos saber de que povo distante do nosso anda a gente entre vós outros; e assim avisai-nos: ignoramos tambem que governador vem com os Hespanhoes, si o de Buenos Ayres, e si o de Montevideu ou os dous juntos, e tambem que caminho trazem as carretas dos Castelhanos, e estas tem chegado a S. Antonio, e os Portuguezes que caminho trazem, ou si vem incorporados com os Castelhanos, e de tudo avisai-nos: si os ditos vos enviarem alguma carta, despachai-a immediatamente ao padre cura; pelo amor de Deos vos peço nao vos deixeis enganar d'essa gente que vos aborrecem. Si por ventura vós outros lhes escreverdes alguma carta, manifestai-lhe o grande sentimento qua da sua vinda tendes, e fazei-lhes conhecer o pouco medo que vos causam, e a multidao que somos, e que quando esta multidao nossa nao fora tanta nao os temeriamos, por ter em nossa companhia a Santissima Virgem, e os santos Anjos; si colherdes alguma perguntai-lhe bem o que faz no caso: o que me fizestes pedir para o artilheiro agora chegara do povo, e prontamente o remetteres: agora te mandei uma bandeira com o retrato de Nossa Senhora. Do nosso povo nao ha novidade ulguma que te participe. Tende grande confiança e mais oraçoes de todos os povos em especial das crianças innocentes, que todos se empregam em vos recommendar a Deos.

›Nosso padre cura vos manda muitas memorias, e a todos vós outros vos encarrega rezem muito a miudo a Maria Santissima, e ao nosso padre S. Miguel; e tambem diz que si vos faltar alguma cousa, escrevais immediatamente ao padre cura, e que todosos dias escrevais o que vai de novo, e isto sem falta.

›Em todos os povos estao desejando saber por instantes vossos acontecimentos. *Nosso padre ceden*, e o bom padre Miguel vos envia muitas saudades, e a todos vós outros, e recebei as mesmas de todos nós, tanto dos que em S. Xavier residimos, como dos que no povo estamos: Deos Nosso Senhor e a Virgem Maria e o nosso padre S. Miguel sejam vossos companheiros. Amen. Povo pequeno de S. Xavier era supra. — Maior Domo Valentim Ibaringuã.‹

Abſchrift der Briefe, die man in der Taſche des Generals fand, des berühmteſten Heerführers, den es unter ihnen gab, Joſeph Sapé, und die ihm von den Patres der Miſſionen zugeſchickt waren; getreu übertragen in unſere Sprache, am 5. Februar 1756.

art die Patres zu Verfassern machen, wollen wir ihnen zu gute halten, obschon das eine Behauptung ist, wie schon Southey bemerkt, die wir ihnen durchaus nicht zu glauben brauchen[1]. Mit welcher Freiheit Pombal Dokumente behandelte, sehen wir aus der Überschrift des Briefes in der **Relação abbreviada**, die lautet: ‚Abschrift des Briefes, den das Volk oder besser der Pfarrer des Dorfes St. Franziskus Xavier, am 5. Februar 1756 an den Korrepedor schrieb, der die Truppen desselben Dorfes im Heere der Aufrührer befehligte: geschrieben in Guarany und getreu ins Portugiesische übertragen'. Wahrscheinlich

---

‚Gott, unser Herr und die unbefleckte Jungfrau, und unser Vater, der hl. Michael, mögen mit allen Soldaten sein, die Nachbarn unsres Volkes sind. Unser Pfarrer hat deinen Brief am 5. Februar auf dieser Stanz des hl Franziskus erhalten und erfahren, daß es euch allen gut geht.

Hier liest der Pater jeden Tag die hl. Messe vor dem Bilde unsrer lieben Frau von Loreto, damit sie Fürbitte für euch einlege, und euch in allem das Rechte treffen lasse und euch vor allem Übel bewahre, und ebenso betet er zu Gott, unserm Vater im Himmel: der gute Pater hat nachgegeben, und der gute Pater Michael tut desgleichen, sie lesen alle Tage die hl. Messe, die sie für euch aufopfern, und alle Patres der andren Ortschaften beten beständig mit ihren Kindern, damit Gott euch in allem das Rechte treffen lasse: um Gottes willen bitte ich euch, einig zu sein und ausdauernd in den Gefahren und Leiden, die über euch kommen können. Rufet beständig die süßen Namen Marias, unsres Vaters des hl. Michael und des hl. Joseph an und bittet sie, daß sie euch helfen in euren Unternehmungen und euch erleuchten, und euch von jedem Übel und jeder Gefahr befreien. Wenn ihr so tut, wird alles dazu dienen, auch Gottes und der Jungfrau Beistand zu erlangen und alle Engel des himmlischen Hofes werden eure Begleiter sein'.

Im folgenden bittet der Schreiber um Nachrichten über den Feind, um Vorsicht im Benehmen ihm gegenüber und verspricht den verlangten Kanonier zu schicken. Dann fährt er fort:

‚Unser Pfarrer schickt euch viele Grüße und trägt euch allen auf, viel zu beten zur allerheiligsten Jungfrau und zu unserm Vater, dem hl. Michael; und er läßt auch sagen, ihr möget ihm sofort schreiben, wenn auch etwas fehlt, und ja nicht unterlassen, ihn umgehend von allen Neuigkeiten zu unterrichten.

In allen Ortschaften ist man gespannt auf das, was unter euch vorgeht. Unser Pater hat nachgegeben, und der gute Pater Michael schickt euch viele Grüße. Wir tun desgleichen, sowohl die, welche sich in St. Xavier befinden, als jene, die in der Reduktion sind u. s. w.'

[1]) Ebdi.

ist diese Änderung nach Dokumenten vorgenommen, die sich in der Staatssekretarie finden. Aber ein Wörtchen in dem Brief scheint Pombal solche Schwierigkeit gemacht zu haben, daß er darob die ‚treue Übersetzung' fahren ließ. Die gesperrt gedruckten Worte in der Fassung des Tagebuches lauten in wörtlicher Übersetzung: ‚Der gute Pater hat nachgegeben und der gute Pater Miguel tut desgleichen, sie lesen alle Tage die hl. Messe' (fazem o mesmo muß sein faz o mesmo, ein Konkordanzfehler, der im Tagebuch, wie in der Sprache des Volkes oft vorkommt und leicht erklärlich ist, da die wenigen Guaranykundigen auf Seiten der Portugiesen Leute ohne jede Bildung waren).

Welchen Sinn kann diese Stelle haben? Worin hat der Pater nachgegeben? Vielleicht in der Bewilligung des Aufstandes? Weshalb folgt dann aber gleich: sie lesen jeden Tag die hl. Messe? Das Messelesen muß mit dem Nachgeben in Verbindung stehen, denn wenn der Briefschreiber auch keine große Federgewandtheit an den Tag legt, so zeigt er doch so viel Intelligenz, daß er klar seine Gedanken zum Ausdruck bringt und nicht Sachen aneinanderhängt, die nichts mit einander zu tun haben. Sodann scheint er über das Nachgeben der Patres eine große Freude gehabt zu haben, denn gegen Schluß des Briefes wiederholt er noch einmal dieselben Worte: Unser Pater hat nachgegeben u. s. w.

Die einzige Erklärung dieses Nachgebens finden wir in der Darstellung der Patres, die auf Befehl Altamiranos alle priesterlichen Funktionen aufgeben mußten und von den Indiern vor die Alternative gestellt wurden, entweder Hungers zu sterben oder weiter ihren Seelsorgerpflichten nachzukommen. Sie wählten das letztere und darüber freuten sich die Indier.

Wie es scheint, hat auch Pombal diese Erklärung für die wahrscheinlichste gehalten, denn er ändert das böse cedeu in Tedeu und schreibt: ‚der gute Pater Tedeu und der gute Pater Miguel tun auch dasselbe; sie lesen alle Tage Messen u. s. w.[1]). Die Fälschung ist ja sehr einfach; nur hätte er auch gleich statt Tedeu Tadeu setzen sollen, dann hätte er den ehrlichen Namen eines der Missionsväter erwischt; das Gewissensbedenken, ein e nicht in ein a verwandeln zu wollen, ist schwer verständlich. Aber eine andere Schwierigkeit erhebt sich durch die Fälschung, da der Text mit dem voraufgehenden Satz

[1]) Rev. 4, 288.

jetzt lautet: ‚der Pater lieſt hier jeden Tag die hl. Meſſe . . . der gute Pater Tedeu und der P. Miguel tun desgleichen‘. Wer iſt denn der erſte Pater? Da wären alſo drei Patres auf dieſer Reduktion geweſen, während gewöhnlich zwei Patres ſich in einer Reduktion befanden? Doch das Schönſte iſt, daß keiner der Patres in S. Miguel Tadeu hieß — und um dieſe Reduktion handelt es ſich hier, da die Stanz S. Francisco Xavier zu ihr gehörte.

Es zeigt ſich eben die Hand des Fälſchers, der keine Lücken läßt, um durch ſeine Kenntnis der Verhältniſſe jeden Verdacht der Fälſchung von ſich abzulenken, und gerade dadurch verrät er ſich. Die Faſſung des Tagebuches dagegen trifft gerade durch Auslaſſung des erſten Namens die natürliche Schreibart und, was mehr beweiſt, der zweite Name iſt richtig. Wozu ſollte der Briefſchreiber ſeinen Dorfgenoſſen den Namen ihres Pfarrers nennen? Er iſt *der* Pater oder *ihr* Pater oder Pfarrer, genau ſo wie heute noch in den deutſchen Kolonien von Rio Grande do Sul, während ſein Koadjutor immer ſeinen eigenen Namen erhält, und dieſer war eben in S. Miguel der P. Miguel Affonſo.

Southey meint, die Anklagen dieſer Briefe allein hätten genügt, die Patres ſtraffällig zu machen. Alle Anklagen aber reduzieren ſich auf die Teilnahme, welche die Patres den aufſtändigen Indiern erweiſen und alle dieſe Stellen können durch die oben bereits erwähnte falſche Überſetzung des **ororubichá** erklärt werden, zumal da ſie ohne die geringſte Vergewaltigung des Textes auf die Anführer der Indier bezogen werden können. Der zweite Brief enthält eine Stelle, die dieſe Erklärung ſogar notwendig macht. Es heißt dort: ‚Der Pater, welcher der Pater der Indier iſt und ihre (der Spanier) Sprache verſteht, hat ihnen (den ſpaniſchen Parlamentären) als Dolmetſch zu dienen und ſo wird man alles machen; denn nur ſo wird es geſchehen, wie Gott es will, und ſonſt geht es, wie der Teufel will‘[1]).

Was ſoll heißen: der Pater, welcher es iſt der Indier (wörtlich überſetzt)? Welcher Pater wäre es nicht? Was ſoll die Reſtriktion: der ſpaniſch verſteht? Welcher Pater hätte nicht ſpaniſch geſprochen. Die

[1]) O padre que o é dos Indios, e sabe a sua (dos Hispanhoes) lingua, ha da ser o que lhe sirva de interprete, e entao se fará tudo, porque desto modo se farao as cousas como Dens manda, que senao irao para onde o diabo quizer. Rev. 16, 232.

deutschen Patres änderten sogar ihren guten deutschen Namen, um den Plackereien der spanischen Beamten zu entgehen. Sie mußten oft Monate lang in Sevilla oder Cadix auf Fahrgelegenheit warten, hatten auf der langen Reise spanische Gefährten, brannten vor Begierde apostolisch tätig zu sein, hatten nachher immer mit spanischen Mitbrüdern und Oberen zu tun, und mit Beamten, die es mit der nationalen Exklusivität sehr genau nahmen[1]), und hätten die Sprache nicht verstehen sollen?

Ganz anders lautet aber der Text, wenn wir statt Pater Kommandant setzen. Daß die Indier mehrere Heerführer hatten, wissen wir auch aus dem Tagebuch; daß sie nicht alle spanisch konnten, ist begreiflich; daß die Indier ausdrücklich gemahnt werden, einem zu gehorchen, war bitter nötig; daß sie angewiesen werden, durch diesen Gehorsam auf den Lohn Gottes zu hoffen, ist ganz der Lehre ihrer Missionäre entsprechend.

Wie dem aber auch sein möge, wenn die Behauptungen der Übersetzung auch im Original enthalten waren, so ist es seltsam, daß weder Portugiesen noch Spanier vor ihrem Eintritt in die Reduktionen je eines Paters habhaft geworden sind, ja nicht einmal einen zu Gesicht bekommen haben; seltsam ist, daß sie sich nach so vielen Strapazen und so viel Blutvergießen ungerufen und gerufen im Lager einstellten, und seltsamer ist es, daß sie trotz all dieser Anklagen straflos ausgingen. Der Pater bittet ja nach der im Lager verfaßten Übersetzung des Briefes um Nachricht über das, was ihnen fehlt, natürlich doch, um es ihnen zukommen zu lassen und eine solche Hilfeleistung mußte strafbar sein und bewies vollständig die Anklage, die man gegen die Patres erhob. Bei der Stimmung aber, die gegen sie herrschte, konnten sie nur straflos ausgehen, wenn sie sich vor Andonaegui und Gomes Freire de Andrada vollständig von der Anklage reinigten.

Die Erklärung des P. Cardiel[2]) bleibt deshalb für uns die wahrscheinlichste. Gemäß seiner Stellung konnte der Major Domo so zu seinen Untergebenen sprechen, wie er es im Brief tut, konnte sie auch ermahnen, von den Übungen der Frömmigkeit nicht abzulassen, die er in Friedenszeiten zu überwachen hatte. Die Erklärung des P. Cardiel vermeidet alle diese Schwierigkeiten und bleibt deshalb für uns die wahrscheinlichste.

---

[1]) Vgl. A. Huonder S. J., Deutsche Jesuitenmissionäre des 17. und 18. Jahrhunderts. 1899. S. 16 ff.

[2]) Vgl. oben S. 676 Anm. 1.

Nach Southey ist die Straflosigkeit der Patres ein vollwiegender Beweis ihrer Unschuld. Im folgenden Prozeß wurde dieselbe auf das Glänzendste festgestellt, aber das Tagebuch bietet auch für dieses Argument einige Streiflichter, die alle Beachtung verdienen. Alle Patres, welche nach dem Einrücken der Truppen in das Lager kamen, wurden mit Ausnahme eines einzigen gut behandelt. Und doch sollten sie alle Verräter sein. In der Instruktion, die Ceballos später mitbrachte, wurden 11 namentlich aufgeführt, die gleich nach Spanien geschickt werden sollten, außer den übrigen, die dieser neue Befehlshaber noch schuldig finden würde. Die Informationen, welche die genannten Patres anklagten, waren um diese Zeit bereits nach Spanien abgegangen, sonst wären sie wahrscheinlich etwas anders ausgefallen. Denn so oft hörten die Truppen in diesen Tagen Neuigkeiten von den Indiern, daß ihre mitgebrachten Überzeugungen, wie tief sie auch sitzen mochten, nicht Stand halten konnten. Die Indier sagen gerade heraus, daß die Patres ihnen immer wieder die Befehle der beiden Könige gezeigt, daß sie aber nicht darauf gehört haben. Als sie in die verschiedenen Ortschaften einrückten, kamen ihnen die Patres mit dem treu gebliebenen Teil ihrer Herde entgegen und da konnten sie sich durch den Augenschein überzeugen, daß ein Teil der Einwohner sich dem Gehorsam entzogen hatte und sich in den Wäldern herumtrieb[1]). In feierlicher Prozession ging es, wie im tiefsten Frieden, in die Kirche und von dort folgten die Generäle der Einladung der Patres zu Tisch. Bei dieser Gelegenheit zeigte der portugiesische General, was Vorurteile vermögen: ‚er rührte keine Speise an unter dem Vorwand einer Unpäßlichkeit, und als er auf die Gesundheit der Patres trinken mußte, tat er es mit eigenem Wein, den er gleich hatte holen lassen, als er die Einladung bekam'[2]).

Die Patres kamen, um die Unterwerfung anzuzeigen und einen endgültigen Termin festzulegen, an dem die Dörfer geräumt sein mußten. Gewöhnlich kehrten sie am selben Tage zurück. Bei einem jedoch, der im Tagebuch Lourenço Balde heißt und als Oberer der Mission genannt wird, machte man eine Ausnahme. Er galt als Hauptanstifter der Rebellion und hatte jetzt noch ein neues Verbrechen auf sich geladen. S. Miguel hatte in Brand gestanden, als die Truppen einzogen; das konnte natürlich nur auf seinen Befehl geschehen sein.

[1]) Rev. 16, 317. [2]) Ebdf. 311.

Einige Tage später schrieb Tadeo Trovao, der ebenfalls das Haupt der ganzen Rebellion'[1]) genannt wird, an ihn einen Brief, worin er ihn aufforderte, zu persönlichen Besprechungen in das Lager zu kommen. Wir hörten bereits die Vermutung der Portugiesen, daß er nicht kommen werde. Aber er kam doch und zwar am folgenden Tage in Begleitung von 50 berittenen Indianern und wünschte mit dem kommandierenden General zu sprechen. Dieser empfing ihn mit einem Schwall soldatisch kräftiger Schimpfwörter und befahl im selben Atem einem Ordonnanzoffizier, ihn zum portugiesischen General hinüberzuführen, damit auch er den Hallunken gleich kennen lerne[3]). Damit war es aber gut. Der Pater blieb einige Tage im Lager und als er sich am 2. Juni verabschieden wollte, sagte ihm der General ‚mit Ironie, die der Pater nicht verstand, er schätze sehr die Gesellschaft seiner Hochwürden und bitte ihn deshalb, ihn noch weiter zu begleiten[4]).

Eine seltsame Gefangenschaft für seltsame Verbrecher. Der Gefangene weiß nicht einmal, daß er gefangen ist, verkehrt mit den Generälen und Offizieren und schließlich dauert dieselbe auch nur einige Tage, denn am 12. Juni, erzählt unser Gewährsmann, wurde er entlassen[5]).

Noch einen Zug, der zeigt, daß wenigstens die Befehlshaber nicht mehr an ihren in die Missionen mitgebrachten Vorurteilen festhielten. Am Nachmittag des 3. Juni, um $4^3/_4$ Uhr, erschien der P. Cosme von S. Lourenço und meldete, daß er auf dem Wege nach S. Nikolao von bewaffneten Indiern aufgehalten und zur Umkehr gezwungen sei. Gleich läßt der General eine Abteilung in Bereitschaft setzen, um gegen sie auszurücken[6]).

Verdiente denn der Hochverräter Glauben? Oder war diese Alarmnachricht nicht viel wahrscheinlicher eine List, um den Aufruhr wenigstens in jener Reduktion, die ihre Unterwerfung noch nicht angezeigt hatte, noch für einen oder andern Tag hinzuhalten? Dem General scheint dieser Gedanke nicht gekommen zu sein, selbst dann nicht, als, noch vor dem Ausrücken jener Abteilung, der Pfarrer

[1]) Rev. 16, 295. Gerüchte und Verleumdungen fixieren sich eben nie so wie begründete Anklagen.

[3]) Ebdf. S. 301. [3]) 302.

[4]) 304. [5]) 311.

[6]) Rev. 16, 305.

von S. Nikolao selbst ankam, um seine Unterwerfung anzumelden, da er sich damit begnügte, den Befehl zum Ausmarsch zu widerrufen[1].

Alle diese Tatsachen stellen die Relaçao abbreviada in ein seltsames Licht. Aber weit eigentümlicher muß es berühren, wenn Historiker diese und andere Quellen zur Hand haben und zitieren, ohne auch nur ein einziges dieser Fakta zu erwähnen und trotz derselben immer wieder die alten, ehrwürdigen Lügen Pombals auftischen versetzt mit den Zutaten, mit denen sie im Laufe der Zeit ausgeschmückt sind. Was hat man von einem Schriftsteller zu denken, der angesichts dieser Daten zu schreiben wagt: ‚Von verschiedenen gefangenen Patres erfuhren die Verbündeten, daß das feindliche Heer 20- bis 25.000 wohlbewaffnete Krieger zähle, welche an P. Schwartelberger und P. Horborille vorzügliche Infanterieführer, an P. Charles d'Arrière einen tüchtigen Reitergeneral und an P. Glatz, genannt der „furchtbare Bruder" einen ausgezeichneten Artillerieoffizier hätten'[2]. Das sind Neuigkeiten, die nicht einmal Pombal gewußt hat und die Namen jener Patres finden sich in keinem Katalog der damaligen Missionsjesuiten.

Doch allmählich scheint die Wahrheit sich Bahn brechen zu wollen. Der neueste Biograph des großen Marquez, dessen Urteil umso mehr Wert hat, als er aus einem enthusiastischen Verehrer Pombals durch Studium ein nüchterner Beurteiler geworden ist, geht sogar so weit, daß er sagt, Pombal habe, nachdem der Vertrag von 1750 bereits abgeschlossen war, in einem neuen Konvenio vom 17. Januar 1751 die Bestimmung über die Auswanderung der Indier verschärft, um eine Waffe gegen die Gesellschaft in die Hand zu bekommen[3]).

Und die beste Kritik des ganzen Handels und eine Widerlegung der Anklagen, die gegen die Patres erhoben wurden, fanden die Truppen im Mai 1756, als sie die ersten Hütten einer Stanz erreichten. Die Indier hatten dort ein Brett in den Boden gesteckt und darauf war zu lesen: ‚Ihr nehmt unser Land. Wir ziehen von hinnen und Gott weiß, wie es enden mag'[4]).

---

[1]) Ebds.

[2]) Beschoren, Sao Pedro do Rio Grande do Sul, S. 60.

[3]) D. Miguel Sotto-Mayor, O Marquez de Pombal. Porto 1905, p. 171.

[4]) Rev. 16, 271. Vós vindes tomar as nossas terras. Nós nos imos embora e Deus sabe o que será.

Die Erpressung des Majestätsbriefes von Kaiser Rudolf II. durch die böhmischen Stände im Jahre 1609.

Von Alois Kroß S. J.

(Fünfter [Schluß-]Artikel.)

XVI. Die Direktoren werben Truppen und belästigen mit diesen katholische Herren. Der Oberstburggraf nimmt auf privatem Wege die Verhandlungen wieder auf. Der Kaiser unterschreibt den Majestätsbrief.

Die meisten protestantischen Stände gingen jetzt nach Hause, weil die Aushebung und Bewaffnung ihrer Leute ihre Anwesenheit auf ihren Herrschaften notwendig machte. Nur die 30 Direktoren blieben in Prag, stellten den Ständen den Revers aus, daß sie in Religionssachen nichts ohne ihre Zustimmung beschließen würden und verlegten ihre Versammlungen ins Altstädter Rathaus. Eine Einladung des Oberstburggrafen, zur Landtagssitzung auf die Burg zu kommen, wiesen sie ab[1]).

Folgender Vorfall zeigt, wie sehr sie sich als Herren fühlten. Während sie Samstag, den 27. Juni, zum ersten Male im Rathaussaale ihre Versammlung hielten, lief von allen Seiten das Volk herbei und drängte sich auf dem Ring und in den angrenzenden Straßen. Ein Minorit aus dem nahen Kloster St. Jakob wollte über den Ring gehen. Als die Leute seiner ansichtig wurden, überfielen sie ihn und mißhandelten ihn. Nur mit Mühe kam er noch mit dem Leben davon. Anstatt die Anzeige bei der städtischen Behörde zu erstatten, wurde der Vorfall den Direktoren gemeldet. Obwohl diese über die städtischen Behörden keine Gewalt

[1]) Maly, 82.

hatten, ließen sie doch den Bürgermeister und einige Räte rufen und erteilten ihnen den Auftrag, in allen Klöstern der Stadt verkünden zu lassen, daß niemand sich auf die Straßen wage, bis nicht größere Sicherheitsvorkehrungen getroffen wären.

Hierauf nötigten sie den Stadtrat, mit Siegel und Brief den Beitritt der Gemeinde zur beschlossenen Bewaffnung zu erklären. Der katholische Bürgermeister Daniel Holyjan und drei katholische Ratsherren lehnten ab. Nur die Utraquisten waren bereit zu unterzeichnen. Ohne Bürgermeister war einstweilen nichts zu erreichen, da dieser sich weigerte, die Gemeinde zu befragen. Nach einigen Tagen brachten jedoch die Direktoren mit Umgehung des Bürgermeisters durch die Hauptleute der einzelnen Stadtviertel eine Gemeindeversammlung zustande, die sich für die Aufnahme der Rüstungen erklärte und bereit war, den Direktoren eine Anleihe zu gewähren. Prag war von da an ein Hauptwerbeplatz Thurns. Den unruhigen Pöbel hielten die verstärkten Torwachen im Zaume[1]).

Unter ihrem Schutze konnten die Direktoren im Rathause ohne Störung ihre Beratungen fortsetzen. Auf Grund der zu hoffenden Steuergelder beschlossen sie, eine Anleihe aufzunehmen, um gleich Geld zur Hand zu haben. Da ihnen das königliche Zeughaus verschlossen blieb, fehlten Waffen und Geschütze zur Ausrüstung der Knechte. Fürst Christian von Anhalt, der schon lange durch Peter Wok von Rosenberg mit den Ständen geheime Verbindungen unterhielt, hatte ihnen die Hilfe der protestantischen Union in Deutschland zugesichert. Im Vertrauen auf dieses Versprechen schrieben sie ihm und baten um Zusendung von Waffen und Munition. Weiter gingen sie an diesem ersten Tage nicht. Eine starke Partei unter den Direktoren wollte behutsam vorgehen und nichts überstürzen. Graf Thurn dagegen stellte schon am Sonntag nachmittag den Antrag, sogleich Söldner zu werben, um eine Anzahl schlagfertiger Soldaten zur Verfügung zu haben. Mit großer Lebhaftigkeit widersprachen ihm die Gemäßigten, konnten aber nicht durchdringen. Noch am selben Abende wurde die Anwerbung von 3000 Fußknechten und 1500 Reitern beschlossen. Zur Deckung der Kosten sollten 30.000 Gulden Rheinisch aufgenommen werden. Das Geld brachte die Opferwilligkeit der Prager Bürgerschaft bald zur Stelle. Am Feste Peter und Paul erhielt Graf Thurn seine Bestallung mit 2000 Schock Meißnisch im Monate;

[1]) Slavata I. 342. 348.

rüstig nahm er die Werbungen in Angriff. Nach drei Tagen hatte er bereits 500 Man beisammen. Den Gesandten der Stände des Egerer und Elbogener Gebietes versprachen die Direktoren die Ausdehnung des Majestätsbriefes auf ihr Gebiet und erhielten dafür das Versprechen, auch in Eger Rüstungen vornehmen zu lassen. Die Bürger von Prag wurden durch öffentlichen Anschlag der Rüstungsordnung aufgefordert, den Steuereinnehmern die verlangten Summen einzuhändigen und die vorgeschriebene Anzahl bewaffneter Knechte zu stellen. Durch falsche Gerüchte von den Rüstungen des Kaisers gegen die Stände trieb man diese zur Eile. Thurn übernahm als Generallieutenant den Oberbefehl über das gesamte Heer; Leonhard von Fels befehligte als Generalfeldmarschall 1000 Reiter, Johann von Bubna als Generalquartiermeister die übrigen 500. Das Fußvolk nahm Thurn in die Stadt, die Reiterei dagegen ließ er auf dem Lande, um die Besitzungen der katholischen Stände zu brandschatzen. Am meisten litten die in der Nähe von Prag gelegenen Güter des Erzbischofes, dann die Herrschaft Raudnitz, die dem Kanzler Lobkowitz gehörte, und die Herrschaft Smečna des Grafen Martinitz. Schon am 3. Juli war der Erzbischof gezwungen beim Kaiser Klage zu führen, weil er die Kosten der Einquartierungen und die vorgeschriebene Steuer von 3000 Schock Meißnisch nicht mehr erschwingen konnte[1]).

Der Kaiser vermochte nicht zu helfen, ohne Soldaten konnte er dem Treiben der Stände nicht Einhalt gebieten. Von außen war augenblicklich keine Hilfe zu erwarten, im Lande selbst erhob sich niemand für ihn. Es blieb ihm nichts übrig, als auf friedlichem Wege einen Ausgleich zu suchen. Der Oberstburggraf, der schon bei der letzten Landtagssitzung den Abbruch der Verhandlungen zu verhüten gesucht hatte, war jetzt unermüdlich in der Auffindung neuer Wege, sie wieder anzuknüpfen. Er scheint vom Kaiser große Vollmachten erhalten zu haben und konnte daher fast unabhängig von den andern Oberstlandesbeamten vorgehen. Da seine Versuche, die Direktoren zum Besuche der Landtagssitzungen zu vermögen, gescheitert waren, suchte er ihnen auf privatem Wege beizukommen. Am Abende des Peter- und Paulsfestes, als eben Thurn die ersten Werbungen versucht hatte, lud er die sechs Direktoren, Georg von Schwamberg,

---

[1]) *Eine Abschrift des Briefes im Landesarchiv. Slavata I. 338. 344. 354.

Wenzel Budowec, Georg von Gersdorf, Bohuslaus von Michalowitz, Adam Linhart und Wenzel Magerle zu einer Unterredung in seinem Palast auf der Kleinseite. Sie wagten es nicht, unabhängig von den andern Direktoren vorzugehen und teilten daher diesen die Einladung am nächsten Tage (30. Juni) mit. Teils aus Eifersucht, weil sie nicht eingeladen waren, teils aus Stolz, der jede Verhandlung abbrechen und alles durch die Waffen entscheiden wollte, protestierten sie gegen jede Zusammenkunft und Unterredung mit dem Oberstburggrafen. Warum hat der Oberstburggraf nicht zu allen geschickt, fragten sie, sind vielleicht einige besser? Haben wir nicht den Ständen im Revers unser Wort gegeben, in Religionsfragen nichts ohne sie zu unternehmen? Weil sie aber doch gerne in Erfahrung bringen wollten, was der Oberstburggraf ihnen Wichtiges mitzuteilen habe, sandten sie zwei Ritter, um zu sehen, was es denn eigentlich gebe. Sie brachten die Nachricht zurück, der Oberstburggraf warte mit einigen andern Herren in seinem Palaste am Ujezder Tor und biete seine Freundesdienste an, um zu einem Ausgleiche zu kommen. Nun endlich kamen die Direktoren zu einem Beschlusse. Die Eingeladenen sollten sich zum Oberstburggrafen begeben, seine Mitteilungen hören, aber sich in keine Verhandlungen einlassen, sondern einfach zur Berichterstattung an die Direktoren zur Kenntnis nehmen, was er ihnen sage. Fünfzehn Musketiere und zwölf Reiter geleiteten die sechs Herren über die Brücke, als ob die katholischen Stände einen Gewaltstreich gegen sie vorhätten. Mit zuvorkommender Höflichkeit ging Sternberg den Herren entgegen, führte sie in sein Zimmer, wo noch Adam von Waldstein, Ferdinand von Donin, Johann von Klenowy und Burghard von Točnik versammelt waren, bot ihnen Sitze an und dankte ihnen für den angenehmen Besuch. Hierauf stellte er ihnen die anwesenden Gäste vor und sagte ungefähr folgendes: Alle diese bedauern sehr, daß man in dieser langen Zeit noch immer zu keinem sicheren Ergebnis gekommen ist. So kann es nicht mehr fortgehen, sonst kommen wir nie zu einer Verständigung. Alle hier Versammelten wünschen den Frieden. Das beste Mittel hiezu ist eine vertrauliche und freundschaftliche Unterredung zwischen einigen Vertretern beider Parteien. Man kann dabei viel aufrichtiger und offener sein und braucht nicht zurückzuhalten mit seinen Worten. Wenn einmal feststeht, worauf es eigentlich ankommt, so wird sich schon finden, was zur Ehre Gottes und zur Rettung des Reiches geschehen muß. Auch bei andern Gelegenheiten hat sich dieses Mittel bewährt. — Den Ort der Unter-

redungen überließ er der Wahl der Direktoren, glaubte aber, daß hiezu am besten die Burg während der Tagung des Landtages geeignet sei, damit die Stände dazu ihre Zustimmung oder ihr Mißfallen äußern könnten.

Die sechs Direktoren hielten sich sehr reserviert und handelten ganz nach der erhaltenen Instruktion, nahmen die freundliche Einladung zur Kenntnis und teilten sie ihren Kollegen in der nächsten Sitzung mit. Mit der verächtlichen Bemerkung: alles nur Vertröstungen, gingen sie zur Tagesordnung über und fuhren fort, Truppen nach Prag zu ziehen. Selbst der sächsische Gesandte Dr. Gerstenberger richtete nichts aus, obgleich er ihnen die besten Hoffnungen machte auf das Gelingen der Unterhandlungen und die Stimmung des Kaisers möglichst zuvorkommend schilderte. Unter dem Vorwande, sie hätten von den Ständen keine Vollmachten zu Unterhandlungen, wurde alles abgewiesen. Am andern Tag (1. Juli) ließen sie dem Oberstburggrafen melden, solange der Majestätsbrief nicht bestätigt sei, könnten sie sich ohne neuen Auftrag der Stände in keine Verhandlungen einlassen. Sternberg ließ die sechs Abgesandten nicht ohne weiteres wieder fortgehen. Er hatte außer den oben genannten katholischen Ständen auch noch vier andere Herren, nämlich den Oberstlandrichter Johann Zbinek von Hasenburg, den Hauptmann der Prager Kleinseite Tiburtius Ždiarsky, den Prager Burggraf Jakob Menšik von Menstein und einen kaiserlichen Sekretär zu sich gerufen und ließ den Direktoren auch von diesen versichern, daß es ihnen mit dem friedlichen Ausgleiche ernst sei. Die sechs Abgesandten verwahrten sich zwar, ihrer Instruktion entsprechend, gegen jede amtliche Verhandlung, ließen es sich aber doch gefallen, daß ihnen der Oberstburggraf seine Vorschläge und Pläne entwickle. Sternberg wollte nichts anderes, als daß die Direktoren ihm ehrlich und offen sagten, was ihnen in der letzten kaiserlichen Entschließung ungenügend zu sein scheine und worin sich der von den Ständen eingereichte Entwurf des Majestätsbriefes von dieser kaiserlichen Entschließung unterscheide. Die Sache war klar; Sternberg wollte nur einen Anknüpfungspunkt haben, um weiter zu unterhandeln. Budowec, der wieder bei der Gesandtschaft war, war selbst froh, den Faden weiterspinnen zu können, mußte aber sehr vorsichtig sein.

Sein Referat in der Direktorenversammlung entfesselte wieder einen Sturm. Viele verdammten diese Winkelgespräche und ärgerten sich, daß man überhaupt jemals zum Oberstburggrafen gegangen war.

Thurn pochte auf seine fünfhundert Mann, die er in drei Tagen allein aus den Prager Städten geworben hatte[1]). Allein die bange Frage: Was wird geschehen, wenn wir nicht unterhandeln? drängte sich immer wieder auf. Der Weg zum Frieden durfte nicht verlegt werden. Deshalb ging am 2. Juli wieder eine Gesandtschaft in den Palast des Oberstburggrafen und stellte ihm eine Gegenfrage: Was haben die katholischen Stände an dem Entwurfe des Majestätsbriefes auszusetzen? Nun wurde es dem Burggrafen allmählich klar, daß die Protestanten zwar nicht auf Grundlage der letzten kaiserlichen Entschließung, wohl aber auf Grundlage des Majestätsbriefes unterhandeln wollten. Obgleich es dem Ansehen des Kaisers nicht förderlich sein konnte, wenn die stolzen Stände auch in dieser Beziehung Sieger blieben, hatte doch Sternberg nicht den Mut, auf seinem Vorschlage zu bestehen. Er verzichtete also auf die Beantwortung seiner zwei Fragen und sagte den Direktoren, was die Katholiken an dem Entwurfe des Majestätsbriefes auszusetzen hätten.

Dabei ist es interessant zu beobachten, wie er sich als Katholik mit seinem Gewissen abfand. Die Einleitung zu seinen Ausführungen gibt einigen Aufschluß darüber. Er hielt die Hauptfrage des ganzen Streites, nämlich die Anerkennung und Bestätigung der Böhmischen Konfession, bereits durch die kaiserliche Antwort für erledigt. Es handelte sich also für ihn bei diesen Unterredungen nur mehr um einige Nebenfragen, die an der Anerkennung und Bestätigung der Konfession nichts mehr zu ändern vermochten. Namentlich kam es ihm darauf an, eine Organisation der vereinigten Utraquisten zu verhindern, die ihnen in Kultus und Unterricht fast alle Macht in die Hände gegeben haben würde. Das war die Umgestaltung des Konsistoriums in eine geistliche Behörde für alle Anhänger der Böhmischen Konfession und der Universität zu einer Anstalt der Stände. Aus dem Entwurfe des Majestätsbriefes sollten darum vor allem entfallen: 1. die Umgestaltung und freie Wahl des Konsistoriums durch die Stände; 2. die Überlassung der Universität an die Stände. Außerdem sollte aber auch noch das Begräbnisrecht in den katholischen Kirchen nur mit gewissen Einschränkungen den Evangelischen zuerkannt und die Gültigkeit des Majestätsbriefes nur bis zum nächsten Landtag sich erstrecken. Die übrigen Änderungen waren nur formeller Art. Es sollte 1. nicht bloß ein einziger Artikel der Landesordnung, sondern alle genannt werden; 2. anstatt ‚evangelische Stände' sollte ‚utraquistische Stände' gesetzt werden; 3. anstatt: ‚in Böhmen dürfen sie die Böhmische Konfession überall üben', sollte gesetzt werden: ‚in ihren Kirchen'; 4. die Erlaubnis, eine Gottes-

[1]) Slavata I. 346—348.

dienstordnung aufzurichten, sollte durch den Beisatz: ‚nach ihrer Konfession' beschränkt werden[1]).

Zu jedem Verbesserungsvorschlag fügte Sternberg seine Begründung bei. In Betreff des Konsistoriums und der Universität berief er sich nicht allein auf den Willen des Kaisers, sondern auch darauf, daß beide Einrichtungen zur Erhaltung des Utraquismus und zum Teile auch der katholischen Religion unbedingt notwendig zu sein scheinen. Das Konsistorium war eben die einzige utraquistisch-geistliche Behörde, von der die utraquistischen Grundherren sich geweihte Priester für ihre utraquistischen Pfarreien erbitten konnten. Wenn das Konsistorium fiel oder, wie es die Stände wollten, evangelisch wurde, hatten die utraquistischen Priester keine geistliche Oberleitung mehr und mußten entweder katholisch werden und sich ganz dem Erzbischof unterwerfen, oder die Böhmische Konfession annehmen. Nach der Erfahrung geschah gewöhnlich das Letztere. Die Katholiken konnten also zu dieser Änderung ihre Zustimmung nicht geben. Ähnlich verhielt es sich mit der Universität. So tief gesunken diese Hochschule damals auch war, sie hatte doch ihre große Bedeutung für die Heranbildung der Geistlichkeit, des Lehrerstandes, der Beamten und der Ärzte. Überdies hatte sie einen großen Einfluß auf die Gestaltung des Unterrichtes im Lande. Die Katholiken waren daher mit dem Kaiser einig in der Forderung, daß die Universität als Gründung der Könige auch dem König verbleibe und nicht den Ständen ausgeliefert werde. — Von den Kirchen sollten wenigstens die Domkirche in Prag und die Stadtpfarrkirchen in Pilsen und Budweis niemals zur Beisetzung verstorbener Protestanten gebraucht werden dürfen.

Die Gründe für die Erhaltung des Konsistoriums und der Universität waren also sehr beachtenswert. Dennoch fanden sie nicht den Beifall der Direktoren. Sie, die früher sich nicht gescheut hatten, die Spaltungen im Glauben zu fördern, hatten jetzt auf einmal das Bedenken, daß durch die Erhaltung des utraquistischen Konsistoriums eine dreifache Religion in Böhmen sanktioniert würde, nämlich die der Utraquisten, der Lutheraner und der Brüder. Sie wollten also ein Konsistorium haben für alle drei, obwohl nicht alle drei dasselbe glaubten. Ebenso war es mit der Universität. Sie wollten diese Unterrichtsanstalt für alle gemeinsam machen, obwohl eine jede ihre Lehre hatte. — Nicht einmal auf das Begräbnis in der Domkirche zu Prag wollten sie verzichten, denn erstens sei dort Georg von Poděbrad begraben, zweitens seien sie ebenso würdig dort begraben zu werden, wie die Katholiken. Jemanden von dem Begräbnisse in einer Kirche auszuschließen, sei gegen die christliche Liebe. In ähnlicher Weise wiesen sie auch alle anderen Verbesserungsvorschläge der Katholiken zurück.

[1]) *Abschrift im Landesarchiv und im Statthaltereiarchiv R. 109/14. Slavata I. 349—352.

In der Sitzung vom 3. Juli sprach Budowec über Verschlechterung darüber aus, daß man jetzt erst Verbesserungsvorschläge einbringe, während man bisher stille geschwiegen habe, ja er behauptete sogar, sichere Nachricht zu haben, daß der Majestätsbrief vom Kaiser schon unterzeichnet sei. Auf eine Nachgiebigkeit und Verständigung war also nicht zu rechnen. Die in Prag und Umgebung verbreitenden sich mehrenden Kriegerscharen und Reiter taten ihre Wirkung. Die Mahnung des Oberstburggrafen, diese Rüstungen endlich einmal einzustellen, fand kein Gehör. Sternberg hatte daher auch nicht mehr den Mut, seine Änderungsvorschläge zum Majestätsbrief alle aufrecht zu erhalten. Ein entschiedener Widerspruch seinerseits würde die Fortsetzung der vertraulichen Unterredungen unmöglich gemacht haben. Er schwieg also zu den Einwendungen der Direktoren, als ihm Budowec mit den andern Begleitern diese mitteilte, und fragte nur, wer die Urheber der Rüstungen seien, es könnte ihnen doch nicht ungestraft hingehen, weil der Landtag noch nicht aufgelöst wäre. Budowec verweigerte ihm hierüber jede Auskunft und entfernte sich mit seinen Begleitern[1].

Sternberg war jetzt gezwungen, diese vertraulichen Unterredungen entweder abzubrechen oder noch mehr zu gewähren, wenn es nicht zu einem Kriege zwischen den Ständen und dem Kaiser kommen sollte. Ein Krieg wäre allerdings unter solchen Verhältnissen kaum denkbar gewesen, denn der Kaiser war weder vorbereitet noch entschlossen genug, um mit Erfolg einen solchen wagen zu können. Überdies drohten mächtige äußere Feinde. Die protestantische Fürstenunion stand im Bunde mit dem König von Frankreich und rüstete nach Kräften. Sobald sich im Innern des Landes ein Anlaß geboten haben würde, wäre das Haus Habsburg von allen Seiten angegriffen worden. Die Lage war somit sehr kritisch. Alle schienen ratlos zu sein, niemand wagte das schrittweise Zurückweichen des Oberstburggrafen offen zu tadeln. Selbst die entschlossensten Vertreter der katholischen Anschauung von der Inkompetenz des Staates inbezug auf kirchliche Angelegenheiten, Lobkowitz, Martinitz und Slavata, zogen sich zurück und überließen dem Oberstburggrafen das Feld. Von ihrem Einflusse ist kaum noch etwas zu verspüren.

Sternberg warf nicht unbesonnen alles hin, um die Gunst der protestantischen Stände zu erhaschen, konnte aber ohne Heer seinen

[1]) Gindely Majestätsbrief 104.

zahlreichen und übermütigen Gegnern nicht beikommen. Da ihm die Rettung des Konsistoriums und der Universität für den König mißlungen war, wollte er wenigstens für die Zukunft den katholischen Königen noch einen indirekten Einfluß auf beide sicherstellen und die Nachteile des Majestätsbriefes auf die katholische Kirche etwas vermindern. Das erste hoffte er zu erreichen, indem er dem König einen Einfluß auf die Wahl der Defensoren vorbehalten wollte. Die Defensoren waren nämlich jene Behörde, welcher die Stände die Leitung des Konsistoriums und der Akademie anzuvertrauen gedachten. Von ihrer Zusammensetzung hing die Kultus- und Unterrichtspolitik ab. Damit der König wenigstens seine ärgsten Gegner ausschließen könnte, sollte ihre Wahl in der Weise erfolgen, daß die Stände dem König eine doppelte Anzahl Personen vorschlugen, und der König dann daraus die Hälfte zu Defensoren ernannte. Gewiß ein billiges Verlangen, da sonst unzweifelhaft alle Direktoren auch Defensoren geworden wären. Das zweite, die Verminderung der Nachteile für die Katholiken und die Religionsverhältnisse in Böhmen überhaupt, hoffte er durch Einschränkungen und Zusätze zu erreichen. Es waren folgende: 1. Bestand der Kaiser auch jetzt noch auf der Ersetzung des Wortes ‚evangelisch' durch ‚utraquistisch'. 2. Die Bestattung verstorbener Protestanten sollte nur in solchen katholischen Kirchen stattfinden dürfen, in welchen protestantische Herren das Patronat hatten, in andern nur mit Erlaubnis des katholischen Patrons. 3. Außer der Böhmischen Konfession, welche die Stände dem Kaiser überreicht haben, darf in Böhmen keine andere geduldet werden, damit keine neuen Bekenntnisse eingeschleppt würden. 4. Die Dauer der Gültigkeit des Majestätsbriefes reicht nur bis zum nächsten allgemeinen Konzil. 5. Der katholischen Religion dürfen keine Hindernisse in den Weg gelegt werden[1]).

Von der Annahme dieser Bedingungen machte der Kaiser die Unterschrift des Majestätsbriefes abhängig. Dennoch waren die neun Direktoren, die zum Oberstburggrafen gekommen waren, um die Unterredungen fortzusetzen, damit nicht sehr zufrieden. Namentlich mißfiel ihnen die Wahl der Defensoren in der vorgeschriebenen Weise, weil sie fürchteten, vom Kaiser ausgeschlossen zu werden. Die Versammlung der Direktoren nahm ihren Bericht zwar entgegen, zeigte

[1]) *Konz. vom 5. Juli 1609. Im Statthaltereiarchiv Prag R. 109/14. Absch. im Landesarchiv. Slavata I. 354—355.

aber keine Bereitwilligkeit zu irgend einer Konzession. Demgemäß sandte ihnen der Oberstburggraf am Montag, den 6. Juli, den Entwurf eines Reverses, den sie dem Kaiser ausstellen sollten, um die Unterschrift des Majestätsbriefes zu erhalten. Er enthielt die eben genannten Bedingungen in genauerer Fassung und die von den Protestanten bereits gebilligte Erlaubnis, daß sich die Utraquisten vom Erzbischof rechtmäßig geweihte Priester erbitten dürfen, welche die Kommunion unter beiden Gestalten austeilen[1]. Die Unterzeichnung des Reverses und jedes weitere Gespräch über ihn wurde verweigert. Die vertraulichen Unterredungen waren damit zu Ende.

Dafür setzte Thurn die Werbungen um so eifriger fort. Die Zahl seiner Knechte hatte jetzt die von den Direktoren beschlossene Höhe erreicht. Jenseits der Moldau, in den zahlreichen Häusern der Alt- und Neustadt, waren angeblich keine Quartiere mehr zu erhalten. Deshalb besetzte Thurn auf der Kleinseite das an der Brücke gelegene sächsische Haus und rückte so der königlichen Burg immer näher. Rudolf wäre jetzt leicht in seine Gewalt geraten, wenn er gegen die Stände irgend etwas hätte unternehmen wollen[2].

Nur eines fürchteten die Direktoren, die öffentliche Meinung, die sich immer mehr gegen sie zu kehren schien. Um kein nachteiliges Gerücht über ihr Verhalten aufkommen zu lassen, sandten sie am Gedächtnistage der in Konstanz verbrannten Ketzer Hus und Hieronymus, deren Fest jetzt in Prag wieder gefeiert wurde, ein Ausschreiben an den König und an alle Stände, in dem sie den Sachverhalt in ihrer Weise darlegten und sich gegen die Beschuldigung verwahrten, als ob durch ihre Hartnäckigkeit der Friede verzögert würde. Unerhörte Reverse, die mit dem Majestätsbrief unvereinbar wären, hätten sie gezwungen, alle Verhandlungen abzubrechen. Am Entwurf des Majestätsbriefes könnten sie keine Änderungen vornehmen lassen. Das wäre gegen die mit den Ständen geschlossenen Vereinbarungen[3]). Das Ausschreiben tat seine Wirkung, da niemand Glauben fand, der ihm hätte widersprechen wollen, und das Ansehen des Kaisers tief gesunken war.

Ohne Hoffnung, die Friedensverhandlungen fortführen zu können, solange der Majestätsbrief nicht unterschrieben würde, ergab sich die

[1]) Bei Slavata I. 355—356.
[2]) Slavata I. 360.
[3]) Bei Slavata I. 359.

Partei des Oberstburggrafen ganz dem Einfluß des sächsischen Gesandten Dr. Gerstenberger. Dieser war unermüdlich tätig, das Mißtrauen zwischen Katholiken und Utraquisten zu beseitigen. Die Forderungen der Utraquisten schienen ihm nicht so gefährlich und so bös gemeint. Alle Schuld an den Mißverständnissen schob er auf die Ratschläge jener Katholiken, die den Kaiser von der Gewährung des Majestätsbriefes abschrecken wollten. Sie galten ihm als spanische Partei, welche den Kaiser in irgend ein Kloster bringen und an seiner Stelle Matthias zum Nachfolger wählen lassen wollte. Obwohl der Oberstburggraf nicht dieser Ansicht war, fürchtete er doch, die Streitigkeiten mit den Ständen könnten zu einem Umsturz führen. Er ging also mit seinen Parteigenossen zum Kaiser und hielt an ihn folgende Ansprache: Aus Wien ist die Nachricht gekommen, daß der Bruder Ihrer Majestät, König Matthias, im Erzherzogtum Österreich den Ständen alle Religionsforderungen bewilligt und dadurch sein Land wieder beruhigt habe. Wenn also Ihre Kaiserliche Majestät den utraquistischen Ständen in Böhmen nicht dasselbe bewilligen, ist zu fürchten, daß sich diese schließlich an Ihren Bruder anschließen, der bereits die Anwartschaft auf die Nachfolge in Böhmen hat und ihn als König anerkennen. Umsonst erhob der Oberstkanzler, der bei amtlichen Audienzen gewöhnlich als Dolmetsch des Königs gegenwärtig sein mußte, dagegen das Bedenken, wenn sich der König von Ungarn durch seine unerlaubten Religionsartikel den Weg zur Hölle bahne, müsse es nicht auch der König von Böhmen tun. Rudolf war erschüttert, begann für seinen Thron zu fürchten und versprach, den Majestätsbrief zu unterzeichnen[1]).

In den weiteren Beratungen über die Bedingungen, welche die Direktoren zu erfüllen hätten, damit der Kaiser unterzeichne, wurden von den im Revers des Kaisers enthaltenen nur noch folgende drei festgehalten: 1. Die Bezeichnung ‚evangelische Stände' soll durch ‚utraquistische Stände' ersetzt werden. 2. Der Majestätsbrief gilt nur bis zum allgemeinen Ausgleich der Religionen im deutschen Reich. 3. Gleich nach der Unterzeichnung des Briefes werden die Direktoren zurücktreten, die Rüstungen einstellen und ihre Bestallungsbriefe und Reverse ausliefern, dann beginnen wieder die Landtagssitzungen[2]).

---

[1]) Slavata I. 361.

[2]) Slavata a. a. O. Gindely, Brüder II. 341.

Nur die erste dieser Bedingungen fand den Beifall der Direktoren, die andern lehnten sie ab mit der Berufung auf die Stände. Wenn der Landtag wieder beisammen sei, würden die utraquistischen Stände nicht zögern, den Katholiken einen Revers auszustellen. Die Einstellung der Rüstungen, die Entlassung der angeworbenen Kriegsknechte, Vernichtung der Vollmachten, die Entbindung von den geleisteten Eiden und die Auflösung des Direktorenkollegiums wäre Sache der Stände und könnte daher erst auf dem Landtage erfolgen[1]).

Sternberg hatte kaum eine Ahnung von der List und Berechnung, die in dieser Abweisung lag. Die Direktoren wollten ihre Truppen behalten, bis ihnen auch die aus dem Majestätsbrief sich ergebenden Folgerungen zugestanden sein würden. In der Tat leisteten sie ihnen bei der Ausbeutung des Briefes nach Wiedereröffnung des Landtages große Dienste. Die Vertrauensseligkeit des Oberstburggrafen war indessen durch die Abweisung seiner Bedingungen nicht erschüttert. Am 7. Juli sandte er den Direktoren den von der Regierung verbesserten Entwurf, damit sie sich überzeugen könnten, ob darin noch etwas fehle oder mit den Wünschen der Direktoren nicht übereinstimme. Es war darin der Beisatz enthalten, daß die Stände zur Leitung des Konsistoriums und der Universität dem König zwölf Defensoren vorschlagen sollten, damit er daraus neun zu diesem Amte ernenne. Auch diese kleine Vergünstigung für den König mußte ausgemerzt werden. Bei der Unterredung am folgenden Tage im Palaste Sternbergs brachten es die neun Abgesandten zustande, daß der König alle von den Ständen gewählten Defensoren bestätigen mußte. Würde er das nicht tun, so sollten die Stände ihre Erwählten doch als Defensoren anerkennen dürfen. Das zukünftige Ministerium des Kultus und Unterrichtes war also ganz in der Gewalt der Stände. Dafür gestatteten sie nun gnädigst, daß zwischen den katholischen und utraquistischen Ständen Unterredungen gepflogen werden sollten, um nach dem Vorschlage des Oberstburggrafen noch nähere Vereinbarungen zu treffen, damit keine Partei die andere in ihren Religionsübungen bedrücken oder hindern könnte. Das war die einzige Errungenschaft dieser privaten Unterredungen. Der Majestätsbrief ging so an den Kaiser zurück, wie ihn die Stände entworfen hatten, nur wurde jetzt anstatt ‚evangelische Stände' das in Böhmen von altersher übliche, aber jetzt zweideutig gewordene

[1]) Slavata I. 362. 365—366. Gindely, Brüder II. 438.

‚utraquistische Stände' gesetzt. In der Tat war bei den Ständen vom alten Utraquismus kaum noch etwas andres übrig als der Name[1]).

Der vom Oberstburggrafen verlangte Ausgleich (Porovnani) bezweckte einerseits eine genauere Fassung und bestimmtere Formulierung mehrerer im Majestätsbrief enthaltenen sehr dehnbaren Bestimmungen über das Verhältnis der Katholiken zu den Anhängern der Böhmischen Konfession, andererseits eine noch größere Sicherstellung der katholischen Kirche und ihrer Diener gegen die Übergriffe der herrschenden Utraquisten. Die Hauptpunkte waren: 1. Die utraquistischen Stände verpflichten sich, die Katholiken bei ihren Kirchen, Gottesdienstordnungen, Zeremonien, Kirchenlehen, Klöstern, Kollegien, Anpflanzungen, Stiftungen, Zehenten, Giebigkeiten, geistlichen Heimfällen, Einkünften und Gebräuchen ohne jede Änderung zu belassen und ihnen in Glaubenssachen keinen Zwang anzutun. 2. Auf ihren Herrschaften dürfen die katholischen Stände und auch der Kaiser rechtmäßig geweihte Priester einsetzen. In den drei Prager Städten, wo viele Priester zum neuen Bekenntnisse übergetreten waren, konnte ein jeder, der Utraquist bleiben wollte, sich an rechtmäßig geweihte Priester wenden. 3. Inbezug auf die Bestattung der Toten in katholischen Kirchen und auf katholischen Friedhöfen wurde alles von der Erlaubnis des Patrons und des Pfarrers abhängig gemacht, nur wenn Utraquisten zur Pfarre gehörten und Zehenten bezahlten, durften sie ohne Erlaubnis in der Kirche oder auf dem Friedhofe beerdigt werden. Dasselbe wurde auch den Katholiken in utraquistischen Kirchen und auf utraquistischen Friedhöfen zuerkannt. 4. Inbezug auf den im Majestätsbrief gestatteten Kirchenbau, der dort nur den Ständen zuerkannt wird, wurde vereinbart, daß er an jedem Orte und in jeder Stadt und zwar auch auf den Gütern des Königs und der Königin gestattet sein sollte. Was unter königlichen Gütern zu verstehen sei, wird nicht gesagt. Die Utraquisten begriffen darunter auch die Kirchengüter, die Katholiken aber stellten dies in Abrede. Daher wurde später diese Stelle des Ausgleiches zum Anlasse eines heftigen Kampfes zwischen Katholiken und Utraquisten wegen des Kirchenbaues der Protestanten in Braunau und Klostergrab[2]).

---

[1]) Slavata I. 363.

[2]) Vgl. den Ausgleich bei Gindely, Majestätsbrief 190—192; über den Streit vgl. ebenda 75—78 und Note 105.

Am Donnerstag nach dem Feste des heiligen Prokop, also am selben Tage, an dem der Kaiser abends den Majestätsbrief unterzeichnete, war auch der Ausgleich fertig. Von den Katholiken unterschrieben ihn die Herren: Adam von Sternberg, Adam d. J. von Waldstein, Ferdinand Burggraf von Donin, Johann Zbiněk, Zajic von Hasenburg, Wilhelm von Landstein, ferner die Ritter: Johann der Ältere von Klenowy, Burghard Točnik von Křimic, Tiburtius von Žďár, Zacharias von Rybňan, Wilhelm von Pisnic, endlich die Prager Bürger: Andreas Blowsky, Severin Rüdner von Rüdenberg, Johann Severin von Severin, Thomas Lang, Georg Lehner von Biberstein. Alle diese 16 waren von der Partei des Oberstburggrafen. Den andern genügte der Ausgleich nicht. Ihnen kam sowohl der Ausgleich als auch der Majestätsbrief wie ein an der Kirche begangenes Unrecht vor[1]). Den Majestätsbrief unterzeichnete anfangs der Kaiser allein. Sein Oberstkanzler Zdenko Adalbert Popel von Lobkowitz weigerte sich entschieden, seinen Namen, wie es das Herkommen forderte, hinzuzufügen. Seinem Beispiele folgte der Sekretär Menzel, der lieber seine Stelle aufgegeben, als seinen Namen unter ein solches Dokument gesetzt haben würde. Erst zwei Tage später fügte der Oberstburggraf auf Verlangen der Stände und mit Erlaubnis des Kaisers seinen Namen hinzu. Als königlicher Sekretär unterzeichnete auf Befehl des Kaisers Rudolf Paul Michna[2]).

XVII. Seltsames Benehmen der Direktoren bei der Übernahme des Majestätsbriefes. Fortsetzung des Landtages. Übertragung des Majestätsbriefes nach Karlstein.

Am 10. Juli morgens erhielten die Direktoren durch einen Boten des Oberstburggrafen Nachricht von dem Geschehenen und zugleich die Einladung, am folgenden Tag in öffentlicher Sitzung im Gerichtssaale der Burg den Brief in Empfang zu nehmen. Anstatt für diese Einladung zu danken, schickten sie den Boten vor die Türe und begannen unter einander so laut zu zanken, daß ihre Stimmen draußen vernehmbar wurden. Einige glaubten, die Dankbarkeit und der Anstand fordere es, die Einladung anzunehmen und so zahlreich

[1]) Vgl. Slavata I. 394 f.
[2]) Slavata I. 370—371.

als möglich auf die Burg zu kommen; aber die große Mehrheit der Direktoren witterte in der Einladung eine Tücke der katholischen Stände, um sie zur sofortigen Wiederaufnahme der Landtagssitzungen und zur Entlassung der Truppen zu zwingen. Nach heftigem Wortwechsel wurde der Gesandte, Burggraf Ferdinand von Donin, hereingerufen und mit dem Bescheide zum Oberstburggrafen zurückgesandt, er möge ihnen den Majestätsbrief und den Ausgleich ins Rathaus senden. Donin konnte nicht umhin, den Direktoren seine Verwunderung darüber auszudrücken, daß sie der Einladung des Kaisers nicht Folge leisten wollen und immer neue Bedenken und Einwände vorzubringen hätten; die Direktoren schämten sich nicht, auf ihrer Forderung zu bestehen. Der Oberstburggraf war schwach genug, den einen Teil ihrer Forderung zu erfüllen und am nächsten Tage (11. Juli) den Ausgleich ins Rathaus zu senden. Den Brief, ließ er ihnen nochmals sagen, sollten sie sich auf der Burg holen. Die Direktoren wurden dadurch noch kühner. Budowec kam mit 11 Begleitern auf die Burg hinauf und verlas den Oberstlandesbeamten eine Entschuldigungsschrift, in der sich die Direktoren namentlich gegen die Bedingung stemmten, nach Übernahme des Majestätsbriefes ihr Amt niederzulegen, die Soldaten zu entlassen und die Landtagssitzungen wieder zu beginnen, und verlangten, daß zuerst der Landtag sich versammle und der Majestätsbrief in die Landtafel eingetragen werde[1]). Darauf konnte sich der Oberstburggraf, ohne neuerdings den Kaiser zu befragen, nicht einlassen. Budowec sollte also nachmittag wieder kommen. Unterdessen hatte dieser den Majestätsbrief in Augenschein genommen und bemerkt, daß nur der Kaiser unterschrieben sei. Das genügte ihm nicht. Mit zornigen Ausfällen gegen den Kanzler verlangte er die Wahrung der gebräuchlichen Form, damit niemand die Echtheit des Briefes bezweifeln könne. Lobkowitz und der Sekretär Johann Menzel blieben auch den gefürchteten Direktoren gegenüber fest. Sie wollten ihr Gewissen ebenso wenig beschweren, wie dies die Direktoren von sich versichert hatten. So waren diese gezwungen, am Nachmittag das Anerbieten des Oberstburggrafen anzunehmen, an Stelle des Kanzlers zu unterschreiben. Den Sekretär ließen sie durch den eben zu diesem Amte ernannten Paul Michna ersetzen. Budowec wollte daraus die Folgerung ziehen, daß der Kanzler durch seine Weigerung sich selbst abgesetzt habe, und verfolgte von nun an noch

[1]) Bei Slavata I. 365—366.

mehr den gewissenhaften Beamten, der nur aus innerster Überzeugung von der Schädlichkeit und Unerlaubtheit des Majestätsbriefes, nicht aus Haß[1]) gegen die Protestanten so gehandelt hatte. Seine Standhaftigkeit ist fast der einzige Lichtpunkt in diesem Kampfe der Regierung gegen die übertriebenen Forderungen der protestantischen Stände. In allen andern Fragen unterlag die katholische Partei des Oberstburggrafen. Das zeigte sich gleich wieder. Sternberg war sehr unzufrieden mit der Weigerung der Direktoren, zurückzutreten und ihre Kriegsknechte zu entlassen. Wenigstens die Hauptstadt Prag sollte vom Militär befreit werden, weil Rudolf keine Soldaten in solcher Nähe dulden wollte. Deshalb stellte er nachmittag wieder dieselbe Bedingung zur Übergabe des Briefes. Allein die undankbaren Direktoren begannen jetzt wieder die katholischen Oberstlandesbeamten anzuklagen, daß sie immer neue Tücke schmieden, den Landtag verhindern und den Ständen den Genuß ihrer mit großen Opfern erkauften Rechte nicht gönnen wollen. Schwer gekränkt entließ sie Sternberg ohne Majestätsbrief.

Am nächsten Tage (12. Juli) versuchten sie es mit schwerem Geschütze. An Stelle des etwas milderen Wenzel Budowec führte Wenzel von Roupow, der später an dem Aufstand des Jahres 1618 einen hervorragenden Anteil nahm, sechs Direktoren auf die Burg und hielt den Oberstlandesbeamten eine Strafrede. Sie trügen die Verantwortung wegen der Anwerbung von Kriegsvolk und wegen der großen Kosten, die daraus den Ständen erwüchsen. Bitter aufseufzend erwiderte der Oberstburggraf: ‚Einen solchen Dank hätten wir uns für unsere treuen und fleißigen Dienste nicht erwartet'. Jeden Widerstand für vergeblich haltend, riet er dem Kaiser, den Majestätsbrief ohne den verlangten Revers auszuliefern. Nach mehreren Berichten übergab er ihn sogleich mit der Zustimmung Rudolfs den Direktoren, nach Slavata veranstaltete er am nächsten Tage (13. Juli) um neun Uhr eine Versammlung im Gerichtssaale, an der ein Teil der Direktoren und mehrere protestantische Stände teilnahmen, und überreichte ihnen den Brief mit einer kurzen Ansprache, in welcher er der Hoffnung Ausdruck verlieh, daß die Stände in den folgenden Beratungen nun nichts mehr zur Vorlage gelangen lassen, was gegen die Würde und Hoheit Seiner Majestät im geringsten verstoßen könnte[2].

[1]) Skala I. 242 beschuldigt ihn ohne Grund des Hasses.
[2]) Slavata I. 370.

Karl von Wartemberg nahm den Brief in Empfang und brachte ihn den Direktoren. Diese ließen ihn mit Freudengepränge vorlesen und dann ins Rathaus der Neustadt bringen, damit er dort aufbewahrt würde, bis die Stände einen sicherern Ort dafür bestimmt hätten.

Auf die Katholiken hatte die Nachricht von der Ausstellung des Majestätsbriefes einen sehr betrübenden Eindruck gemacht. Am 11. Juli erging ein Ausschreiben des bekümmerten Oberhirten der Prager Erzdiözese, in welchem er nochmals zur Abwendung der drohenden Gefahren öffentliche Gebete anordnete[1]). Die Jesuiten hielten in ihrer Kirche das vierzigstündige Gebet. Ihr beliebtester Prediger, P. Neygebauer, hatte dabei die Predigt. Er warnte das Volk vor den Gefahren, welche die Freiheit der Religion notwendig mit sich bringen werde, und mahnte zu einem innigeren Anschluß an die Kirche. Die Utraquisten blieben ruhig. Sie hatten keinen Grund zur Freude. Umso mehr jubelten die deutschen Protestanten. Sie feierten ihren Sieg mit einem Dankgottesdienste in der Kirche des heiligen Kreuzes und sangen dabei deutsche Lieder. Der Zudrang zu ihrem Gottesdienste nahm zu. Am 15. Juli, dem Feste der Aussendung der Apostel, war er so groß, daß die Kirche nicht alle Andächtigen fassen konnte und viele noch draußen auf dem Platze stehen bleiben mußten[2]). In der Folgezeit erstanden in Prag binnen wenig Jahren neue lutherische Kirchen mit gut eingerichteten Schulen. Nächst den Lutheranern hatten den größten Vorteil die Böhmischen Brüder erlangt, deren Führer Wenzel Budowec u. a. besonders zum Siege der protestantischen Stände beigetragen hatten. Da sie noch keine Kirchen in Prag besaßen, erzwangen sie sich in den folgenden Wochen von der Universität die Bethlehemskirche. Später wurden ihnen auch noch andere Kirchen für ihre Versammlungen geöffnet.

Am meisten hatten unzweifelhaft die Stände gewonnen. Durch die Defensoren übten sie einen Einfluß auf Kultus- und Unterrichtsangelegenheiten, wie er bis dahin noch nicht bekannt war. Rudolf fühlte bald, wie viel er zugestanden hatte. ‚Einzeln beschied er alle jene Räte vor sich, die ihn zur Erteilung des Majestätsbriefes gedrängt hatten, und ergoß sich in Vorwürfen gegen sie; Erzherzog Leopold aber, den er früher um seines Eifers willen unerfahren und unverständig gescholten hatte, gewann bei ihm so an Ansehen, daß

[1]) Absch. im Landesarchiv.
[2]) Skala I. 245—246.

er allen Ernstes im Vereine mit ihm nach Mitteln und Wegen suchte, um die Böhmen niederzuwerfen und zum absoluten Gehorsam zu zwingen'[1]).

Sehr wahrscheinlich verfiel der Kaiser in diese Stimmung, weil das Benehmen der Stände nach der Übernahme des Majestätsbriefes noch gerade so trotzig blieb wie vorher. Auf den Ruf der Direktoren waren sie am 20. Juli sehr zahlreich wieder nach Prag gekommen, gingen aber nicht auf die Burg zur Landtagssitzung, sondern zuerst wieder in das Rathaus der Neustadt und von da in das der Altstadt, wo die Direktoren versammelt waren, um ihnen über ihre Tätigkeit Bericht zu erstatten. Im Namen der Direktoren forderte sie Budowec auf, Gott mit einem frommen Liede zu danken für den sichtbaren Schutz, welcher ihnen in diesen Kämpfen und Mühen zuteil geworden wäre, dann erzählte er ihnen ausführlich und eingehend, was die Direktoren getan hatten, um den Majestätsbrief zu erlangen. Die größte Wirkung schrieb er den Rüstungen zu. Wenn wir keine Kriegsknechte gehabt hätten, rief er, würden unsere verborgenen und offenen Feinde die Ausstellung des Majestätsbriefes hintertrieben haben. Wegen dieser Feinde können wir die Truppen auch jetzt noch nicht entlassen, sondern wollen warten, bis der Majestätsbrief in die Landtafel eingetragen, die allgemeinen Religionsartikel angenommen, die Schulden der Aushebungen und Werbungen bezahlt und die Direktoren von den Ständen ihres Amtes enthoben sind. Er sprach also wieder ganz gegen die Bedingungen, welche der Kaiser an die Erteilung des Majestätsbriefes geknüpft hatte. Die Stände gingen freudig auf diese Vorschläge ein, ließen sich den Majestätsbrief und den Ausgleich vorlesen und dankten den Direktoren für ihre erfolgreichen Bemühungen.

Am folgenden Tag (21. Juli) begannen endlich die Landtagssitzungen, aber nicht zur Freude des Kaisers. Lobkowitz, Martinitz und Slavata blieben in der Kanzlei und erschienen nicht mehr bei den Sitzungen, außer wenn sie als Oberstlandesbeamte dabei sein mußten, weil sie an den voraussichtlich wieder gegen die Religion sich kehrenden Beratungen keinen Teil haben wollten. In der Tat schoben die Stände neuerdings die Beratung der königlichen Vorlagen, die über Steuern und andere Staatsnotwendigkeiten handelten, auf die lange Bank und begannen ihre Angelegenheiten in den Vordergrund zu stellen.

[1]) Gindely, Rudolf II. II, 5. Skala I. 246.

Vor allem andern forderten sie die Eintragung des Majestätsbriefes in die Landtafel. Der Oberstburggraf mußte also die hiezu erforderlichen Relatoren ernennen, die gewöhnlich nur aus den zwei höheren Ständen genommen wurden. Diesmal wollten auch die Städte dabei sein. Die zwei höheren Stände wehrten es ihnen, aber der Oberstburggraf brachte die Sache an den Kaiser. Dieser erlaubte es, weil es sich um eine Religionsangelegenheit handelte. Die Städte versprachen, ihr Recht in der nächsten Landtagssitzung beweisen zu wollen. In Gegenwart der Relatoren aus allen drei Ständen trug der Landschreiber Bohuslaus Michalovitz den Brief am 22. Juli in die Landtafel ein[1]).

Nun folgten die andern Wünsche, die alle unter dem Drucke der von den Direktoren geworbenen und von ihnen befehligten Kriegsknechte noch auf diesem Landtage und zwar vor den königlichen Propositionen zur Erledigung gelangen sollten. Ein Ausschuß von fünfzehn Gliedern wurde mit der Ausarbeitung der hierauf bezüglichen Denkschrift betraut. Sie wurde sehr umfangreich und enthielt Forderungen, welche teils im Majestätsbrief begründet waren, teils darüber hinausgingen. Zur ersten Klasse gehörten 1. die Einrichtung des Konsistoriums, das von nun an nicht bloß aus utraquistischen, sondern auch aus lutherischen und pikardischen Priestern zusammengesetzt sein sollte, um Priester aller Parteien ordinieren zu können, 2. die Festsetzung der zur Ordination notwendigen Gebräuche und Zeremonien, 3. die Wahl und Amtsbefugnisse der Defensoren, 4. die Gottesdienstordnung nach der Böhmischen Konfession, 5. Amnestie für alle, welche an den Rüstungen beteiligt waren, 6. die Änderung der Eidesformel nach dem Glaubensbekenntnisse der neuen Utraquisten, 7. Gestattung des Druckes und der Verbreitung von Schriften dieses Bekenntnisses, 8. die Zulassung der Utraquisten zu den Staats- und Landesämtern, 9. die Bedingungen zur Verleihung des Bürgerrechtes an Fremde, wenn sie nicht der Böhmischen Konfession angehören.

Zur zweiten Klasse kann man rechnen 1. die Beschränkung der erzbischöflichen Gewalt besonders in Eheangelegenheiten, 2. die Ausschließung fremder Geistlichen von den kirchlichen Würden und Benefizien in Böhmen, die nur an Einheimische verliehen werden sollen, 3. die Nichtzulassung der Jesuiten zum Erwerb liegender Güter in

[1]) Slavata I. 373—380.

Böhmen, 4. die Anklagen gegen den Kanzler Zdenko Adalbert Popel von Lobkowitz, den die Stände von allen Ämtern ausschließen wollten, 5. das Bündnis mit Schlesien[1]).

Die Neugestaltung des Konsistoriums führte zu heftigen Erörterungen unter den Anhängern der verschiedenen Parteien. Namentlich versuchten die Utraquisten immer wieder die Brüder zu verdrängen. Der überlegenen Unterhandlungskunst des Führers der Brüder Wenzel Budowec gelang es jedoch, die Einigkeit aufrecht zu erhalten und ein Konsistorium zustande zu bringen, welches Vertreter aus allen Parteien enthielt. Es sollte in Zukunft aus sechs utraquistischen Pfarrern der Hauptstadt, drei Universitätsprofessoren und drei Brüderpriestern bestehen; der erste Administrator sollte der Mehrheit der Priester angehören, also utraquistisch-protestantischer Pfarrer sein, der zweite an Rang sollte stets der Älteste der Brüder sein. Das neue Konsistorium war also ein Kompromißkonsistorium und konnte nur so lange Bestand haben, als die Parteien sich unter einander vertragen würden. Das wurde, wie die Verhandlungen zeigten, nur durch Gewalt oder äußeren Druck erreicht. So lange die Stände die Einigkeit notwendig hatten, blieben sie einig. Auftauchende Streitigkeiten wurden von den Defensoren beigelegt.

In Voraussicht dessen, was kommen werde, hatte der letzte noch utraquistische Administrator, der von Kaiser Rudolf 1608 ernannte Thomas von Sobëslau, seine Würde niedergelegt. Am 31. Juli war er in die Karlsuniversität gekommen und hatte den Professoren die Amtsschriften und das Siegel zur Aufbewahrung übergeben. Der alte Utraquismus hatte an diesem Tage aufgehört zu bestehen. Sein Erbe war die nach deutschem Muster entworfene Böhmische Konfession.

Die Festsetzung der für die Ordination der Priester erforderlichen Gebräuche und Zeremonien und die Gottesdienstordnung ging Hand in Hand mit der Umgestaltung des Konsistoriums. Die Weihen sollten in der Weise erteilt werden, daß sowohl der utraquistische Administrator als der älteste der Brüderpriester dem Kandidaten der Reihe nach die Hand auflegten. Es war also eine gemeinsame Ordination für zwei verschiedene Bekenntnisse, und daher im Grunde genommen eine Verleugnung der Prinzipien beider. Budowec hielt dies

[1]) *24. Juli 1609. Absch. im Landesarchiv nach dem Staatsarchiv in Wien, Boem. Fasc. III. Auszüge bei Slavata I. 400—403. Gindely, Majestätsbrief 121 f.

für notwendig, um die vermeintliche Einigkeit der Böhmischen Konfession aufrecht zu erhalten. Wegen der Größe der Gegensätze stieß diese Ordinationsweise auf großen Widerstand. Nur mit Mühe gelang es Budowec, eine völlige Trennung zu verhüten. In Bezug auf den Gottesdienst mußten sich die sonst so hartnäckigen Brüder gewöhnen, ihre Priester im langen Chorhemd predigen zu hören.

Die Schwierigkeiten bei der Anstellung der Priester glaubte Budowec dadurch zu beheben, daß beide Parteien sich wie eine Religionsgenossenschaft betrachteten und die eine die andere nicht verächtlich machen oder herabsetzen durfte. Es war dieses besonders im Interesse der Brüder, weil diese gewöhnlich von den Utraquisten als Ketzer und Verworfene verabscheut wurden[1]).

Die Zahl der Defensoren wurde auf 24 festgesetzt, 8 aus jedem Stande. Sie wurden von den Ständen gewählt und vom Kaiser bestätigt. Ihre Vollmachten suchten die Stände soweit als möglich auszudehnen und aus ihnen gewissermaßen eine Nebenregierung zu schaffen, welche die Macht haben sollte, jede Einschränkung ihrer Proselytenmacherei und der Verlockung zur Böhmischen Konfession nötigenfalls mit Gewalt zu verhindern. Nach dem Majestätsbrief hatte das Defensorenkollegium nur die Gewalt, die freie Religionsübung der Protestanten zu schützen und das Konsistorium und die Universität im Namen der Stände zu überwachen. Zur Ausübung dieses Rechtes, das sich auf die Leitung des ganzen protestantischen Kirchen- und Schulwesens bezog, wollten ihnen die Stände auch die Befugnis erteilen, ohne Bewilligung des Kaisers die utraquistischen Stände zu versammeln, so oft sie es bei einer etwaigen Rechtsverkürzung eines ihrer Glaubensgenossen für zweckdienlich befinden sollten. Das war selbst dem Oberstburggrafen zu viel. Nach langem Kampfe mit den Ständen gelang es endlich, dieses Versammlungsrecht ein wenig zu beschränken. Es durften nicht die Stände, sondern nur die in Prag weilenden utraquistischen Landesbeamten, Landrichter und dazu noch sechs Vertreter aus jedem Kreise berufen werden, um vom Kaiser die Abstellung der Beschwerden zu verlangen. Sollte diese Versammlung nichts entscheiden können, so mußte die Sache auf den nächsten Landtag verschoben werden. Außerdem gestattete ihnen der Kaiser noch die Einsetzung eines in gleicher Zahl aus Katholiken und Pro-

[1]) Bei Skala I. 249—253. Gindely, Majestätsbrief 139—150. 163—168.

testanten zusammengesetzten Gerichtshofes, um Zehentverweigerungen, Patronatsstreitigkeiten und andere privatrechtliche Fragen von geringerer Bedeutung abzuurteilen[1]).

Die andern Folgerungen, welche nach der Denkschrift der Stände aus dem Majestätsbrief gezogen werden sollen, boten weniger Schwierigkeiten. Rudolf wollte sich die Freiheit bei Besetzung der Staats- und Landesämter nicht verkümmern lassen, und zögerte auch lange, die Hartnäckigkeit der Stände mit der Gewährung voller Straflosigkeit zu belohnen, konnte aber für die Dauer den Forderungen der Stände nicht widerstehen. Die Stände erlangten in dieser Beziehung alles, was sie begehrten.

Weniger glücklich waren sie inbezug auf die Forderungen, die über den Majestätsbrief hinausgingen. In Eheangelegenheiten brauchten sie sich allerdings nicht mehr an den Erzbischof zu wenden, sondern konnten diese von ihrem Konsistorium entscheiden lassen; aber die Ausschließung fremder Geistlichen von den kirchlichen Würden und Benefizien in Böhmen, welche der Kirche wegen des Mangels an Priesterberufen im Lande großen Nachteil gebracht haben würde, die Ausschließung der Jesuiten von dem Besitz liegender Güter und die Absetzung des Kanzlers Lobkowitz konnten sie nicht durchsetzen. Nach langem fruchtlosen Kampfe gegen den verdienten Beamten verzichteten sie auf seine Absetzung unter der Bedingung, daß ihnen wegen ihrer Vergehen gegen die Landesordnung volle Amnestie erteilt werde[2]). Das Verbannungsdekret gegen Primas Heidel wurde zurückgezogen. Für die Jesuiten traten die katholischen Stände ein.

Das Bündnis mit Schlesien verwarf der Kaiser. Die Stände hielten trotzdem daran fest und legten bei der Landtafel die Erklärung nieder, ‚daß sie, nachdem sie sich überzeugt hätten, der Kaiser werde ihr Bündnis nicht sanktionieren, ohne dafür seine Gründe angeben zu wollen, nun bekannt geben, daß es ihnen nicht um die Anerkennung dieses für immer gültigen Bündnisses zu tun gewesen sei. Ihr Wunsch sei dahin gegangen, daß die Defensoren bevollmächtigt werden sollten, die Verpflichtungen, welche aus dem eingegangenen Bündnisse für die Böhmen resultieren, sobald sie von den Schlesiern darum angegangen würden, erfüllen zu können. Obzwar sie nun

[1]) Skala I. 358—359. Gindely, Majestätsbrief 130—159. Rudolf II. II. 20—21.

[2]) Vgl. Gindely, Rudolf II. II. 11—12.

nicht aufhörten, den Kaiser zu bitten, er möge ihrer Bitte willfahren, so gäben sie nichts desto weniger feierlich sowohl dem Kaiser wie den katholischen Ständen zu wissen, daß sie den Defensoren die Vollmacht übertragen hätten, allen Forderungen des Bündnisses in ihrem Namen gerecht zu werden und, wenn es nötig sein sollte, Geldsummen in jedem Betrage auf ihre gemeinschaftliche Verantwortung auszuleihen'[1]). Auf die Aufforderung, diese Erklärung von der Landtafel zurückzunehmen, blieben die Protestanten stumm. Das war die Einleitung zu der Konföderation der Stände von Böhmen, Mähren und Schlesien, die beim Aufstande im Jahre 1618 große Bedeutung erlangte. Die Fürsten und Stände Schlesiens, welchen es vornehmlich um die Erlangung eines Majestätsbriefes für ihr Land zu tun war, um den Einfluß des Erzherzogs Karl, Bischofs von Breslau, zu beschränken, gelangten am 20. August in den Besitz eines solchen[2]).

Nun hatten die Stände vom Kaiser nichts mehr zu fürchten. Deshalb entließen sie am 2. September ihre Reiter und am 5. Oktober auch das angeworbene Kriegsvolk. Zur Bezahlung der Kosten dieser Truppen wurden auch die katholischen Stände herbeigezogen, obgleich sie nie für die Werbung gestimmt hatten. Die Direktoren behielten sie bis zum Schlusse des Landtages bei. Im Laufe desselben Monates Oktober wählten sie das neue Konsistorium und das Defensorenkollegium. Von den 24 Defensoren waren 17 ehemalige Direktoren. Auch der Führer der Fußtruppen, Heinrich Matthias Thurn, fehlte darunter nicht[3]).

Nun endlich ließen sich die Stände auch zur Erledigung der königlichen Propositionen herbei. Ohne Eile, mit gemächlichster Muße, als ob der Aufenthalt in Prag sie jetzt nichts mehr kostete, dehnten sie ihre Beratungen bis zum 23. Februar des folgenden Jahres 1610 aus. Kurz vor Schluß des Landtages legten auch die Direktoren ihr Amt nieder und ließen sich von den Ständen ihres Eides entbinden.

In feierlichem Zuge brachten eigens bestellte Herren am 26. Februar den Majestätsbrief in silberner Kapsel auf das königliche Schloß Karlstein, wo in der Kreuzkapelle die Kleinodien und die wichtigsten Urkunden des Königreiches verwahrt wurden. Der Burggraf von Karlstein, Wilhelm Slavata, dem die Bewachung dieser Schätze an-

[1]) Gindely, Majestätsbrief 133.
[2]) Skala I. 248—249. Maly 97.
[3]) *12. und 21. Oktober 1609. Absch. Landesarchiv. Kut.

vertraut war, ließ ſich an dieſem Tage nicht ſehen. Er wollte vom Majeſtätsbrief keine Notiz nehmen. Am nächſten Tage jedoch kam auch er auf den Karlſtein und lud die Herren zu einem Mahle. Da eben Faſttag war, ließ er als ſtrenger Katholik ihnen nur Fiſche vorſetzen[1]).

Mit dieſem Mahle auf dem Schloſſe Karlſtein endete der Landtag, der zur Begründung der ſtändiſchen Herrſchaft in Böhmen am meiſten beigetragen hat. Der Landtag wurde zwar keine gerichtliche Inſtanz für die Klagen gegen höhere Beamte, da die Abſetzung des Kanzlers mißlang; aber die Stände riſſen durch die Wahl der Defenſoren einen Teil der Exekutive an ſich, wodurch ſie der Regierung unter Umſtänden große Schwierigkeiten bereiten konnten. Da der religiöſe Gegenſatz ſehr leicht auch in einen politiſchen umſchlagen konnte, waren damit die Bedingungen geſchaffen zu einem Kampfe auf Leben und Tod zwiſchen den Ständen und dem katholiſchen Hauſe Habsburg. Der religiöſe Kampf war durch dieſe einſeitige Bevorzugung der proteſtantiſchen Stände nicht gemildert, ſondern eher verſchärft, da die katholiſchen Stände die freie Ausbreitung der verderblichen Irrlehren unter ihren Untertanen nicht geſtatten konnten. Die erſten Anläufe zum Aufſtande des Jahres 1618 datieren vom Majeſtätsbrief her.

[1]) Slavata I. 404.

Berichtigungen: Zu S. 477 des vorigen (XXXI.) Jahrganges iſt zu bemerken, daß Budowec nach ſeinen eigenen von Dr. Zibrt in ČČM (1899 S. 78—80) veröffentlichten Aufzeichnungen im Jahre 1551 im Städtchen Janowicz geboren wurde und daher im Jahre 1609 erſt 58 Jahre alt war.

In dieſem Jahrg. (XXXII) S. 620 Z. 5 von unten ſollte es ſtatt ‚datiert vom Dreifaltigkeitsfeſte 1575‘ heißen: ‚datiert vom Samstag nach dem Feſte der hlſt. Dreifaltigkeit 1575‘.

Rezensionen.

Theologia Biblica sive scientia historiae et religionis utriusque testamenti catholica. Scripsit in usum scholarum P. Michael Hetzenauer O. C., professor exegesis in universitate Pontificii seminarii Romani ad S. Apollinarem. Tom. I: Vetus Testamentum. Friburgi Brisgoviae. Sumtibus Herder, 1908 (XXXI, 654).

Unter dem Titel ‚Biblische Theologie' liegt hier ein mit 100 Bildern und drei großen schönen Karten ausgestattetes Werk vor, welches man, unbeschadet der eigentümlichen Unterschiede, im Großen und Ganzen als ein erwünschtes lateinisches Seitenstück zu dem herrlichen Handbuche der biblischen Geschichte von Schuster und Holzammer bezeichnen könnte.

Dem Werke geht als Gruß an den Leser (Legenti salutem) eine frisch gehaltene Erklärung voraus, worin Ziel und Zweck desselben und des Verfassers Standpunkt kurz berührt wird. Katholischer Konservativismus und Benützung der modernen Errungenschaften, soweit es eben geht, lautet die Parole Hetzenauers. Das Verzeichnis der benützten Literatur SS. XIII—XIX und SS. 18—19 zeigt an, daß diese biblische Theologie auf der Höhe der Zeit stehen will, und die nachfolgende Ausführung im Werke selbst berührt auch wirklich auf Schritt und Tritt die modernen aktuellen Fragen und, wie mir scheint, meist mit Glück und mit großem Geschick. Auf SS. XXI bis XXXI präzisiert Hetzenauer das Verhältnis seines Werkes zum biblischen Modernismus klipp und klar, nicht leise tretend, und hält

eine Art Abrechnung mit den Trägern des Modernismus in Deutschland, Frankreich, England, Italien.

Der Prolog SS. 1—20 behandelt in sieben Paragraphen folgende Themata: Begriffsbestimmung der biblischen Theologie Alten Testamentes, Einteilung, Gegenstand, Quellen, Zweck und Nutzen, das Verhältnis der bibl. Theologie zu anderen Wissenschaften, Lehnsätze, endlich die kurze Geschichte der Disziplin. Der Prolog ist lehrreich und gehaltvoll, prinzipienhaft; denn hier werden die Grundsätze vorgelegt und entwickelt, nach denen die ‚katholische' Wissenschaft der biblischen Geschichte und der Religion des A. T. sich aufbaut. Wie wichtig, ja notwendig diese Auseinandersetzung ist, ergibt sich bis zur Evidenz aus dem modernen Kampf um die Bibel. Hier offenbart Hetzenauer, wessen Geistes Kind er ist. Nachdem er die Parteien in konservative und liberale geschieden, und hier wieder die Unterabteilung von strengen und gemäßigten aufgestellt hat, bekennt er sich als gemäßigt konservativen Vertreter des Bibelfaches (S. 2: ‚Trademus conservantem-moderatam theologiam biblicam Veteris Testamenti'). Es ist der echte konservative katholische Geist, der das gesicherte heilige Erbe der katholischen Vergangenheit festhält und das Auge dem wissenschaftlichen Fortschritt nicht verschließt, sondern das Gute und Brauchbare überall, wo er es findet, mit Freuden in Beschlag nimmt und nur bedauert, wenn ihm nicht mehr Brauchbares geboten wird.

Der erste Teil SS. 21—367 ‚Die Wissenschaft der alttestamentlichen Geschichte' (Scientia historiae Veteris Testamenti) ist seinem Wesen nach geschichtlich, verflicht aber mit in die Darstellung hinein eine summarische Übersicht über die heiligen Bücher des A. T., also eine Art ‚Einleitung'. Die Hauptsache ist also die geschichtliche Darstellung, und hierin liegt das eigentliche Verdienst Hetzenauers. Die Probleme der Urgeschichte, das Verhältnis der Erzählungen zu den außerbiblischen Parallelen, geschichtliche, geographische, genealogische Fragen und Schwierigkeiten werden kurz, aber gediegen diskutiert, gelöst oder je nachdem in Schwebe gelassen. Ob S. 23 die Fassung des Satzes: ‚Juxta probabiliorem textum Hebraicum . . . Adam vidit posteros suos usque ad Lamech, quocum 56 annis vixit; Lamech, pater Noe, vixit cum Sem 95 annis; Sem vidit omnes posteros suos usque ad Jacobum, quocum 50 annis vixit' etc. glücklich ist, mag wohl so mancher bezweifeln, der den chronologischen Rahmen

der Geneſis mit den Aufſtellungen der Ägyptologie und Aſſyriologie vergleicht. Ein ſchönes Beiſpiel der Wiſſenſchaft und Umſicht des Verfaſſers hingegen iſt wieder die Behandlung der Geſchichte in Gen. 14, welches Kapitel nach Nöldeke und den meiſten neueren rationaliſtiſchen Erklärern eine nachexiliſche fingierte Glorifizierung des Patriarchen Abraham ſein ſoll. Natürlich muß auch für viele andere intereſſante Exkurſe noch der Dank ausgeſprochen werden, ſo z. B. bezüglich der ‚Zahl' der Israeliten bei ihrem Auszug aus Ägypten, wo Hummelauer ſtatt der 600.000 nur 6035 ſtreitbare Männer annimmt und die Veränderung auf eine ſpätere Textfälſchung zurückführen will. Nach Hummelauer zählte das ganze Volk 25.000 Köpfe ſtatt 2,500.000. Es iſt ſchade, daß Hetzenauer nicht die originelle Hypotheſe Petries, des engliſchen Ägyptologen erwähnt, wonach die Textüberlieferung unangetaſtet bleibt, aber für das Wort ‚elef' ſtatt der Bedeutung ‚tauſend', die Bedeutung ‚Familie' ſubſtituiert wird. Wenn z. B. nach dem erſten Zenſus Num. 1,20 die Zahl der kampfestüchtigen Männer des Stammes Ruben angegeben wird auf 46 Tauſend ('elef), 5 Hundert, ſo hätte man nach Petrie zu denken, der Stamm Ruben [zählte] 46 Familien ('elef), [d. h.] 500 [Köpfe]. Rechnet man alle Stämme zuſammen, ſo beträgt die Zahl der Israeliten beim Auszuge 5550 Köpfe in 598 Zelten, nach dem zweiten Zenſus Num. 26 betrüge ſie dann 596 Familien mit 5730 Köpfen. Wem die ‚Researches in Sinai' Petries nicht zu Gebote ſtehen, ſei diesbezüglich auf das näherliegende ſchöne Werk Szczepańskis ‚Nach Petra und zum Sinai' (Innsbruck. Rauch 1908) verwieſen. Übrigens was Hetzenauer gegen Hummelauer vorbringt, reicht aus auch zur Ablehnung der beſtechenden Hypotheſe Petries. Es würde zu weit führen, noch mehrere Spezimina der Brauchbarkeit dieſer ‚Wiſſenſchaft der altteſtamentlichen Geſchichte' anzuführen.

Einen Wunſch allerdings möchte ich äußern in Bezug auf Behandlung der bibliſchen Bücher, die mit der Geſchichte der Offenbarung in Eins verwoben wird, d. h. mit der Art ‚Einleitung', die Hetzenauer bietet. Wenn im Paragraphen 25: ‚De opere Moysis litterario' bloß der Inhalt und die Dispoſition der fünf Bücher Moyſis angegeben wird, iſt das nicht zu wenig für die Beurteilung, Wertſchätzung und Verteidigung des Pentateuchs? Wäre nicht eine Skizzierung wenigſtens der modernen immer wieder erneuerten und mit Scharfſinn durchgeführten Unterſuchung der fünf Bücher Moyſis am Platze mit kurzer Gegenüberſtellung der Gründe ihrer Ablehnung? Ein kleines Geſamtbild der modernen Anſchauung über Urſprung und Kompoſition des Pentateuchs, beziehungsweiſe Hexateuchs,

scheint mir beinahe mit zum Wesensbestand einer jetzt auf den Plan tretenden Theologia biblica zu gehören. Ähnlich verhält es sich mit der Behandlung des Psalmenbuches SS. 203—208. Sollte die Angabe des Inhaltes und der Disposition der 150 Psalmen im Einzelnen für das Schulbuch nicht des Guten zu viel sein? Wären die vollen fünf Seiten SS. 203—208 ausgefüllt worden mit etwa folgenden kurz gefaßten Themata: Bestimmung des Psalmenbuches, Entstehung des jetzigen Psalteriums, das ‚Ich' der Psalmen, der Vortrag der Psalmen, die babylonischen Bußpsalmen und ihre biblische Parallele — so wäre gewiß für das Bedürfnis des Theologen besser gesorgt worden, als es tatsächlich im Schulbuche geschieht. Ich leugne aber hiemit keineswegs, daß das positive Verfahren des Verfassers an sich ansprechend ist und seinen Wert hat.

Der zweite Teil SS. 369—641 enthält in systematischer Darstellung ‚Die Wissenschaft der alttestamentlichen Religion' (Scientia religionis Veteris Testamenti). Zuerst werden die theoretischen Wahrheiten über Gottes Wesen und über seine Wirksamkeit nach außen behandelt (Veritates theoreticae ad Dei naturam — ad Dei opera spectantes SS. 372—633), dann die praktischen Wahrheiten oder die religiöse Pflichtenlehre (633—641). Es wird hier wieder ein reicher wissenswerter Stoff geboten, den nur jeder Theologie-Studierende in sich aufnehmen möge. Bemerkenswert sind die Ausführungen über die Namen Gottes SS. 372—387 (wo nur die Anführung der Formen ‚Jehova vel Jihve' S. 374 zu beanstanden sein dürfte), ebenso die Erschaffung des Weltalls SS. 488—524, die Erschaffung des Menschen 524—560, die Erschaffung der Engel SS. 560—574, und namentlich der Traktat über die messianische Heilsverheißung SS. 574—611. Kürzer, vielleicht zu kurz, ist der Teil über die praktischen religiösen Wahrheiten ausgefallen. Zuerst wird der Text des Dekaloges geboten nach der Vulgata, nach dem masoretischen Text und zugleich ein Apograph des Papyrus Nash, der wohl im 2. Jahrhundert geschrieben und somit die älteste hebräische Abschrift des Dekaloges bildet. An zweiter Stelle wird der Ursprung des Dekaloges besprochen.

Zu bedauern ist, daß bei der Erwähnung des Hammurabi-Gesetzes die treffliche Arbeit David Müllers (vgl. diese Zeitschr. 28, 602—605) nicht benützt wurde. Hier wäre ein ganzer Paragraph (S. 210—221) mit kostbarer Erläuterung des Verhältnisses des Hammurabigesetzes zur mosaischen Gesetzgebung zu Gebote gestanden. Hier wäre auch noch etwas Bedeutsames zu holen gewesen, wie nämlich der ‚Hammurabistein' schwer in die Wage fällt zugunsten des mosaischen Charakters des Bundesbuches (Ex. 20, 2—23, 33).

Zuletzt werden je einige Zeilen den aus dem Schoße des Judentums hervorgegangenen Sekten geweiht, den Pharisäern, Sadduzäern, doch das hier Vorgetragene ist inhaltlich geringwertig und bedarf der ergänzenden mündlichen Erklärung des Lehrers.

Zugaben zum Werke sind die kurze Beschreibung des heiligen Landes und der hl. Stadt Jerusalem (SS. 641—646); das Verzeichnis der beiwegs erklärten Schriftstellen (SS. 647 ff.); das Personen- und Sachen-Verzeichnis (SS. 649—654), und drei große aus dem Bibelatlas von Rieß (-Rückert) herübergenommene Karten (1. Assyrien, Babylonien mit den nächsten Umgebungen der Städte Ninive und Babylon; 2. das peträische Arabien und Kanaan zur Zeit des Auszuges aus Ägypten; 3. Palästina zur Zeit der Richter und Könige).

Was ist also das Verdienstliche in Hetzenauers Werk? Das Werk reiht sich würdig den verwandten Werken Dankos, Zschokkes, Hanebergs, Schuster-Holzammers, Schöpfers an. Durch seinen Bilderschmuck sticht es vorteilhaft von Danko, Zschokke, Haneberg, Schöpfer ab, wird aber von Schuster-Holzammer übertroffen. Der lateinische Stil, der doktrinäre an den Magister erinnernde Ton machen die ‚biblische Theologie' zum Lesen hie und da etwas langweiliger, während Schöpfer, Schuster-Holzammer und namentlich Haneberg feiner, geistreicher, angenehmer zum Lesen sind, Danko, Zschokke, Schöpfer und Schuster-Holzammer außerdem durch Herbeiziehung von archäologischem Material stofflich reicher sind. Bezüglich der aktuellen kritischen Fragen, die sich auf die biblische Geschichte und die katholische Hermeneutik beziehen, dürfte Hetzenauer allen voraus sein. Die rationalistischen Erklärer (sowohl Protestanten als auch die katholischen sogenannten Reformer) kommen ausgiebig in ihren neuesten Schriften zu Wort und werden auf Grund einer guten Antikritik und nach der Logik der katholischen Auslegungsregeln bald trefflich widerlegt, bald auf ein bescheidenes ‚non liquet' verwiesen. Eine Freude ist es zu sehen, wie oft, wie reichlich Hetzenauer die Ausgrabungen in den biblischen Ländern benützt. Namentlich in der Urgeschichte ist, wie schon oben bemerkt wurde, die Diskussion über die außerbiblischen Parallelen interessant und die Wahrheit steht auf Hetzenauers Seite. Immer, wo es nottut, werden die wichtigen einschlägigen Texte (masoretischer, griechischer, lateinischer, syrischer) verglichen und nach Feststellung des wahrscheinlichen Urtextes der Sinn der strittigen Bibelstelle festgelegt. Logik, Energie, Wahrheitsliebe, umsichtige Anwendung

der kath. Auslegekunst sind Vorzüge des hochw. Verfassers, mit denen sich eine in der Gegenwart doppelt wohltuende Anhänglichkeit und Ehrfurcht vor der kirchlichen Auktorität paart, die zugleich nie die Gerechtigkeit gegen wahre, gesicherte Resultate der akatholischen Forscher verkennt, sondern das Treffliche, wo immer es sich findet, anerkennt.

Innsbruck. Matthias Flunk S. J.

Menschliche Freiheit und göttliches Vorherwissen nach Augustin. Von Dr. Karl Kolb, Priester der Diözese Strassburg. Freiburg i. B., Herder, 1908. XII + 129 S. 8.

Der Verfasser der vorliegenden Studie hat sich eine äußerst schwierige Aufgabe gestellt, nämlich die Beantwortung der Frage: Was hat Augustin über das Problem von der menschlichen Freiheit und dem göttlichen Vorherwissen gelehrt? Dabei ließ er sich, wie er uns selbst versichert, von dem Bestreben leiten, Augustin möglichst getreu durch ihn selbst kennen und ihn selbst verstehen zu lernen, ohne ihn hineinzuzwängen in die vorgefaßten Begriffe eines fertigen Systems, ihm behutsam auf allen Wegen zu folgen und allen Wandlungen, die das Problem in Augustins Geist selbst durchmachte, genau nachzuspüren.

In der Einleitung wird ein gedrängter, aber inhaltreicher und interessanter geschichtlicher Überblick über das geboten, was die heidnische Philosophie und die christliche Literatur vor Augustin über die Willensfreiheit und das Walten des Fatums, bezw. der göttlichen Vorsehung dachten. Dann werden der Reihe nach Augustins Anschauungen von der menschlichen Freiheit und dem göttlichen Vorherwissen und ihrem gegenseitigen Verhältnis behandelt. Die Freiheit des Willens, an der Augustin zeitlebens unentwegt festgehalten hat, wird von ihm als Macht der Selbstbestimmung gefaßt. Das göttliche Vorherwissen gefährdet die Freiheit nicht im mindesten, da es keine vorausgehende Nötigung, sondern nur eine necessitas consequentiae bedingt. Der Terminus praescientia, auf das göttliche Wissen der zukünftigen freien Handlungen angewandt, ist, weil anthropomorph, unpassend; aber ebensowenig drückt das Wort scientia adäquat das zeitlose und von allem Außergöttlichen unabhängige Erkennen Gottes aus.

Den Schwerpunkt der ganzen Abhandlung bildet das vierte Kapitel, wo das Verhältnis des Vorherwissens zur Vorherbestimmung

behandelt wird. Hier unterscheidet der Verf. mehrere Stadien im Entwicklungsgang Augustins. Im ersten Stadium wird die Selbstständigkeit des Willens betont; das Vorherwissen Gottes wird verteidigt, aber der Gedanke an die Vorherbestimmung tritt noch nicht hervor; ja Augustin huldigt sogar offen semipelagianischen Anschauungen von der Priorität des menschlichen Willens im Rechtfertigungsprozesse. Es folgt sodann das Übergangsstadium: Augustin wird sich in seiner Schrift an Simplizian der Bedeutung der wirklichen Vorherbestimmung bewußt. Der Heilsratschluß Gottes gilt ihm jetzt als absolut und hat nicht zur Bedingung die Voraussicht guter Werke von seiten des Menschen. Der Heilswille Gottes ist unüberwindlich und kann vom menschlichen Willen nicht vereitelt werden. Diese Gedanken werden im letzten Stadium, nämlich in der Polemik gegen die Semipelagianer, noch weiter vertieft und der absolute, bedingungslose Charakter der Vorherbestimmung noch schärfer betont. Das Vorherwissen Gottes erscheint als abhängig von der Vorherbestimmung. Es finden sich in dieser Periode sogar Äußerungen, die die Freiheit des menschlichen Willens zu vernichten scheinen und der Gnade eine unbesiegbare, unüberwindliche Kraft zuschreiben. Daß Augustin in der Gnadenlehre eine große Wandlung durchgemacht hat, liegt auf der Hand und wird von ihm selbst zugestanden; doch dürfte meines Erachtens der Verf., von Rottmanner beeinflußt, die Sache übertrieben haben.

Allerdings lehrt Augustin öfters, daß der menschliche Wille dem göttlichen nicht widerstehen könne, aber er lehrt deswegen noch keine gratia in se irresistibilis, wie K. S. 109 f. behauptet, sondern will nur den an sich ganz richtigen Gedanken hervorheben, daß nicht bloß die Gnade selbst, sondern auch ihre Wirksamkeit ein Geschenk Gottes sei, der in seiner Allmacht Mittel und Wege genug habe, auch den verstocktesten Sünder umzustimmen — ein Satz, der von der gesamten katholischen Theologie ausnahmslos gelehrt wird. Es ist wahrlich nicht der geringste Grund vorhanden, Augustin in diesem Punkte eine häretische Ansicht zuzuschreiben. Betont doch dieser selbst, daß er die Freiheit des Willens nicht leugnen wolle; daß er aber mit der Annahme einer nötigenden Gnade das liberum arbitrium aufhebe, hätte seinem scharfsinnigen Geiste unmöglich entgehen können.

Ebensowenig halte ich es für ausgemacht, daß der große Kirchenvater einen partikulären Heilswillen offen und klar gelehrt habe, wenn man auch zugeben muß, daß gar manche Äußerungen seiner letzten Periode in ihrer Konsequenz dahin führen. Nur das Eine steht sicher: nach

Auguſtin verdanken alle, die gerettet werden, dies einer ganz beſonderen Vorliebe Gottes, deren ſich jene nicht erfreuen, die verloren gehen.

Was die Frage betrifft, ob Auguſtins Anſchauungen ſich mehr dem ſtreng thomiſtiſchen oder dem moliniſtiſchen Syſtem zuneigen, hebt der Verf. S. 121 mit Recht hervor, der große Biſchof könne von keiner Seite in Anſpruch genommen werden, er ſtehe vielmehr außerhalb der Parteien. Dagegen bleibt es mir rätſelhaft, wie der Verf. S. 118 über den Kongruismus ſchreiben konnte: ‚Es geht nicht an, Auguſtin als den Vater kongruiſtiſcher Löſungsverſuche unſeres Problems anſehen zu wollen, im Sinne nämlich jenes Kongruismus, der da meint, Gott berückſichtige bei ſeiner Gnadenwahl und Vorherbeſtimmung, auf Grund ſeines Vorherwiſſens auch des bedingtzukünftigen Werdens, das Maß der Empfänglichkeit oder die Dispoſitionen des einzelnen Menſchen, und begnadige dann oder verwerfe den einzelnen je nach Maßgabe ſeiner Empfänglichkeit oder Unempfänglichkeit. Auguſtin ſieht vielmehr in den Worten des Heilandes über Tyrus und Sidon, Bethſaida und Korozain einen Beweis dafür, daß Gott begnadigt, wen er will, auch den unvorbereiteten und unempfänglichen, wenn er — Gott — will'. Wer hat denn je einen ſolchen Kongruismus gelehrt? Der Verf. ſcheint die kongruiſtiſche Lehre nicht hinreichend zu kennen, wie auch noch manche andere ſeiner Äußerungen verraten.

Wenn man auch zugeben muß, daß der Verf. mit großem Fleiße bemüht war, in die Gedankengänge Auguſtins einzudringen, ſo dürfte die vorliegende Abhandlung doch noch kein abſchließendes Reſultat in der Erforſchung der auguſtiniſchen Gnadenlehre bieten.

Innsbruck. Johann Stufler S. J.

Der alte und der neue Glaube. Ein Beitrag zur Verteidigung des katholiſchen Chriſtentums gegen ſeine modernen Gegner. Für gebildete Katholiken geſchrieben von Dr. Georg Reinhold, k. k. Univ. Prof. in Wien. Wien, H. Kirſch, 1908. XI + 334 S. 8.

Wie ſchon der Titel andeutet, ſchließt ſich das vorliegende Buch vielfach an das gleichnamige Werk von D. F. Strauß an und bildet eine Widerlegung desſelben vom katholiſchen Standpunkt aus. Dabei finden ſelbſtverſtändlich auch die übrigen hauptſächlichſten Vertreter der idealiſtiſchen und pantheiſtiſchen Philoſophie und des ungläubigen Rationalismus gebührende Berückſichtigung und Zurückweiſung.

Die Schrift bietet eine vollſtändige Apologie und zerfällt naturgemäß in drei Teile, von denen der erſte die ſogenannten prae-

ambula fidei, die Beweise für die Existenz Gottes und die Geistigkeit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele, sowie die motiva credibilitatis, die Möglichkeit, Erkennbarkeit und geschichtliche Beglaubigung der Wunder und Weissagungen behandelt. Ganz besondere Sorgfalt hat der Verf. auf die Darlegung des kosmologischen und teleologischen Beweises für das Dasein Gottes verwendet und die von der kritischen Philosophie gegen die natürliche Erkennbarkeit und gegen die überweltliche Persönlichkeit Gottes erhobenen Bedenken in ihrer ganzen Hohlheit und Nichtigkeit aufgedeckt.

Der zweite Teil untersucht die geschichtlichen Grundlagen des Christentums, die Echtheit und Glaubwürdigkeit der Evangelien, weist die unhaltbaren Ansichten der Kritiker, eines Rénan, Strauß, Havet, Harnack, Pfleiderer, über den geschichtlichen Christus zurück und erbringt den Beweis für die Gottheit Jesu Christi aus seinen eigenen Aussagen, seinen Wundern und Weissagungen und der Tatsache seiner Auferstehung und verbreitet sich endlich über die wunderbare Ausbreitung und Erhaltung des Christentums, seine sittlichen Wirkungen, die Bekehrung der römisch-griechischen Welt und das Zeugnis der Heiligen und Märtyrer.

Der dritte Teil geht auf den Lehrinhalt des Christentums im einzelnen ein und beantwortet die Einwendungen der Gegner gegen die Hauptdogmen, den christlichen Schöpfungsbegriff, die Dreifaltigkeitslehre, die Erbsünde, die stellvertretende Genugtuung, die Auferstehung des Fleisches, die Ewigkeit der Höllenstrafe, die Zahl der Verdammten, die alleinseligmachende Kirche, die Inspiration der hl. Schrift. Dann geht der Verf. über auf die Einwürfe der ungläubigen Philosophen und Kritiker gegen die christliche Moral und Tugendlehre im einzelnen und zeigt, daß das Christentum durchaus nicht kulturfeindlich sei. Zuletzt werden noch die protestantischen Vorurteile gegen den Heiligen- und Marienkult, die Inquisition, den unfehlbaren Papst und den Dogmenzwang besprochen und am Schluß das Wesen des Christentums kurz charakterisiert.

Wie man aus dieser Inhaltsangabe ersehen kann, ist der behandelte Stoff überaus reich. Die Sprache des Verf. ist durchwegs klar und auch für den Nichttheologen leicht verständlich. Es kann demnach das Werk besonders den gebildeten Laienkreisen aufs wärmste empfohlen werden.

Innsbruck. Johann Stufler S. J.

Introductio generalis in Scripturam Sacram auctore Carolo Telch, Doctore S. Theologiae. Ratisbonae 1908, Fr. Pustet. XVI + 462 SS.

Als Zweck seines Buches bezeichnet der Verfasser in der Einleitung: ‚Opus praesens brevissimam vult dare synopsin introductionis generalis in libros sacros V. et N. Testamenti, potissime principiorum sanae catholicaeque Hermeneuticae pro praxi futura alumnorum' (p. III). Bei der Beurteilung wird eine gerechte Kritik vor allem diesen Zweck vor Augen haben und das berücksichtigen müssen, was der Verfasser als sein Ziel angestrebt hat.

Als ganz kurzer Überblick über die wichtigsten Punkte der allgemeinen biblischen Einleitung hat das Buch manche Vorzüge. Es läßt gleich von der ersten Seite an nicht den mindesten Zweifel darüber, daß es voll und ganz auf kirchlichem Standpunkte stehen und die ‚principia sanae catholicaeque Hermeneuticae' vertreten will. Und dazu ist in unserer Zeit schon etwas Mannesmut erforderlich. Es ist auch sehr zu loben, daß diese allgemeine Einleitung mehr, als es bisher in ähnlichen Büchern zu geschehen pflegte, die modernen Bibelfragen berücksichtigt und die Sätze der alten kirchlichen Lehre gegen die Einwürfe der fortschrittlichen Exegeten wie gegen die Modernisten verteidigt.

Der Verfasser würde jedoch seinen Zweck in einem viel höheren Maße erreicht haben, wenn er in der Behandlung seines Gegenstandes durchwegs mehr unmittelbar aus den ersten Quellen geschöpft und in der Form seiner Darstellung auf manche Punkte sorgfältiger geachtet hätte, an denen der Kritiker berechtigten Anstoß nehmen kann. In erster Linie gehören dahin die Zitate und die Hinweise auf die einschlägige Literatur. Gerade in einem Buche, das die Studierenden der Theologie mit den wichtigen Grundfragen der Bibelwissenschaft bekannt machen will, sollte in diesen Stücken die peinlichste Sorgfalt angewendet werden. Mit Rücksicht auf die Studierenden, die in der Regel selbst nicht nachprüfen können, und mit Rücksicht auf die gute Sache, die durch eine mangelhafte Verteidigung in den Augen vieler geschädigt wird, muß man an dieser Forderung des wissenschaftlichen Arbeitens unerbittlich festhalten. Leider läßt es der Verfasser in dieser Beziehung sehr an der notwendigen Sorgfalt fehlen. Daß er meinen Namen und den anderer Exegeten beständig falsch schreibt, will ich

ihm dabei nicht so hoch anrechnen und ebenso, daß er grundsätzlich alle Vornamen wegläßt. Schlimmer ist schon, daß er den Innsbrucker Professor Emil Dorsch S. J. und den Dillinger Professor Peter Dausch zu einer Person macht und Dausch S. J. in seinem Buche über ‚die Schriftinspiration' (Freiburg 1891) und in der ‚Zeitschrift für katholische Theologie 19' als Gegner der fortschrittlichen Exegeten auftreten läßt (S. 255; vgl. S. 93. 169). Mit dem letzteren Hinweis sind die Abhandlungen von Emil Dorsch in den Jahrgängen XXIX—XXXI (1905—1907) der ‚Zeitschrift für kath. Theologie' gemeint. Noch irreführender für Studierende ist es, wenn unter den ‚libri multi et boni' als ‚opera archaeologica et itineraria palaestinensia' ohne Unterschied empfohlen werden: ‚Keppler, „Orientreise", Sepp, Allioli „Illustrierte Bibel", Keim „Jesus von Nazareth" „Biblische Studien unter Mitwirkung vieler Fachgelehrter herausgegeben von Bardenhewer, Riehm „Biblisches Handwörterbuch" ꝛc.' (S. 164).

Wir wollen gewiß nicht die Nebensachen zur Hauptsache machen. Aber wo ein solches Durcheinander geboten wird, da muß notwendig auch die Hauptsache Schaden leiden. Wir bedauern diesen Mangel umsomehr, als die Sache, für die das Buch eintritt, gerade in der Gegenwart so dringend guter Verteidiger bedarf.

Innsbruck. Leopold Fonck S. J.

Nach Petra und zum Sinai. Zwei Reiseberichte nebst Beiträgen zur biblischen Geographie und Geschichte. Mit zwei Kartenskizzen. Von Ladislaus Szczepański S. J. (= Veröffentlichungen des biblisch-patristischen Seminars zu Innsbruck Nr. 2). Innsbruck 1908, Fel. Rauch. XX + 597 SS.

Der Verfasser der vorliegenden Schrift hatte das Glück, während eines dreijährigen Aufenthaltes im Orient gründlich Umschau im Lande der Bibel zu halten. Nach seiner Heimkehr nahm er während zwei Semester an den Übungen des biblisch-patristischen Seminars zu Innsbruck teil und legte dort einen Teil seiner Ausführungen als Seminararbeit vor. So fanden dann die vollständigen Berichte über seine Reisen nach Petra und zum Sinai nebst Beiträgen zur biblischen Geographie und Geschichte Aufnahme in die Sammlung der Veröffentlichungen des genannten Seminars.

Bei der Beurteilung der Schrift ist zunächst zu beachten, daß die Kenntnis der Zustände des heutigen Orientes in vieler Beziehung für das richtige Verständnis der Bibel von der größten Bedeutung ist. Es gilt dies nicht nur in dem einen Sinne, den man für gewöhnlich zuerst und oft wohl ausschließlich vor Augen hat, daß nämlich einzelne Texte durch parallele Züge aus dem heutigen Orient ihre direkte Erklärung und Bestätigung finden. Vielleicht ebenso wichtig ist es, aus der Kenntnis von Land, Leuten und Leben im Orient dem Milieu der Bibel näher zu kommen und sich dadurch die richtige Auffassung von manchen Erzählungen der heiligen Schrift und so vieler oft wenig beachteter Worte und Wendungen überhaupt erst zu ermöglichen. Hiefür wird aber selbst die Beobachtung und Beschreibung des Lebens und Treibens der Leute, wie es unterwegs und in ihren Hütten und Zelten einem entgegentritt, manch kleinen und doch beachtenswerten Beitrag liefern können.

Dazu kommt, daß gerade über Petra und Sinai speziell in der deutschen Literatur verhältnismäßig wenig brauchbare Schriften existieren. Von diesen wenigen sind noch die meisten dem common reader wegen ihres hohen hohen Preises oder aus anderen Gründen kaum zugänglich. Daher kann eine eingehende Schilderung eines Besuches des alten Felsenhorstes südlich vom Toten Meere und der ehrwürdigen Stätten der großen Gottesoffenbarung auf Sinai umso eher Anspruch auf Beachtung erheben, zumal es nur wenigen Pilgern im Orient vergönnt ist, ihre Wanderungen bis zu diesen schwer erreichbaren Zielpunkten auszudehnen.

So wird man die vorliegende Arbeit rücksichtlich ihres Gegenstandes mit Freuden begrüßen. Die Ausführungen des Verfassers zeigen überall gründliche Bekanntschaft mit den orientalischen Verhältnissen und Vertrautheit mit der einschlägigen wissenschaftlichen Literatur. Auch die neuen großen Werke von Flinders Petrie, Musil und Dalman konnten noch zu Rate gezogen werden.

In der Darstellung wechseln tagebuchartige Notizen über die eigenen Reisen ab mit Bemerkungen und Exkursen über verschiedene Fragen, vorzüglich aus dem Gebiete der biblischen Geographie und Geschichte, zu denen besonders die Sinaireise auf Schritt und Tritt Anlaß bietet. Bei der lebendigen und bilderreichen Sprache wird man dem nicht-deutschen Verfasser kleinere Mängel leicht verzeihen. Mit der sehr umständlichen Transskription der arabischen und ägyptischen Eigennamen wird sich aber wohl mehr als ein Leser nur sehr schwer befreunden können.

Durch die reiche Fülle der interessanten und anregenden Mitteilungen und Schilderungen wird sich das Buch sicherlich auch außerhalb des Kreises der Fachgelehrten zahlreiche Freunde erwerben.

Innsbruck. Leopold Fonck S. J.

J. V. Bainvel, **Les contresens bibliques des prédicateurs.** 2. édition, revue et augmentée. Paris, Lethielleux [1907]. XII 168 p. 8.

Bereits im Jahre 1895 veröffentlichte J. V. Bainvel S. J., nunmehr Professor am Institut catholique zu Paris, eine Sammlung von Bibelstellen, die häufig in einem unrichtigen Sinne zitiert werden; inzwischen hat der praktische Wert des Buches eine zweite Auflage notwendig gemacht. Der Verfasser vergleicht seine Schrift treffend (p. XII) mit einem Büschel Nesseln, die leider recht üppig im Garten der Predigtliteratur wuchern. Es ist begreiflich, daß die erste Auflage dieses Werkes, das schon auf dem Titelblatte einen Vorwurf gegen die Prediger enthält, bei diesen nicht durchwegs eine freundliche Aufnahme fand. Zur Richtigstellung bemerkt B. jetzt (p. VII), daß gewiß auch die Theologen und Aszeten für die gerügten Mißstände verantwortlich sind, er wende sich aber deswegen speziell gegen die Prediger, weil sie es sind, welche ‚die falsche Münze' unrichtiger Bibelzitate unter das Volk bringen.

Zunächst bietet der Verfasser einige wichtige Regeln der Hermeneutik, welche bei Benutzung der hl. Schrift besonders zu beachten sind, und verweist auf die Eigentümlichkeiten des Hebräischen, die manchen Fehlgriff in der Verwendung von Schrifttexten veranlaßt haben (p. 1—61). Den Hauptteil der Schrift bildet die Einzeluntersuchung, bei der in angenehmer Form und mit nicht minder gründlicher Beweisführung eine stattliche Anzahl exegetischer Kuriosa dem Leser vorgeführt wird. Zwei Register erleichtern die Benützung des Werkes; leider sind in ihnen einige störende Versehen zu finden.

Aus dem reichen Inhalt des Buches seien nur einige Punkte hervorgehoben. 1 Sam 15, 32 ‚Siccine separat amara mors?' enthält keine Belehrung, wie der Tod uns trennt von den Gütern dieser Welt, sondern einen Ausruf des enttäuschten Agag: ‚Also [habe ich mich geirrt, wenn ich glaubte, es] geht der Tod an mir vorüber!' Die Psalmstelle 38, 4 ‚in meditatione mea exardescet ignis' hat nicht den Sinn: im betrachtenden Gebete entzündet sich in uns das Feuer der Gottesliebe,

sondern: wenn ich den Sünder betrachte, entbrennt in mir das Feuer des Zornes. Wenn man von den ‚Heiligen Gottes' spricht, möge man weder Ps 67, 36 ‚Mirabilis Deus in sanctis suis' noch Ps. 150, 1 ‚Laudate Dominum in sanctis eius' zitieren, denn in beiden Texten ist die Rede vom Tempel Gottes. Sap 8, 21 handelt nicht von der Tugend der Enthaltsamkeit, sondern von Erfassen, d. h. von Erhalten und Bewahren der Weisheit (vgl. 9, 4). Eccli 10, 22 bekommt nicht nur ‚das weibliche Geschlecht' eine beherzigenswerte Lehre, sondern alle ‚vom Weibe geborenen'. Die Stelle Eccli 32, 15 empfiehlt nicht das pünktliche Aufstehen in der Frühe, sondern das baldige Verlassen des Tisches nach der Mahlzeit. Die bitterlich weinenden ‚angeli pacis' (Is 33, 7) sind nicht die über den Sünder trauernden hl. Schutzengel, sondern die Friedensboten, welche unverrichteter Dinge heimkehren. — Aus dem N. T. sei neben Mt 11, 12; Lk 1, 71; 2, 14 auf Jo 12, 35 verwiesen; der Sinn ist nicht ‚nur wenig Licht ist in euch', sondern ‚nur noch kurze Zeit bleibt das Licht (Christus) bei euch'. Röm 12, 1 ist unter dem rationabile obsequium nicht der vernünftige Dienst, sondern die innere Verehrung im Gegensatze zum mehr äußerlichen Dienst des Gesetzes gemeint. Desgleichen haben wir 2 Kor 4, 7 beim ‚Schatze in gebrechlichen Gefäßen' nicht an die Tugend der Keuschheit, sondern an das den gebrechlichen Menschen übertragene Apostelamt zu denken.

Besonders dankbar muß man dem Verfasser sein, daß er häufig auf andere Bibeltexte verweist, in denen jener Sinn tatsächlich enthalten ist, der anderswo mit Unrecht gesucht wird. B. nimmt also gleichsam dem Prediger die falsche Münze ab und drückt ihm dafür eine gültige in die Hand. So empfiehlt B., zum Beweise, wie wichtig die Sehnsucht nach der Vollkommenheit ist, sich auf Mt 5, 6 und Lk 1, 53 zu berufen und Dan 9, 23; 10, 11. 19 beiseite zu lassen. Daß nichts Unreines in den Himmel eingehen kann, ist wohl aus Apok 21, 27, nicht aber aus Sap 7, 25 zu begründen. Ps. 15, 2 ‚bonorum meorum non eges' ist nicht zu übersetzen ‚Gott brauchst meine Güter nicht', sondern: ‚in Gott sind alle Güter, die ich brauche'. Die der ersten Erklärung zugrunde liegende dogmatische Wahrheit findet sich aber Ps 49, 9—12; 2 Mak 14, 35. Ebenso verhält es sich mit Job 21, 13 und Lk 12, 46, mit Ps 17, 26 und 1 Kor 15, 33; an die Stelle von Ps 76, 11 soll treten Eccli 5, 8, an jene von Sap 1, 14, Apok 22, 2.

In der ersten Auflage hatte der Verf. S. VII von einer Nachlese gesprochen, die man auf dem behandelten Gebiete noch machen könnte; noch mehr hätte er sich bei der Neuauflage unsern Dank verdient, wenn er diese Nachlese selbst in ausgiebigerer Weise angestellt hätte. Dazu hätte ihm reiches Material geboten u. a. Jungmann, Theorie der geistlichen Beredsamkeit⁴ S. 123. 451 f. (Eccli 38, 31. Ps 16, 4. Hebr 13, 9. Job 27, 5. Prov 6, 27; 8, 29. Lk 18, 11). Desgleichen enthält die Zeitschrift ‚Der katholische Seelsorger' in 7 Artikeln der Jahrgänge XV (1903) und XVIII (1906) dankenswerte Ergänzungen.

Möge die Schrift ihren Zweck erfüllen und die Verkündigung des Wortes Gottes vor manchen Verirrungen bewahren!

Innsbruck. U. Holzmeister S. J.

1. **Geschichte der Evangelienbücher** in der ersten Hälfte des Mittelalters. Von Stephan Beissel S. J. Mit 91 Bildern. Freiburg, Herder 1906. Gr. 8. (VIII + 365 S.). Auch als Ergänzungsheft zu den ‚Stimmen aus Maria-Laach' Nr. 92 u. 93.

2. **Entstehung der Perikopen des römischen Meßbuches.** Zur Geschichte der Evangelienbücher in der ersten Hälfte des Mittelalters. Von Stephan Beissel S. J. Freiburg, Herder, 1907. (VIII + 220 S.). Als Ergänzungsheft zu den ‚Stimmen aus Maria-Laach' Nr. 96.

1. Das erstgenannte Werk behandelt die Schreibweise und künstlerische Ausstattung der gegenwärtig bekannten Evangelienhandschriften aus der Zeit vor der Mitte des 11. Jahrhunderts. Die darin gewonnenen Ergebnisse sind von allgemein grundlegender Bedeutung für die Spezialstudien über die Evangeliengeschichte im frühen Mittelalter und bilden daher auch die notwendige Voraussetzung zu der Untersuchung über die Perikopen des römischen Meßbuches. Aber auch in sich sind diese Studien über die Handschriften der mittelalterlichen Evangelienbücher interessant und wertvoll, namentlich als ein Abschnitt der mittelalterlichen Kunstgeschichte. Obgleich es sich hier nur um kleine und bescheidene Kunstwerke handelt, es weht in ihnen doch derselbe Geist, der sich in den Werken der großen bildenden Künste mit überwältigender Majestät offenbart. Der Natur der Sache entsprechend behandelt B. die Handschriften nach geographisch zusammengehörigen Gruppen: Griechische Unzial- und Minuskelhandschriften und deren Bilderschmuck (Kap. 2—4), weiter die handschriftlichen Evangelienbücher Syriens (K. 5), Italiens (K. 6 u. 7), Englands und Irlands (K. 8), die fränkischen und westgotischen (K. 9), karolingischen (K. 10 u. 11) und schließlich die vom 10.—11. (bezw. 12.) Jahrhundert in Deutschland geschriebenen (K. 12—14) Evangeliare. — Gesondert davon werden noch einige Punkte mehr allgemeiner Natur besprochen, wie die Herstellung der ältesten Evangelienbücher (K. 1), die künstlerische Ausschmückung der Einbände (K. 15), Ehrung und Wertschätzung der Evangeliare (Einleitung und Schluß). Beigegeben sind noch 4 Anhänge: I. Vor-

reden der Evangelien, II. Kapiteleinteilungen, III. Lebensskizzen der Evangelisten, IV. In Evangelienbüchern dargestellte Szenen, endlich noch ein Verzeichnis der Handschriften und ein allgemeines Personen- und Sachregister. Die im Text eingestreuten Bilder bieten einige charakteristische Schrift- und Bildproben der Handschriften. Sehr viele nicht reproduzierte Illustrationen der Evangeliare sind eingehend beschrieben.

Aus letzteren verdienen besondere Beachtung die beiden Darstellungen der Kommunionausteilung im Evangelienbuch von Rossano (Σ), weil sie offenbar die Praxis der alten Kirche wiedergeben. Der Leib des Herrn wird dem Kommunikanten in die rechte Hand gelegt, der Kelch so hingehalten, daß er nur tiefgebeugt daraus trinken kann (S. 34 f.). Sehr wertvoll sind die Erörterungen über das allgemeine Verhältnis zwischen griechischer und römischer Sprache und Bildung in Italien während der ersten christlichen Jahrhunderte. Sie kommen im Anschluß an die griechischen Evangelienbücher Italiens zur Sprache, gehen aber über das hinaus, was unmittelbar nur diese betrifft und sind von weiterem kultur- und kunsthistorischem Interesse. Mit ziemlicher Sicherheit wird dabei das für die Liturgiegeschichte wichtige Ergebnis gewonnen, demzufolge die ursprüngliche liturgische Sprache in Rom ausschließlich das Griechische war; erst später sei auch das Lateinische hinzugetreten, so daß seit dem Ende des 2. Jahrhunderts für die Griechen Roms griechischer, für die Römer lateinischer Gottesdienst gehalten wurde, bis es im 4. Jahrhundert kaum mehr eine Kirche in Rom gab, wo ausschließlich die griechische Sprache herrschte. Tatsächlich trat hierauf das Griechische in Rom so sehr in den Hintergrund, daß Gregor d. Gr. nach seinem eigenen Geständnisse nicht mehr Griechisch verstand.

Dankenswert sind die Beiträge des Werkes zur Ikonologie der evangelischen Szenen, sowie der 4 Evangelisten und ihrer Symbole; die endgültige Fixierung dieser für die einzelnen Evangelisten wird mit Berücksichtigung aller früheren Variationen aus den Quellen nachgewiesen.

2. In engem Anschluß an das erste Werk behandelt das zweite die Verwendung der Evangelien in der Meß-Liturgie und beantwortet die Frage: Welche Abschnitte aus den Evangelien wurden bei der Meßfeier bis gegen die Mitte des 11. Jahrhunderts regelmäßig gelesen? Die Antwort gibt zugleich den vollkommensten Aufschluß über die Entstehung der Perikopen des römischen Meßbuches, da diese seit dem 11. Jahrhundert keiner

wesentlichen Veränderung mehr unterworfen waren. — ‚Die Untersuchungen schließen da, wo das Ergebnis sicher gewonnen ist, daß die karolingische Umgestaltung der Perikopen auf den römischen, von Gregor d. Gr. gelegten Grundlagen weiterbaute, und daß die römisch-katholische Kirche heute überall da, wo der lateinisch-römische Ritus befolgt wird, seit dem 7. bezw. dem 11. Jahrhundert die Evangelien der Messe im wesentlichen nicht mehr geändert, sondern nur durch Hinzufügung neuer Feste vermehrt hat' (Vorwort S. V). Daß die Feststellung der römischen Perikopen sich ziemlich unabhängig von den Gebräuchen des Orients vollzogen hat, zeigen die Kap. 1—3 über griechische und syrische Evangelienverzeichnisse. Kap. 4—14 bieten eine eingehende Besprechung sämtlicher für den römisch-lateinischen Ritus wichtigen Evangelienverzeichnisse, soweit sich dieselben aus den Quellen direkt nachweisen lassen oder durch die Homilien und übrigen Zeugnisse der hl. Väter und späterer Kirchenschriftsteller sicher zu bestimmen sind. Die mit großer Sorgfalt angefertigten tabellarischen Übersichten der verschiedenen Perikopenverzeichnisse erleichtern den Überblick und die gegenseitige Vergleichung in dieser oft recht verwickelten Sache. Drei ausführliche Tabellen mit zugehöriger Erklärung skizzieren in prägnanter Weise die Entwicklung der Perikopen von Pfingsten bis Weihnachten (Kap. 15), von Epiphanie bis nach Christi Himmelfahrt (K. 16) und für die Heiligenfeste bis zum 12. Jahrhundert. Das Studium dieser Tabellen führt zu einem ‚neuen wichtigen Ergebnis für den Ausbau der Geschichte der Liturgie', indem es den Nachweis erbringt, ‚daß der Kern der den Evangelien entnommenen Perikopen der hl. Messe von Gregor d. Gr. geordnet wurde, daß wir in einigen Handschriften die ältere von seinem Vorgänger Gelasius benutzte Perikopenreihe besitzen, und daß deren Wurzeln in den Zeiten der großen Kirchenväter Augustinus und Hieronymus liegen' (S. V).

Die ältesten Perikopen sind jene der Woche vor und nach Ostern; ihnen folgte die Fixierung der evangelischen Lesungen für die Tage der Fastenzeit, an denen die hl. Messe gefeiert wurde. Das erste fixe Fest mit bestimmten Perikopen war Epiphanie; es hatte seinem dreifachen Charakter entsprechend 3 Lesungen: über die Anbetung durch die Magier, die Taufe durch Johannes, die Hochzeit zu Kana; heute sind die Lesungen getrennt: für den 6. Jänner blieb die Anbetung durch die Magier, die Taufe Christi dagegen wird am Oktavtag von Epiphanie erwähnt, die Hochzeit zu Kana erst am 2. Sonntag nach Epiphanie. Die Feier von

Christi Geburt am 25. Dezember stammt erst aus späterer Zeit (ca. 354). Die Festfeier dieses Tages tritt in scharfen Gegensatz zum Feste der Heiden, die eben an diesem Tage die wieder heller strahlende Sonne verehrten. Noch später traten als Vorbereitung zu Epiphanie und Christi Geburt die Adventsperikopen hinzu. Die Berichte über Johannes den Täufer sollen auf die Taufe Jesu (Epiphanie) hinweisen. Schon früher als die Adventsperikopen wurden in natürlicher Fortbildung der Ostererinnerung die Evangelien für Pfingsten und für die Zeit von Ostern bis Pfingsten fixiert. Auch für die bisher noch freien Tage der Fastenzeit wurden die Lesungen festgesetzt, zuletzt für die Donnerstage derselben. — Während sich so die Wahl der meisten Lesungen ziemlich natürlich erklärt, kann kein vollends befriedigender Grund für die Festsetzung der Perikopen an den Sonntagen nach Pfingsten angegeben werden. B. sieht einen der Gründe in der Absicht, ‚jene wichtigeren Abschnitte der Evangelien nachzuholen, die bis dahin noch nicht zur Verlesung gekommen seien, also der Reihe der Perikopen der Fastenzeit eine zweite gegenüberzustellen' (S. 196). Aus dieser Gegenüberstellung dürften indessen nicht Symmetrien oder Ähnlichkeiten gefolgert werden; denn erstens bilden die auf etwa 24 Wochen verteilten Sonntage kein entsprechendes Gegenstück zu den innerhalb 6 Wochen unmittelbar aufeinander fallenden Tagen der Fastenzeit, und zweitens galt die Zeit nach Pfingsten nicht als Zeit mit einheitlichem liturgischen Charakter, als ein cyclus liturgicus, sondern als tempus per annum (dominicae per annum) ohne inneren Zusammenhang und planmäßig gegliederte Verbindung.

Das Werk gibt Winke zu weiteren Forschungen, wozu die beigefügten Perikopen- und Handschriften-Verzeichnisse gute Hilfe leisten werden. Die gesicherten Resultate wird die Liturgiegeschichte und die Heortologie mit Dank entgegennehmen. Der Zusammenhang zwischen Bibel und Liturgie ist an einem sehr dankbaren und wichtigen Beispiele nachgewiesen.

Innsbruck. Michael Gatterer S. J.

Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche. Von Dr. Max Heimbucher, k. o. Lyzealprofessor in Bamberg. Zweite, größtenteils neubearbeitete Auflage. Dritter (Schluß-) Band. Paderborn 1908, Schöningh. VII + 535 S. in 8.

Was vom zweiten und ersten Bande dieses wertvollen Werkes in diesen Blättern (XXXII 208 f. und 573 f.) bemerkt wurde, gilt auch vom Schlußband. Es ist eine auf gründlichem Studium

beruhende Neubearbeitung der ersten Auflage. Zusätze und Berichtigungen, vollständige Umarbeitung ganzer Abschnitte, neue Einteilungen und Anordnungen des Stoffes, eine ansehnliche Vermehrung der Literaturangaben und des Inhaltes zeichnen auch diesen Band aus. Mit einer gewissen Vorliebe und Begeisterung behandelt der Verfasser in dieser neuen Auflage die Gesellschaft Jesu. 258 Seiten des Bandes sind ihrer Charakterisierung und Geschichte gewidmet. Die neueste Literatur ist überall zur Verbesserung herangezogen, nur Hughes, The history of the society of Jesus in North America und Duhr, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge, sind dem Verfasser nicht mehr rechtzeitig bekannt geworden. Auch von den Katalogen, die in den einzelnen Provinzen jährlich ausgegeben werden, konnte er nicht Einsicht nehmen. Daraus erklären sich einige kleine Übersehen, die sich in die neue Auflage eingeschlichen haben.

In Linz z. B. ist seit Herbst 1897 die Gymnasiallehranstalt aufgelassen und nur das Haus beibehalten worden. Im Herbste 1901 wurde dahin das dritte Probejahr verlegt, das Haus in Wien XIII (Lainz) wurde Residenz und Exerzitienhaus. In Trebinje hat die österreichisch-ungarische Provinz nie ein Kolleg gehabt (S. 102). Die Mission in Australien wurde von der österreichisch-ungarischen Provinz im Jahre 1901 aufgelöst. Die Priester und Brüder, die in Australien bleiben wollten, wurden der irischen Provinz einverleibt, die anderen kehrten nach Österreich zurück (S. 127). Der Gründer der Marianischen Kongregationen heißt nicht Johann Leo, sondern Johann Leunis, in den alten Berichten gewöhnlich Leonis geschrieben (S. 127).

Diese kleinen Versehen können aber das Verdienst der neuen Bearbeitung nicht schmälern. Die Erwähnung der hauptsächlichsten Einwendungen gegen den Jesuitenorden fielen in dieser Auflage fort, da jeder sich ausreichend aus der geschichtlichen Darstellung von der Grundlosigkeit der meisten Vorwürfe überzeugen kann.

Unter den übrigen Regularklerikern nehmen die Theatiner den ersten Platz ein. Ihrer Bedeutung entsprechend wurde auch ihre Geschichte in der neuen Auflage erweitert und der heilige Ordensstifter Cajetan eingehender berücksichtigt.

Auf die Darstellung der Orden folgen die Kongregationen, deren Begriff in dieser zweiten Auflage bereits in der allgemeinen Einleitung des ersten Bandes behandelt wurde. Da sie überaus zahlreich sind, konnte der Verfasser sie nur mit Auswahl berücksichtigen. Dabei wurden jene, die in den Ländern deutscher Zunge Niederlassungen

haben, vor andern bevorzugt. Aber auch die Missionskongregationen erhalten die ihnen gebührende Stelle. Die Haupteinteilung ist dieselbe geblieben, wie in der ersten Auflage, aber die Unterabteilungen wurden zugunsten einer raschereu Auffindung mehrfach verändert. Vielleicht würde es sich lohnen, um eine raschere Übersicht zu ermöglichen, eine kurze Tabelle aller Kongregationen hinzuzufügen.

Auch in dieser neuen Form ist das dreibändige Werk eine wirksame Verteidigung der katholischen Kirche und ihrer Orden, für die man in vielen Kreisen oft nicht mehr das richtige Verständnis hat. Die große Mannigfaltigkeit der Orden und Kongregationen ist der beste Beweis, daß die katholische Kirche die Fähigkeit besitzt, sich den mannigfaltigsten Bedürfnissen und Anforderungen der Zeit anzubequemen. Alle, die sich einen Überblick über das Ordensleben der katholischen Kirche verschaffen wollen, werden dem Verfasser für dieses bequeme Handbuch Dank wissen.

Innsbruck. Alois Kröß S. J.

Aus Kanzlei und Kammer. Erörterungen zur kurialen Hof- und Verwaltungsgeschichte im XIII., XIV. und XV. Jahrhundert von Paul Maria Baumgarten. Bullatores, taxatores domorum, cursores. Freiburg im Breisgau 1907, Herder. (XVIII + 412).

Seit Jahren beschäftigt sich der Verfasser mit dem Studium der kurialen Hof- und Verwaltungsgeschichte. Um das Schicksal der Kirche von der Abdankung Cölestins V. ab in allen Einzelheiten recht zu verstehen, hiefür hält B. eine nähere Bekanntschaft mit dem Verwaltungs- und Beamtenkörper der Kurie für notwendig. Eine genauere Einsicht in das vorhandene Material führte ihn zur Überzeugung, daß hiezu die Kenntnis der Konstitutionen der einzelnen Ämter nicht ausreiche; denn diese sagen nur, wie die Ämter hätten sein sollen, aber nicht wie sie in der Tat waren. Will man wissen, wie diese Ämter in Wirklichkeit ausgesehen haben, so muß man abschließende Beamtenlisten herzustellen suchen, die Ernennungsurkunden der Beamten durchgehen, die vieles sagen, was die Konstitutionen verschweigen, die Beförderung der einzelnen Beamten in Erfahrung bringen und auch beachten, wer den Amtseid abgenommen hat, weil nur aus dem Vergleich aller dieser Vorgänge die Stellung eines

Beamten genügend erkannt werden kann. Von hoher Wichtigkeit ist auch die Feststellung, ob laici, clerici coniugati, clerici, presbyteri, episcopi zu einem Beamtenkollegium gehören konnten, und in welcher Mischung diese Klassen tatsächlich darin vorhanden waren, ob auch fratres zugelassen wurden und in welchem Verhältnisse dieses geschah (S. VIII). B. hat sich demnach seine Aufgabe nicht leicht gemacht. Um sie auch tatsächlich durchführen zu können, beschränkt er sich in dem vorliegenden Werke auf das päpstliche Siegelamt oder jene Abteilung der Kanzlei, wo die päpstlichen Schreiben ihre Bleibullen erhielten.

Von ihrer Beschäftigung wurden die päpstlichen Siegelbeamten gewöhnlich Bullatores oder auch, weil sie meistenteils Laienbrüder des Zisterzienserordens waren, fratres bullantes, fratres de plumbo, fratres barbati u. s. w. genannt. Unter Papst Innozenz III wird anfangs nur ein Bullator erwähnt, später finden sich zwei und vom 22. August 1338 ab zeitweilig auch drei (3, 4). Diese Zahl wurde nur unter Martin V überschritten. Unter Eugen IV kehrte man wieder langsam zur hergebrachten Zahl zwei zurück (6). Vom 13. Jahrhundert kann der Verfasser nur wenige Siegelbeamte nennen, erst nach Bonifaz VIII wird das mühsam aus den päpstlichen Registern zusammengestellte Verzeichnis vollständiger und auch in Bezug auf die Arbeitszeit der einzelnen Bullatores genauer. Um es für den Forscher leichter benützbar zu machen, werden diese von 1304 (Joannes Pruni) an in zeitlicher Reihenfolge aufgeführt und durch eine sorgfältige Zusammenstellung der gleichzeitig arbeitenden Bullatores die noch vorhandenen Lücken kenntlich gemacht (S. 39—43). Vor ihrem Eintritt in die Bullarie waren manche Fratres schon anderweitig in der Kurie beschäftigt gewesen. Weil dieses Amt nur zuverlässigen Leuten anvertraut werden konnte, wählte man nur erprobte Brüder.

Weil das kuriale Wohnungswesen im Mittelalter noch wenig erforscht ist und noch viel Eigenartiges bietet, hat der Verfasser im zweiten Abschnitt alles zusammengestellt, was ihm in dieser Beziehung aufstieß und der Beachtung wert erschien. Auch die Taxatores domorum, die besonders auf den vielfältigen Reisen der Päpste in den Städten, wo die Kurie sich längere Zeit aufhalten wollte, eine wichtige Aufgabe zu erfüllen hatten, werden eingehend gewürdigt. Sie hatten die Mietpreise zu bestimmen, die für die Wohnungen zu bezahlen waren, und sich mit den Parteien abzufinden. Ihre Einsetzung erklärt sich aus den eigentümlichen Wohnungsverhältnissen im Mittelalter. Oft mußten für die Beamten der Kurie ganze Häuser und Paläste geräumt werden.

Der dritte Abschnitt handelt über die Familie der Bullatoren, die sich in clerici literati familiares und in die Dienerschaft der Fratres de plumbo scheidet. Weil die Bullatoren selbst weder lesen noch schreiben konnten, mußten sie zu ihren Diensten einen oder mehrere Schreiber haben, die an ihrer statt bei Einkäufen oder andern Gelegenheiten die notwendigen Aufzeichnungen und Vermerke machten. Diese Schreiber waren Kleriker, ließen sich aber wegen ihrer Armut oft zu unerlaubten Dingen und Betrügereien gebrauchen. Deshalb verbot Papst Martin V den Bullatoren, einen Clericus literatus zu halten. Näheren Aufschluß über die damals in der Bullarie herrschenden Mißstände gibt eine Reformbulle des Papstes, über deren Inhalt sich der Verfasser weiter verbreitet. Außer den Clerici literati hatten die Bullatoren auch noch andere Diener, die sie nicht selten auch auf ihren Reisen mit sich führten.

Weil die Bullatoren eine hohe Vertrauensstellung bekleideten, wurden sie vom Papste selbst ernannt, der sich dabei öfters an den Rat der in der Bullarie tätigen Beamten hielt. Eine unerläßliche Vorbedingung war, daß der zu diesem Amte ausersehene Frater conversus weder lesen noch schreiben konnte, damit er nicht etwa den Inhalt der zu besiegelnden Bullen Unberufenen mitteilte. Wie der Kämmerer und Vizekanzler, so leisteten im vierzehnten Jahrhundert auch die neuernannten Bullatoren ihren Amtseid vor dem Papste; erst am Beginne des fünfzehnten Jahrhunderts lassen sich Vereidigungen in der Kammer nachweisen.

Wichtige Beiträge zur Kenntnis der päpstlichen Diplomatik enthalten die folgenden Abschnitte über die Ausstattung des Siegelamtes, über die Stempelschneider, die Vernichtung des Namensstempels nach dem Tode des Papstes, den Gebrauch der Bulla defectiva vor der Krönung, die Besiegelung und Auslieferung der Urkunden und über die Cursores.

Der Verfasser ergänzt und berichtigt hier viele bisher von Diekamp und andern vertretene Ansichten. Es sei nur hingewiesen auf die Ausführungen über Herstellung der Plica, die nach B. in der Kanzlei, nicht in der Bullarie erfolgte (178 f.), auf den gelungenen Nachweis gegen Diekamp, daß nur eine Bullenschnur verwendet wurde (193 f.), und die sichere Deutung mancher Kanzlei-Vermerke auf den Originalbullen. Die Besiegelung und Öffnung der verschlossenen Bullen wird durch Zeichnungen verdeutlicht (195).

Unbesiegelte Bullen, die beim Tode des Papstes zurückgeblieben waren, erlangten nur Rechtskraft durch eine Neuausfertigung des Nachfolgers.

Die fertigen Bullen wurden in der Bullarie dem Empfänger übergeben oder zur Versendung an auswärtige Personen vorbereitet. Sie wurden entweder durch vertrauenswürdige, der Kurie bekannte Reisende befördert, oder durch eigens hiezu bestellte Cursores oder Boten. Diese Boten mußten eidlich versprechen, keinerlei Geschenke anzunehmen; aber manche kümmerten sich nicht um diesen Eid, sondern wurden durch ihre Forderungen den Empfängern und andern oft lästig. Umsonst kämpften die Päpste gegen diesen Übelstand. Seit der Mitte des vierzehnten Jahrhunderts wurde auch oft die kaufmännische Eilpost zur Beförderung der Bullen benützt.

Die letzten drei Abschnitte des Bandes beschäftigen sich mit den Geldangelegenheiten des Siegelamtes, mit Einnahmen und Ausgaben, Gehalt der Bullatoren, ihrer Tätigkeit beim Tode eines Papstes und andern außergewöhnlichen Dienstleistungen, die wieder zeigen, daß die Bullatoren zu den Vertrauensmännern des Papstes gehörten. Aus diesem Grunde erhielten sie auch verschiedene Privilegien, damit sie dem Papste um so freier dienen könnten und nicht unter dem Gehorsam ihres Abtes ständen.

Der Urkundenanhang enthält unter andern auch die schon erwähnte Reformatio officialium cancellariae etc. des Papstes Martin V und andere wichtige Aktenstücke. Ein chronologisches Verzeichnis aller im Texte vorkommenden datierten Urkunden und Handschriftenauszüge, ferner ein fleißig gearbeitetes Register und ein Verzeichnis der im Bande vorkommenden Päpste, Kardinäle, Hof- und Verwaltungsbeamten erleichtern den Gebrauch des inhaltsreichen Werkes.

Innsbruck. Alois Kröß S. J.

Geschichte der Säkularisation im rechtsrheinischen Bayern. Von Dr. Alfons Maria Scheglmann, bisch. geistl. Rat und Domkapitular in Regensburg. 3. Band. Die Säkularisation in den 1803 definitiv bayerisch gewesenen oder gewordenen Gebieten. 2. Teil. Die Säkularisation der Zisterzienserabteien, Prämonstratenserabteien, Augustinerchorherrenpropsteien, der übrigen im Jahre 1803 gefallenen Männerklöster und des Doppelklosters Altomünster. Mit oberhirtlicher Druckgenehmigung. J. Habbel. Regensburg 1908. 820 S. in kl. 8.

Wenn vielleicht unter den Geschichtschreibern Bayerns noch einige der Ansicht sein sollten, die Klosteraufhebung am Beginne des 19. Jahrhunderts wäre eine erleuchtete Tat gewesen, die dem Lande einen großen geistigen und materiellen Gewinn eingebracht hätte, so können sie in dem vorliegenden Werke die aktenmäßigen Belege dafür finden, daß durch die Säkularisation ein Zerstörungswerk vollbracht wurde, das

für den Bildungsstand der damaligen Staatsbehörden kein ehrendes Zeugnis ist. Dr. Alfons Maria Scheglmann unternahm es, die weittragende Bedeutung und den Umfang dieses Zerstörungswerkes nach allen Seiten hin mit Herbeiziehung eines umfangreichen gedruckten und ungedruckten Quellenmaterials zu schildern. In der vorliegenden zweiten Abteilung des dritten Bandes behandelt er die Aufhebung der Zisterzienser- und Prämonstratenserabteien, mehrerer Propsteien der Augustinerchorherren, einiger Klöster der Franziskaner, Kapuziner, Dominikaner, Paulaner, Karmeliter, Piaristen und Karthäuser, sowie des Doppelklosters Altomünster. Mit großer Pietät schildert er bei jedem den Stand des Stiftes oder Klosters zur Zeit der Aufhebung, die argen Quälereien, die manche von ihnen, wie z. B. das reiche Stift Waldsassen schon vor der Aufhebung von den Beamten zu erdulden hatten, die traurigen Vorgänge bei der Aufhebung, das Schicksal der Klostergebäude und der Kirchen, den Untergang von Wert- und Kunstgegenständen, das Leben der letzten Mönche und Ordenspriester, das harte Los, das sie nach der Aufhebung nicht selten zu erdulden hatten, und den Verlust, den die Gläubigen durch die Aufhebung der Klöster erlitten. Nicht selten kommen die Zeitgenossen selbst zu Worte und schildern in lebhafter und eindringlicher Sprache die Gefühle, die sie bei diesen Vorgängen beseelten.

Das Buch liefert den Beweis, daß die Stifte und Klöster bei ihrer Aufhebung mit wenigen Ausnahmen (vgl. S. 376 Steingaden) in gutem Zustande waren und aus sich keinen Anlaß zu dieser harten Maßregel geboten haben. Manche, wie das Karthäuserkloster in Prüll, waren eben wieder in Aufschwung begriffen, als die Tage der Trübsal über sie hereinbrachen. Am meisten bedroht waren jene Stifte und Propsteien, die durch ihren Reichtum und ihren Landbesitz für den Staat und seine habgierigen Beamten reichen Gewinn versprachen. Die Betrügereien und Unehrlichkeiten der Beamten sind ein schwarzes Blatt in der Geschichte des Landes. Auch höhere Ämter, wie die Amberger Landesdirektion, quälten die ihnen unterstellten Abteien in unerhörter Weise, um sie vor dem Volke herabzuwürdigen (S. 231 ff.). Ruhig und sachlich berichtet der Verfasser die Vorgänge in Waldsassen seit 1779 mit den Worten seiner Quelle. Dadurch wird das Buch zu einer schweren Anklage gegen die Illuminaten unter der bayerischen Beamtenschaft und zugleich zu einer wirksamen Verteidigung der von ihnen verfolgten Orden. Im ganzen fielen diesen Männern der Aufklärung 10 Zisterzienserabteien, 8 Prämonstratenserabteien,

18 Propsteien der Augustinerchorherren, 24 Klöster verschiedener Orden und das Birgittiner-Doppelkloster Altomünster zum Opfer. Nur wenige erstanden später in anderer Form wieder, aber sie erlangten nicht mehr die alte Bedeutung. Die meisten gingen für immer unter und mit ihnen auch die Gebäude und viele wertvolle Kunst- und Handschriftenschätze. Das hat die Verfolgungswut aufgeklärter Staatsbeamten getan. Wahre Aufklärung kann in einer solchen Zerstörungsarbeit niemand finden.

Innsbruck. Alois Kröß S. J.

Kosmas und Damian. Texte und Einleitung von Ludwig Deubner. Leipzig und Berlin 1907, Teubner. 8. (240 S.).

Die von Simon Wangnereck S. J. unvollendet hinterlassene, von Reinhold Dehn S. J. 1660 zu Ende geführte Ausgabe der griechischen Akten der hl. Kosmas und Damian entsprach nicht mehr den Anforderungen moderner Kritik. Die Neuausgabe von Deubner kommt deshalb einem wahren Bedürfnis entgegen. Der Herausgeber zog 36 verschiedene Handschriften zu Rate, die er größtenteils selbst untersucht hat. Der Text enthält: 1) das Leben der asiatischen Heiligen, 2) deren Wunder, 3) das römische Martyrium, 4) das kürzere und 5) das ausführliche arabische Martyrium. Ganz neu sind 22 bisher unbekannte Wunderberichte. Den Text begleitet ein genauer und vollkommen durchgearbeiteter kritischer Apparat. Beigegeben sind vier Register: ein Wortregister, ein grammatisches Register, ein Verzeichnis der vorkommenden Bibelstellen und eine vergleichende Tabelle der Seitenzahlen.

Im II. Teile der Einleitung (S. 38—87) behandelt Deubner die Anfänge des Kultes der hl. Kosmas und Damian, worüber er sich schon im Jahre 1900 in seinem Buche De incubatione ausgesprochen hatte.

Nach dem Synaxarium der griechischen Kirche wird das Fest der Heiligen an drei verschiedenen Tagen des Jahres gefeiert: das der asiatischen Heiligen am 1. November, das der römischen am 1. Juli, das der arabischen am 17. Oktober. Die Hagiographen haben immer nur an die Existenz eines Paares geglaubt und die Vervielfältigung der beiden Heiligen aus der bloßen Verschiedenheit der Feste erklärt. E. Lucius dagegen (Die Anfänge des Heiligenkults,

Tübingen 1904) glaubt die Lösung der Frage in dem Anspruche dreier verschiedener Länder auf den Besitz der Gräber der Heiligen suchen zu müssen. Bevor Deubner sich entscheidet, stellt er die Vorfrage, welche der drei überlieferten Legenden über das Leben der Heiligen die älteste sei. Die allgemein verbreitete Ansicht ist zwar, daß die in Aigai nach vielen Martern mit dem Schwert hingerichteten Brüder den einzigen Anspruch auf historische Glaubwürdigkeit haben. Aus der Zahl der Handschriften, aus den Enkomien und besonders aus den Wundern, welche auf das Dioskuren-Heiligtum in Konstantinopel Bezug nehmen, zieht D. den Schluß, daß die Legende der Asiaten die älteste sei.

Nach D. hat der Kultus der Heiligen in Konstantinopel angefangen und hier wurde auch zu Kultuszwecken die erste Legende geschaffen. In dieser Legende sterben die beiden eines natürlichen Todes. Als jedoch ihr Kultus sich ausdehnte, glaubte man den beiden ἅγιοι ἀνάργυροι die Märtyrerpalme nicht vorenthalten zu dürfen und so entstanden denn zwei Martyrien SS. Cosmae et Damiani, das der Araber in Rom, das römische im Osten. Weil aber in Rom ein berühmtes Märtyrerpaar verehrt wurde, verliehen die Griechen, eifersüchtig auf Rom wie immer, ihren ἀνάργυροι den Glanz des Märtyrernamens. So erklärt sich die Dreiheit des Märtyrerpaares im Synaxarium.

Nach E. Lucius ist der Ausgangspunkt des Kultes der Heiligen die Stadt Aigai in Kilikien, und da hier ein berühmter Asklepioskult bestand, so glaubte er eben in Kosmas und Damian die christlichen Nachfolger des Asklepios zu sehen.

D. betrachtet zwar als Ausgangspunkt des Kultes der Heiligen Konstantinopel, aber auch nach ihm sind die beiden christlichen Märtyrer die Erben einer antiken Gottheit, jedoch nicht des Asklepios, sondern der Dioskuren. ‚Kosmas und Damian stellen niemand anders vor, als die Dioskuren in christlicher Verkleidung' (S. 52).

D. stützt seine Behauptung auf folgende Gründe:

1) Nach Hesychius Milesius 15 (F H G IV 149) baute Byzanz den Dioskuren ein Heiligtum ἐν τῷ τῆς Σεμέστρης βωμῷ καὶ τῇ τῶν ποταμῶν μίξει, ἐν ᾧ καὶ λύσις τῶν παθῶν τοῖς ἀνθρώποις ἐγίνετο' und nach dem Scholion zu Persius II 56 offenbarten sie in ihrem Tempel im Traum ihre ärztliche Wirksamkeit (S. 55—56).

2) Diese ärztliche Tätigkeit im Traum wird aber auch von den hl. Kosmas und Damian in den verschiedensten Legenden erzählt.

3) In dem Wunder 9 wird berichtet, ‚daß ein kranker Heide von seinen Glaubensgenossen ermahnt wird, das Heiligtum der ἀνάργυροι aufzusuchen. Sie (gemeint sind die Glaubensgenossen) tun es in der Meinung, die beiden Heiligen seien in Wahrheit Kastor und Polydeukes'. Also ‚muß die Verwandtschaft zwischen dem heidnischen und christlichen Brüderpaar eine enge sein' (S. 53).

4) Noch ‚um die Wende des neunten Jahrhunderts ist die Erinnerung daran wach, daß einst die Dioskuren, wie jetzt Kosmas und Damian die Kranken heilten. Das bezeugt Petros von Argos [Nova patrum bibl. IX 3 p. 53] ... οὐκέτι πρὸς Διοσκόρους καὶ Χείρωνας καὶ 'Ασκληπιοὺς ἐν ταῖς ἀρρωστίαις κάμνοντες παραγίνονται καὶ δι' αὐτῶν λαβεῖν ἐξαιτοῦσι τὴν ἴασιν, ἀλλὰ τῷ τῶν ἁπάντων δεσπότῃ ὡς ψυχῶν καὶ σωμάτων ἰατρῷ διὰ τῶν αὐτοῦ ἀναργύρων ἁγίων προσφεύγουσι (S. 57).

5) Ein fünftes Argument, das der Verf. allerdings nur andeutet, bietet die religionsgeschichtliche Parallele der Verdrängung des Isiskultes in Menuthis durch den Kult der heiligen Kyros und Joannes.

Aus diesen Beweisen schließt Deubner. ‚Das aber ist nun von neuem klar: die Dioskuren sind von der Kirche in christliches Gewand gekleidet worden, nur die Namen Kosmas und Damian sind an den Gestalten der Heiligen etwas Neues ... Woher die Namen Kosmas und Damian stammen, werden wir nie erfahren. Die Möglichkeit liegt vor, daß sie frei erfunden sind. Wahrscheinlicher ist es, daß wirklich einmal zwei Menschen diese Namen führten, daß sie auf zwei Grabsteinen zu lesen standen; es kann reiner Zufall sein, daß sie zur Benennung der christlichen Dioskuren verwendet wurden. Sehr wenig wahrscheinlich ist es, daß zwei Grabsteine in Pelusion den Anstoß zur Abfassung der Legende gegeben haben sollten. Eines dürfen wir als sicher voraussetzen: wie in Menuthis die Isis, so haben in Konstantinopel die Dioskuren die Kirche veranlaßt, gegen sie einzuschreiten. Mit Gewalt war nichts auszurichten, darum mußte christlicher Ersatz geschaffen werden. Nach zwei Heiligen und ihren Gebeinen mußte man sich umsehen, um den christlichen Kult zu inaugurieren. Vielleicht fand man da, wo man suchte, nur zwei Grabplatten vor, aber keine Überreste der Leiber und verlegte diese darum irgendwo anders hin, aufs Geratewohl nach Pelusion. Wie immer im einzelnen der Prozeß sich abgespielt haben mag, dieses steht fest: was an den Gestalten der hh. Kosmas und Damian lebensfähig war, das hatten sie als Erbteil empfangen von den Söhnen des Zeus' (S. 58–59).

Sind diese Sätze berechtigt? Gewiß beweisen die angeführten Zeugnisse eine gewisse Ähnlichkeit im Kultus der beiden Heiligen einerseits und der beiden Dioskuren anderseits. Auch zeitlich und örtlich scheint der Kult der beiden ἀνάργυροι in Konstantinopel auf den der beiden Dioskuren gefolgt zu sein. Daß aber die Kirche die beiden

Söhne des Zeus einfach durch zwei frei erfundene Heilige ersetzt habe, ist eine unbewiesene und unwahrscheinliche Behauptung, welche gerade durch die Berufung auf Cyrus und Joannes in Alexandrien widerlegt wird. So gut wie man hier zwei echte Heiligenleiber fand, die man der Menuthis entgegensetzen konnte, ebenso wird man auch in Konstantinopel an Heiligen, welche den Platz der Dioskuren einnehmen konnten, keinen Mangel gehabt haben; umso mehr, da nach griechischer Tradition nichts im Wege stand, die Heiligenleiber nötigenfalls von den äußersten Grenzen des Orients nach Konstantinopel zu bringen.

Die enge Verwandtschaft der beiden Brüderpaare läßt sich ja nicht leugnen. Kosmas und Damian werden wohl auch in der Verehrung tatsächlich an die Stelle der Dioskuren getreten sein, wie Cyrus und Joannes an die Stelle der Minuthis; sowie aber Cyrus und Joannes nur dadurch befähigt waren, den Kampf mit Minuthis aufzunehmen, daß sie verehrungswürdige Märtyrer waren, so wird man auch den beiden Dioskuren nur Heilige entgegengesetzt haben, die durch die Verehrung, welche sie bereits genossen, geeignet waren, durch einen wesentlich christlichen Kult dem heidnischen Dioskurenkult ein Ende zu machen. Die Worte: ‚Was an den Gestalten der hh. Kosmas und Damian lebensfähig war, das hatten sie als Erbteil empfangen von den Söhnen des Zeus', müssen also in diesem Sinne auf das rechte Maß zurückgeführt werden.

Wenn übrigens die Verdrängung der Κυρα durch den Κυρος in Alexandrien Tatsache ist[1]), so ist ein ähnlicher Ursprung der Kosmas- und Damian-Verehrung ganz und gar wahrscheinlich gemacht, doch bis jetzt noch nicht bewiesen. Wir wissen, daß dieser Kult schon zu Justinians Zeiten in Konstantinopel bestand. Das ist alles; wie und wann er auftrat, das wissen wir nicht.

Im einzelnen könnte man gegen 4) die Worte des Niketas in seinem Enkomion (Vangn. p. 62) ‚οὐ γὰρ ὥσπερ οὓς Ἕλληνες Διοσκόρους ὠνομάκασιν οὕτως καὶ οὗτοι τῶν ἀνθρωπίνων σωμάτων ἰατῆρες προεστᾶσιν κτλ.' anführen. Die vom Verf. beigefügte ganz willkürliche Einschränkung ihres Sinnes vermag keineswegs ihre Bedeutung aufzuheben (S. 57).

Ja noch mehr; wir sind hier gar nicht auf die Legendenliteratur angewiesen. Unabhängig davon ist der Festtag der beiden Heiligen

[1]) Vgl. P. Sinthern, Der römische Abbacyrus in Legende, Geschichte und Kunst (Röm. Quartalschrift 1908, Heft 2).

und ihr Kult ohne jede überlieferte Beziehung auf den Dioskurenkult aufs beste bezeugt. Schon Delehaye hat diese Zeugnisse gegen D. geltend gemacht (Analecta Bollandiana, 1908, 327 p. 225). Bischof Theodoret von Kyrrhus schreibt in der Mitte des 5. Jahrhunderts an den *Magister Militiae:* ‚Grandem siquidem contra nos multitudinem congregantes incendere minabuntur sanctorum bonorumque et athletorum Christi Cosmae et Damiani basilicam' (Acta Sanct., Sept. VII p. 410 nr. 62).

Prokop, auf welchen Deubner sich weiter beruft, um den Kultus der Heiligen in Konstantinopel zur Zeit Justinians zu beweisen, behauptet ebenfalls, daß die Leiber der zwei Märtyrer in der Nähe der Stadt Kyrrhus ruhen.

Der Pilger Theodosius berichtet: ‚De Antiochia usque in Quiro, ubi sunt sanctus Cosmas et Damianus, qui ibi et percussi sunt, milia LX' (Geyer p. 150).

Dasselbe ist im 12. Wunder (12, 10 p. 128) gesagt. Wir können also mit P. Delehaye schließen: ‚Wir zweifeln nicht, daß die hl. Kosmas und Damian zwei echte Märtyrer aus Syrien sind, die erst in der nahe bei Kyrrhus gebauten Kirche verehrt wurden'.

Innsbruck. Zach. García.

Alte Ziele — neue Wege oder: Die Aufgaben des Cassianeums. II. Teil: **Erziehungslehre.** Von Ludwig Auer, Gründer und Leiter des Cassianeums. Donauwörth 1908, L. Auer. Gr. 8. (455 S.).

Als erster Teil von ‚Alte Ziele — neue Wege' erschien 1897 eine kleinere Schrift über die Erziehungsanstalt ‚Cassianeum' in Donauwörth. Der vorliegende zweite Teil ist nicht eine Erziehungslehre, sondern er bietet zuerst eine auf 88 Seiten zusammengefaßte und dann eine zweite weit ausführlichere (S. 89—455) Darstellung der pädagogischen Ansichten des verdienstvollen Verfassers. Eine derartige Vereinigung von zwei Bearbeitungen desselben Gegenstandes ist freilich sonderbar. Welche Absicht auch den Verf. hiebei geleitet haben mag, es war gut, der längeren Darstellung die schon früher abgefaßte kurze Erziehungslehre beizugeben. Aus dem Folgenden wird dies klar werden.

Auers Erziehungstheorie — sofern bei ihm von einer Theorie die Rede sein kann, da er vielmehr nur aus der lebendigen Praxis für das wirkliche Leben schreiben will — will sich auf dem Grund-

satz aufbauen: Das einzig richtige Leben ist das Leben in der christlichen Freiheit. Folgerichtig ist die einzig richtige Erziehung die Erziehung zur christlichen Freiheit, weil die Erziehung doch nichts anderes bezwecken darf als Einführung in das rechte Leben. Die christliche Freiheit wird näherhin als die freudigste freiwillige Erfüllung des Willens Gottes in allem und jedem Tun bestimmt. Dieser Wille Gottes ist weitherzig so zu fassen, daß er in der natürlichen wie in der übernatürlichen Ordnung, im leiblichen wie im geistigen Leben, in jeder Zeit- und Kulturperiode gefunden und zur Geltung gebracht werden kann. Daher erscheint die ‚Pädagogik der christlichen Freiheit' unendlich erhaben über alle andern Erziehungslehren mit niedern Zielen und engbegrenztem Spielraum; sie ist zugleich die eigentliche ‚Pädagogik der göttlichen Vorsehung', berechtigt zur Herrschaft über alle Menschen und über alle Zeiten; sie weist auch aufs entschiedenste alle Absichten zurück, die ins Erziehungswerk entgegen Gottes Weisheit eingreifen möchten. Daher verlangt sie die unantastbare Heiligkeit der Ehe, die Schonung und Festigung des Familien-Heimes, die Harmonie zwischen Familien- und Schulerziehung, die Heilighaltung der Elternrechte, die von keinem andern Faktor, auch nicht von der Staatsmacht abgelöst werden können. Diese Pädagogik der christlichen Freiheit verlangt weiter ein naturgemäßes Vorgehen mit dem zarten Kinde und verurteilt alle Verfrühung und alle Überforderung in den erzieherischen Maßnahmen. Überzeugend weiß A. seine Forderung zu begründen, daß im Beginn des Schullebens nicht mit den üblichen Unterrichtsquälereien einzusetzen sei, sondern daß das Kind durch langdauernde Sinnesübungen — die nicht dasselbe sind wie der gewohnte unzulängliche ‚Anschauungsunterricht' — vorbereitet werden solle, bevor der eigentliche Unterricht beginne. Diese Vorbereitung sei kein Zeitverlust, sondern das Kind werde schließlich leicht und freudig mehr leisten als bei dem gegenwärtigen dornenvollen Schulbetrieb. Seit Basedow, ja seit Komensky sind derartige Ideen in verschiedenen Variationen ausgesprochen worden; in neuester Zeit finden sie kaum anderswo eine so konkrete Darlegung wie in Auers Erziehungslehre. In unserer experimentlustigen Zeit wären sie eines Versuches zur Verwirklichung wert. Energisch verlangt ferner A. ein naturgemäßes, d. h. langsam vorbereitendes und fortschreitendes Vorgehen auch in der religiösen Belehrung und Erziehung, damit Unverstand und Heuchelei ausgeschlossen bleibe.

Eine vortreffliche und wegen ganz konkreter Winke praktisch brauchbare Beleuchtung der Frage über Sexual-Pädagogik[1]) (S. 413 bis 453) schließt das Buch ab. Da es die allgemeinen Erziehungslehren nur bis in die mittleren Schuljahre fortführt, so wäre eine Fortsetzung erwünscht; aus dem Schlußworte des Verf.s geht es nicht klar hervor, ob sie sicher zu erwarten ist.

Das viele Vortreffliche in den Grundgedanken des Buches wird leider durch die Form beeinträchtigt.

Allerdings will das Buch als eine ‚durchaus originelle, abseits der wissenschaftlichen Pfade aus dem praktischen Leben geschriebene Pädagogik' seine ‚eigenen Wege gehen'; aber auch diese Absicht und der glühendste Eifer für eine heilige Sache rechtfertigen nicht die vielen allzu heftigen Auslassungen in der zweiten umfangreichern Abteilung, mag es sich auch um Bekämpfung sehr verderblicher Irrwege handeln (z B. S. 167, 182, 183 u. s. w.). Die häufigen Wiederholungen, Übertreibungen im Ausdruck — die glücklicherweise meistens nachträglich wieder korrigiert werden —, Unterbrechungen des ruhigen Verlaufs der Darstellung durch unnötige Reflexionen und Nebendinge u. s. w. werden vielleicht manchem Leser den zweiten Teil des Buches verleiden. Der Theologe wird noch die Verworrenheit im Gebrauch und in der Auslegung der Ausdrücke: natürlich — übernatürlich — Natur — Gnade tadeln. Ob die schroffe Ablehnung der althergebrachten Einteilung der Erziehungslehre (Erziehung des Leibes, der Seele u. s. w.) und die Einführung neuer Einteilungsprinzipien (Besitztum des Kindes und Gebrauch dieses Besitzes) einen Nutzen bringt?

Sehr zu bedauern wäre es, wenn die Formmängel auch nur e i n e n Leser gegen den Gehalt der ‚Erziehungslehre' einnehmen würden. Wer erst am Schlusse zu der kürzern I. Abteilung zurückkommt, ist erfreut durch die klare, auch in den abweisenden Stellen meist ruhige und durchwegs überzeugende Darstellung der Quintessenz aus den reichen Erfahrungen eines ungewöhnlichen Pädagogenlebens. Darum war es jedenfalls nützlich, der breitern II. Abteilung auch die kurzgefaßte Übersicht beizugeben. Möge der heiße Wunsch des Verfassers, daß im Erziehungs- und Schulwesen unverfälscht christliche Grundsätze zur Geltung kommen, im weitesten Umfange sich verwirklichen.

Innsbruck. Franz Krus S. J.

---

[1]) Auch als separate Broschüre herausgegeben.

Zukunftspädagogik. Berichte und Kritiken, Betrachtungen und Vorschläge. Von Dr. Wilhelm Münch, Geh. Regierungsrat und Professor an der Universität Berlin. Zweite, umgearbeitete und auf den doppelten Umfang erweiterte Auflage. Berlin 1908, Georg Reimer. 8. VIII + 373).

Der 4. und leider letzte Jahrgang des bibliographischen Verzeichnisses ‚Das gesamte Erziehungs- und Unterrichtswesen in den Ländern deutscher Zunge' hatte nur für das eine Jahr 1900 etwa 3100 Bücher, Programme, Dissertationen und Gelegenheitsschriften, über 4000 Aufsätze und 180 behördliche Erlasse zu berücksichtigen. Wer wollte sich da getrauen, auch nur die bedeutenderen Publikationen auf pädadogischem Gebiete selbst eingehend zu prüfen und gerecht zu beurteilen? Auch dies könnte man ‚Ironie des Geschickes' nennen, daß unsere autoritätsüberdrüssige Zeit mehr und mehr auf die Hilfe zuverlässiger Führer angewiesen ist.

Erfreulicherweise gibt es auf dem weiten Felde der pädagogischen Literatur solche gute Führer, die objektiv über die Vorgänge Bericht erstatten, denen genau zu folgen nicht jedem möglich ist. Zu diesen zuverlässigen Berichtgebern ist der Honorarprofessor der Pädagogik an der Berliner Universität Wilh. Münch zu zählen. Es wird kaum ein anderes Buch geben, das über die neuesten pädagogischen Reformideen, die das höhere Schulwesen besonders in Deutschland betreffen, so gut orientiert wie Münchs ‚Zukunftspädagogik'.

Die erste Hälfte des Buches enthält ‚Berichte und Kritiken'; die letztern sind meist nur kurze gelegentlich angebrachte Bemerkungen zu den vorgeführten Reformplänen. Eingehendere übersichtliche Erwägungen sind dem zweiten Teil vorbehalten: ‚Betrachtungen und Vorschläge'.

Ein kurzer Abschnitt führt im Umriß das Werden der gegenwärtigen kritischen Stimmung vor. Es folgen in 15 Abhandlungen (11—145) die Berichte über radikale Reformpädagogen; am eingehendsten werden die Ansichten der Schwedin Ellen Key und des vielgenannten Berliner Gymnasialoberlehrers a. D. Ludwig Gurlitt dargestellt. Darauf teilt M. das Wichtigste aus den Neuforderungen solcher Männer mit, die ernster zu nehmen sind als jene mehr revolutionär sich gebärdenden Protestler. Die nordamerikanische pädagogische Bewegung wird im Anschluß an John Deweys Buch The School and Society (seit 1900 in mehreren Auflagen) kurz gezeichnet, dann kommen Vertreter der philosophisch-pädagogischen Wissen-

schaft an deutschen Hochschulen zum Worte (Baumann-Göttingen, Ziegler-Straßburg, Natorp-Marburg, Rein-Jena u. a.) und endlich wird den verdienstvollen Bestrebungen des Münchener Stadtschulrates G. Kerschensteiner um das so wichtige und leider noch nicht genug gewürdigte Fortbildungsschulwesen die gebührende Aufmerksamkeit zuteil.

Immer — hie und da allzu — maßvoll, mitunter unerbittlich entschieden oder auch mit feinem Humor werden die utopistischen oder stürmisch revolutionären Forderungen der radikalen Reformer kritisiert. Ellen Key wird sich nicht beklagen können, daß M. ihr gegenüber ungerecht sei: was nur irgendwie Berechtigtes in ihren Ansichten verborgen ist, stellt M. lobend heraus, aber das letzte Wort über sie ist: ‚Zum wirklichen Fortschritt zu helfen, ist doch schwer, wenn man nicht schreiten will, sondern springen, überspringen oder fliegen. Noch liegt das den führenden Frauen immer am nächsten. Noch hat ihre Emanzipation eines nicht vermocht: sich von der eigenen Natur zu emanzipieren‘ (87). Die prägnante Forderung des Oberrealschuldirektors Ferdinand Schmidt (Jugenderziehung in Jugendstil 1902): ‚Lieber rotbackiges Barbarentum und nichts wissen vom Ablativus absolutus!‘ fertigt M. trocken ab: ‚Für das Wissen vom Ablativus absolutus *an sich* wird ja niemand Wert und Bedeutung beanspruchen‘ (94). Gurlitt begründet seinen Kampf gegen Religionsunterricht auch mit dem Hinweis auf Tyrannei des Religionslehrers; hiezu meint M.: ‚Darüber, daß Gurlitt (in einer sächsischen Volksschule) einen Religionsunterricht mit vielen Schlägen mit beständigem Heulen und Zittern hat erleben müssen, kann man sich wirklich nur entsetzen; für möglich hätte man's schwerlich gehalten . . .‘, doch folge aus Gurlitts Argumenten nicht, die Religionsstunden seien ganz aus der Schule zu weisen: ‚Lieber muß es uns doch noch sein, wenn sie in organischer Verbindung mit dem sonstigen Bildungsstoff behalten werden können‘ (121). Zu einem Aufsatz in der ‚Modernen Rundschau‘ (Januar 1904) über die ‚Hölle der Schule‘ wird bloß bemerkt: ‚was kann man nicht alles als Hölle bezeichnen, wenn man durch längeres Unbehagen sehr gereizt wird und wenn man durch einen starken Ausdruck seiner gründlichen Mißstimmung Luft machen will! Unter Umständen z. B. die Ehe oder das Wohnen in einer lärmenden Straße oder zwischen etlichen Klavierspielern; und wenn man sehr weichlich ist oder überragend genial, wohl auch oft die trockene und doch anspruchsvolle Schule‘ (146).

Der zweite Teil zeichnet zuerst die günstigen und die ungünstigen von der Gegenwart gegebenen Vorbedingungen für die Erziehungsarbeit. Manche schwere Anklage wird da rückhaltlos ausgesprochen. So ‚ist schwerlich zu irgendeiner früheren Zeit die grundsätzliche und offene Erschütterung ethischer Autorität bei den Stimmführern des

Augenblicks so stark gewesen wie jetzt . . . Das Schlagwort von dem berechtigten Bedürfnis des Sichauslebens erweist sich weithin als maßgebend, und es ist dabei doch vor allem an die feinere und gröbere Sinnlichkeit gedacht, und dazu etwa an das Temperament, an die zufälligen Wünsche und Neigungen, an das Bedürfnis möglichst reichlicher Sensationen . . . Man kann ohne Übertreibung behaupten, daß nie eine Zeit ungefähr auf allen Gebieten zugleich so unbedingt mit der Autorität hat brechen wollen wie die Gegenwart'. Selbst die französische Revolution bog eben infolge ihrer Leidenschaftlichkeit nach kurzem, furchtbaren Vorstoß auf allen außerhalb des Politischen liegenden Gebieten wieder in die älteren Bahnen ein. Gegenwärtig will die Emanzipation sich zu allermeist eben auf dem ethischen Gebiete geltend machen, und das der Kunst zieht sie größtenteils in ihren Dienst' (196).

Die folgenden Ausführungen über Erreichtes und Gefordertes, über das Recht der Jugend auf Selbstentfaltung, über den Einfluß der gesamten Lebenssphäre auf die Erziehung, über die Wandlung des Bildungsideals, über Humanismus, Kunst, Philosophische Vorbelehrung, Familie und Alumnat, Mädchenbildung, Universitäten, Lehrerbildung und Schulverwaltung: alle diese reichhaltigen Abschnitte sind Muster von vorsichtig abwägender Untersuchung, wie sie nur reichste Erfahrung und herzliches Wohlwollen gegen alles Existenzberechtigte ermöglichen.

Ein Abschnitt (277—298) behandelt die ‚Forderungen für den Religionsunterricht'. Von etwa zwei direkt gegen die katholische Religion gerichteten ungerechten und verächtlichen Anklagen abgesehen (S. 281: die Seele des katholischen Schülers scheine ‚nicht viel andere Funktionen zu haben als die Membrane eines Phonographen'; S. 285: die katholische Konfession habe ‚mit dem, was wir geistiges Leben nennen müssen, nichts zu tun, als Religion beruht sie auf den unterhalb des eigentlich Geistigen liegenden seelischen Bedürfnissen') beschränkt sich M. auf Auseinandersetzungen mit den protestantischen Religionslehrern. Er möchte der Religion zum Ansehen auch in der Schule verhelfen, aber es ist die dogmenlose, jeder begrifflichen Bestimmung unfähige Religion. Auch die wenigen religionsgeschichtlichen Bemerkungen, insbesondere über Urchristentum und Mittelalter, sind zumeist nicht richtig.

Sofern wir also diesen Abschnitt über Religionsunterricht und die wenigen sonstigen Bemerkungen über christliche Religion aus-

nehmen, muß dem Werke viel Lob gezollt werden. Das erstemal liest es sich etwas mühsam, beim zweiten und wiederholten Lesen und Erwägen lernt man den Ernst und die Umsicht des Autors erst recht schätzen.

M. macht sich auf ‚Unzufriedenheit von rechts nach links' gefaßt. Es wäre kein Wunder, wenn auch das Kapitel über die ‚abschließende Erziehung auf Universitäten' (323—342) ihm Feinde machte; denn bittere Wahrheiten für unsere Tage sind auch da zu lesen. Aber wie hoch trotzdem die Meinung des Verfassers von den Aufgaben der Universität ist, kann auch aus den folgenden Ausführungen erschlossen werden: Ob man es anerkennt — wie in England — oder nicht — wie zum Teil noch in Deutschland —, eine erzieherische Aufgabe hat nicht bloß die niedere und die Mittelschule, sondern auch noch die Universität. Und ‚worauf beruht diese akademische Erziehung? In erster Linie (und nach der Idee ganz wesentlich) auf dem Empfange, Entgegennehmen, Verarbeiten von Lehre, auf der Einführung in schwierigere Denkarbeit, der Eingewöhnung in wissenschaftliche Methode, und zwar dies teils im Hinblick auf das Bedürfnis der Wissenschaft. . . . teils aber — und das wäre eben das Erzieherische — um der Gewöhnung willen an Bestimmtheit und Konsequenz des Denkens und Vorsicht des Urteils und der Befähigung zu begründetem selbständigem Urteil wenigstens auf bestimmtem Gebiete. Denn darin pflegt in der Tat der akademisch Gebildete sich vom andern zu unterscheiden. Mit der Vorsicht des Urteils verbindet sich wohl auch persönliche Diskretion, das Bewußtsein von der Begrenztheit der Rechte des Individuums, auch wohl ein feineres Gefühl für alles Menschliche im Zusammenhang mit dem Studium, und ferner doch auch, bei der Konzentration des Interesses auf geistige Ziele hin, eine Entfernung vom Rohen, Gemeinen, niedrig Sinnlichen, also eine Art von Idealismus' (325).

Innsbruck. Franz Krus S. J.

Die Bischofswahl bei Gratian. Von Dr. J. B. Sägmüller, o. ö. Professor der Universität Tübingen. Köln, Bachem, 1908 (23 S.).

Der Beschluß der Görres-Gesellschaft vom 25. September vorigen Jahres, literarische Veröffentlichungen aus dem Gebiete der Rechts- und Sozialwissenschaft ins Werk zu setzen, wurde rasch zur Tat. Als 1. Heft der Sektion für Rechts- und Sozialwissenschaft ist die interessante Abhandlung erschienen, die Prof. Dr. Sägmüller auf der Generalversammlung 1907 vorgelesen hat.

Das Schriftchen gibt in seiner ersten Hälfte einen Überblick über die Geschichte der Bischofswahl von der Mitte des 11. Jahrhunderts

bis auf Gratian. Gegenüber der um diese Zeit fast überall üblichen Laieninvestitur wird von den Päpsten Leo IX., Nikolaus II. und dann ganz besonders von Gregor VII. die alte kanonische Wahl gefordert.

‚Es ist im Grunde genommen nicht sehr viel', sagt Sägmüller, ‚was man von Gregor VII. über die nach langer Ruhepause wieder eingeführte uralte „kanonische Wahl" vernimmt. Klerus und Volk sollen wählen nach den kanonischen Satzungen „communi consensu", sagt er das eine Mal. Der Klerus soll wählen, das Volk erbitten, heißt es das andere Mal. Der Papst operiert mit diesen alten Begriffen wie mit einer auch jetzt noch selbstverständlichen gegebenen Größe. Über deren Inhalt im einzelnen aber sagt er nichts' (S. 6). Das Gleiche gilt von späteren Bestimmungen und selbst noch vom Wormser Konkordat. Dort wird nur hinzugefügt, daß die kanonische Wahl in Deutschland zu geschehen habe in praesentia regis absque simonia et aliqua violentia, ut si qua inter partes discordia emerserit, metropolitani et comprovincialium consilio vel iudicio saniori parti assensum et auxilium praebeat' (S. 10).

Gegen diese ‚praesentia regis' traten sofort die Verteidiger der kirchlichen Freiheit auf und suchten insbesondere Lothar III., den tüchtigen und religiösen Nachfolger Heinrichs V., zum Verzicht auf dieses Recht sowie auf die Belehnung vor der Weihe (freilich vergebens) zu bestimmen.

Das Konkordat wurde vom 1. Laterankonzil (1123) einfach bestätigt, ohne daß eine Erklärung über die Art der Beteiligung des Volkes gegeben wurde, aber schon das 2. Konzil vom Lateran (1139) verordnet, daß die Religiosen von der Wahl nicht durch die Kanoniker ausgeschlossen werden dürften und daß die Wahlen ohne ihr ‚consilium' nichtig seien. Von Laien ist keine Rede, ihre Beteiligung ist also sicher nicht wesentlich.

Soweit war die Entwicklung der Bischofswahl vorgeschritten, als Gratian mit seinem Dekret auftrat. Dieser eliminiert den Einfluß der Laien vollständig und macht selbst für den König bezüglich der ihm nach dem Wormser Konkordate zustehenden ‚praesentia' keine ausdrückliche Ausnahme. Die Begründung dieser Ansicht mußte ihm besonders deshalb schwer fallen, weil er ja die apokryphen Privilegien Hadrians I. und Leos VIII. an Karl beziehungsweise Otto den Großen für echt hielt. Er muß sich darum auf einen angeblichen Verzicht der Kaiser berufen, wobei er besonders ein Paktum Ludwigs des Frommen mit dem hl. Stuhle hervorhebt. So kommt er schließlich dazu, den Satz aufstellen zu können: ‚Ex praemissis auctoritatibus cunctis liquet electionem clericorum tantummodo esse' und selbst bei zwiespaltiger Wahl weist c. 36 D. 63 die Entscheidung einfachhin dem Metropoliten zu, ohne auf das im Wormser Konkordat eingeräumte Recht Bezug zu nehmen.

Eigentlich würden, so meint Gratian, die Kleriker der Mutterkirche (also das Domkapitel) genügen, aber gegenwärtig seien nach Analogie der Papstwahl auch die andern Kleriker zur Wahl beizuziehen (Lat. II. c. 28).

Sägmüllers Schriftchen ist ein sehr dankenswerter Beitrag zur Geschichte der Bischofswahlen. Über den Investiturstreit und das Wormser Konkordat ist schon viel geschrieben worden. Die Resultate aller dieser Forschungen sind von Sägmüller im ersten Teile seiner Schrift kurz zusammengestellt, in so weit sie gerade die Besetzung der Bischofstühle betreffen. Es war dies notwendig, um das Entwicklungsstadium vor dem Erscheinen des Dekretes klar zu stellen. Neu bearbeitet ist der Einfluß Gratians auf die Ausgestaltung des Wahlrechtes der Domkapitel. Daß dieser kein geringer war, dürfte wohl für bewiesen gelten und der vom Verfasser aufgestellte Satz, Gratians Werk bilde ‚das wichtige Mittelglied zwischen der zweiten und vierten Lateransynode 1139 und 1215 in unserer Frage' (S. 13), entbehrt keineswegs der Begründung.

Innsbruck. M. Führich S. J.

Analekten.

Das älteste deutsche Beichtbüchlein (Mainz c. 1465). Die Stiftsarchivbibliothek zu Aschaffenburg besitzt einen Papierquartanten Nr. 31, welcher neben verschiedenen Traktaten auch an vorletzter Stelle ein Beichtbüchlein von 13 Blättern enthält. Die charakteristischen Typen — es ist die sog. Durandustype — verraten das ohne Angabe des Druckers, Ortes und Jahres gedruckte Buch als einen Schöfferdruck. Das Nähere gibt Schmidt: Das älteste gedruckte deutsche Beichtbüchlein, im Zentralblatt für Bibliothekswesen 1907, Jahrgang 24, S. 579, woselbst als Druckzeit die 60er Jahre des 15. Jahrhunderts mit Recht angegeben werden.

Peter Schöffer hatte in den 50er Jahren die prächtigen Psalterien von 1457 und 1459, sowie die Klementinen und die Bibel in den ersten 60er Jahren fertig gestellt. Infolge der damals entstandenen Stiftsstreitigkeiten und Eroberung der Stadt 1461 und 1462 ruhten größere Arbeiten, bis dann alsbald darnach eine Reihe kleinerer Preßerzeugnisse erschienen, so die Augustin'schen Schriften De vita christiana, De doctrina christiana, De arte praedicandi, De sancta virginitate, dann Laus b. Mariae, Tractatus de conceptione Mariae virg. von Peter Aureoli, Thomas Aq., De articulis fidei et ecclesiae sacramentis, Der Ingang zum Himmel, bis 1465 ff. wieder die datierten Drucke des Cicero, die Dekretalen u. a. erschienen. Wir können das Beichtbüchlein in die Zeit von 1463 bis 65 setzen.

Dieser Schöfferdruck, ein Unikum, wußte sich seither der Forschung zu entziehen. Infolge Vorarbeiten zu einem Inventar aller in Deutsch-

land vorhandenen Wiegendrucke kam man auf dieses seltene Preßerzeugnis. Sein Abdruck folgt hier unverkürzt mit den nötigen Erklärungen zu einigen Wörtern und Sätzen des Textes.

Klein-Winternheim b. Mainz. Dr. Franz Falk.

Bl. 1a In dem namen der heyligen drivaltikeit Amen.

(E)S sint vil menschen die ir beychten wenig oder gar nichts hilfft. von dreyer sach wegen. Die erst ist das sie nit ein solich recht ware rew haben der genug sey zu ablaß der sunde. Die ander das sie nit recht noch genung beychten als sie solten vnd wol mochten ob[1]) sie wolten. Die dritt sach ist daz sie auch nit genug thun vmb ir sund nach irem vermogen als sie doch schuldig sint. welchem an disen dreyen stucken der eins gebricht den selben hilfft seyn beychten ye nicht. Gebricht ime aber mer so ist es so vil dester boser. Darumb ist hie von erst zu mercken das zu ablaß der sunden gehort zu dem ersten diß daz die rew recht sey vnd nit falsch noch gedicht. vnd daz es auch nit ein zippfel rew sey. sunder es sol vnd muß ye ein recht ware rew seyn. wan[2]) got kan man ye nit betrigen. darzu mag er auch niemant betrigen. Vnd darumb waz ein mensch mit got schicken wil. ob er dan nit wil betrogen werden. so muß er ye zwischen im selbs vnd got nit der warheyt umbgeen vnd besten. Nun was ein recht ware rew sey. das beschreibet Bonaventura yn seinem dialogo. vnd spricht also. Eyn ware rew ist gutter wil der von gnaden kumpt mit welchem willen einem die sund leyt ist vff das hochst[3]) vnd daz er yn hoffnung der genad strenckelich genug thu vmb die sund vnd willen hab

Bl. 1b furbaß nummermer zu sunden. vnd das er laß vnd von im thu alles das yn zu der sund ziehen mag

[1]) = könnten, falls. [2]) = denn. [3]) = auf das höchste.

vnd daz er alſo in got behar. wan iſſ aber geet an
ſterben ſo geſchicht iſſ gar ſelten daz ſich der menſch
von innen zu diſſen vorgeſchriben dingen warlich
kere. wan entwar in engt der ſmertz des todes czu
faſt. oder er verſumet ſich mit dem das er hoffet er
kum dar von. oder er verzwifelt von ſchand der manig-
faltikeit ſiner ſund. Iſt aber das er icht des glich-
en thut als ob er ruwen habe. das geſchicht vil
me von forcht vnd ſchrecken des todes den von lieb
gottes oder der gerechtigkeit. wan vil menſchen
werden geſehen als ob ſie ruw haben die ir doch
nit haben. ſunder') ſo ſint ſie vil mer in angſt vnt not
ſchrecken vnd forchten vmb ihr hoff ſchenlich ge-
wiſſen vnd vmb den dot den ſie noch nit verſucht
haben vnd nit wiſſen wie er wirt. vnd vmb den
weg den ſie geen muſſen vnd wiſſen nit wo-
hyn. vnd vmb verluſt des zijtlichen gutes daz ſie
liep gehabt han vnd vmb das ſcheyden das
ſie thun muſſen von iren frunden geſellen vnd ge-
ſpilen. Vnd darumb iſt iſſ allen menſchen ob al-
len dingen gar ſchedlich vnd verdammlich das ſie yr
rew verzihen die yn doch vor allen dingen als gar
not iſt. vnd die ſie doth (lies: doch) igund zuſtunden wol haben
mogen ob ſie wollen. Darumb wer wyſe ſy
der verſum ſich ſelber nit die wyl er did zijt hab
beſunder wen doch ye vnd ye nichts gewiſſers
iſt den der tot. vnd da widder nichts vngewiſ-
fers dan die ſtund des todes.

2a (V)On dem andern. das iſt von der bycht do vil
menſchen ſint die nicht recht bychten. Vnd
da iſt wol mit allem fliß zumercken wie die bycht
ſin ſol das ſie recht ſy. wan da iſt zu wiſſen daz
die bycht ſechzehen ſtuck haben ſol. dye man ye ha
ben ſol vnd muß. ob daz iſt das man recht bich-
ten wil. Das erſt iſt. das die bycht ſol eynfal-
tig ſyn. Alſo das ein menſch nicht anders noch
mer ſag dan zu der große der ſund gehore.

') — ſondern.

Das ander. ſie ſal demutig ſin. als daz der menſch ſin krankeit vnd dorftikeit ſag vnd beken in der warheyt.

Das dritt. ſie ſal luter ſyn. alſo das dye meynung des menſchen gerecht ſy. Das vierd ſie ſal getrew ſin. alſo das ſie warhafftig ſy. on alle liſtikeyt vntrew vnd falſcheyt. wan die ſund ſol man bychten trewlich vnd flysziklich nach dem als ſie got weyß vnd erkennet. alſo vil das einem yeglichen menſchen nach guter vernunfft muglich iſt. wann darnach wo der menſch eyn ſund bekennet da bekent got in ſiner wißheit tuſent

Das funfft iſt. die bicht ſal emſſig ſin. alſo daz der menſch offt bycht. Doch ſollen prieſter vnd geyſtlich leut offter bychten dan die leyen. Aber beſunder eyn iglicher menſch wan er gottes lichnam oder ein ander ſacrament nemen vnd entphahen wil ſo iſt er ſchuldig zu bychten.

Das ſechſt iſt ſie ſol bloß ſyn. on gloßen. on verdecken. vnd on alle geuerlich vnd liſtig entſchuldigung.

2b Das ſybent ſie ſol beſcheyden ſein. Alſo das der menſch die großen ſunden mit großerm ernſt ſage vnd ſchatz. vnd nit die kleinen groß vnd die großen kleyn ſchatz vnd wege[1]). Darzu ſol man auch nicht allein beychten wort vnd werck die man begangen oder verſaumet hat. boß ſten vnd geen. ia auch boß vnd vnlauter gedancken. boß willig begerung. vnordenlich meynung. widerwertig vnd vermiſcht willen. freuel vrteil[2]). vnd boſen argwan. Diſe beſcheydenheit ſol die beicht haben ob man recht beychten wil. Das achte ſie ſol willig vnd nit bezwungen ſeyn. Das neund ſie ſol ſchamig ſeyn. alſo daz ſich der menſch al wege ſeiner ſund ſchamen ſol vnd nymmer vberheben. Das zehent. die beycht ſol auch gantz ſein. alſo daz er nichts vberall verſchweyge. be-

[1]) ſchätzen und wägen. [2]) freventliches Urteil.

ſunder wan das verſchweygen mer ſchedlich iſt
dan kein ander ding. wan welchen menſchen der
teufel betriegen vnd verleyten mag das er von
ſcham oder von forcht oder von hochfart ichts
verſchweyget der ſelb menſch kan noch mag des
teufels liſten vnd ſtricken mit nicht entrinnen
noch entgen. Dar zu ſol man auch die ſund mit
furſatz vnd mit verdachtem mut nit nicht teylen
die man vor nie gebeicht hat. ſunder was eyn
menſch weyß vnd erdenkt dan zumal ſo er beicht
das ſelb ſol er alles ſagen einem prieſter. Auch
ſol man die ſund gantz vßgießen als der[1]) waſ-
ſer vßgeuſt da nichts beleybet. weder farb als
in der milch. noch feyſte oder geſchmack als yn
oll oder blut. noch der rauch als in wein vnd eſſig
3a wan ſo man die ſund ſagt vnd die vrſach vnd
die reytzunge verſchweyget. als geſchicht in
fraßheyt vnd in vnkeuſcheyt ſo beleibet die varb.
wan man aber die ſund ſagt vnd die große der
ſund. vnd die beharrung des luſtes verſchweygt ſo
beleybt die feyſte vnd der geſchmack. wan man
auch die ſund ſaget vnd den boſen leumut. vnd die
ergernuß die da von kumpt verſchweygt ſo be
leybt der rauch. Vnd darumb ſoll man die ſunde
vßgießen als waſſer da nichts beleybt. Als der
pphet Jeremias ſpricht. Das eylfft iſt ſie ſol
heymlich ſeyn. Alſo das man nichts offenbart
was in der beycht geſagt wirt. das des beycht-
ters vn des menſchen der die beicht thut vnd an
der leut ere vnd leumut an geet. Das .xii. iſt ſie
ſol weinlich ſein. alſo zu den aller minſten das der
menſch eyn herczlich leyt vmb ſeyn ſund hab. ob
er halt mit den außern augen nit weinen mag.
Da drijtzehenſt iſt die beicht ſal zu hant geſche-
hen vnd nit verzogen werden. wann ye ee der menſch bicht
ye beſſer vnd ſicherer es iſt. Das .xiii. iſt ſie ſol
ſtarck ſyn. alſo das der menſch widder von ſcham

[1]) wie der, welcher Waſſer ausgießt.

noch von vorcht noch von rait des tufels oder vn-
wyſer menſchen. noch von keyner ander onredli-
cher oder onordlicher ſachwegen die bycht mit
nicht verzieh noch vnterwegenlaß. Das .xv.
iſt iſſ ſol der menſch ſynes ſelbs ſunde ſagen vnd nit ſy-
nes nechſten. den als vil er ſyn ſund anders nit ge-
ſagen mag. nach rait eyns weyſen bychters. Das
.xvi. iſt iſſ ſal auch der menſch willig vnd bereyt ſyn
3b gehorſam zu ſin. Alſo was in der bichtiger heyſt
das er das thu. vnd daz er die buß gentzlich mit
allem fliß thu vnd vollenbring nach allem ſinem be-
ſten vermogen ond verzogelich vnd ongeuerd. vnd
diß ſechzehenſt ſtuck iſt die dritt ſach das die
bycht wenig oder gar nichts hilfft als an dem
anfang iſt geſaget. vnd dar vmb muß man die
ſtuck mit gantzem fliß halten. wan do mit wirt
iſſ clerlich vnd werlich bewert vnd verſucht in der
warheit ob ſyn reuw gerecht ſy. wan iß ſpricht
ſant Bernnart in dem buch von den zwolf ſtaffeln
der hochfart alſo. welchem menſchen ſin ſund war-
lich rewen der ſelb forſcht noch widderſpricht mit
nicht die arbeyt der buß. ſunder was vnd wie vil
im vmb die ſund die er haſſet uf geſetzt wirt daz
ſelb nymt er mit ſwigender gewiſſen williklich
vnd gedulticlich uf. Diſe vorgeſchrieben .xvi. ſtuck
ſal man mit allem fleiß behalten ob man recht by-
chten wil. wan an die[1]) iſt die bycht nit gerecht.

(N)B wan eyn menſch bichten wil ſo ſol er nit
vnbedacht vor den bichtiger laufen als eyn vn-
uernunftig tijer Sunder er ſal ſich vorhin gar wol
bedenken einen tag oder zwen oder eyn wochen oder einen
gantzen monet was er bichten wol. Beſunder die
menſchen die do ſelten bichten. wan er nu zum bichtiger
kumet ſo ſal er demutiklich mit er wird[2]) vor yn
knyen vnd ſol ſich mit geneigtem haubt zu im fugen
an eyn ſyten. vnd ſal alſo an fahen. Ich bekennen
got vnd der heyligen iungfrauwen Marie vnd

[1]) denn ohne dieſe. [2]) mit Ehrwürdigkeit.

4a allen heiligen vnd uch priſter oder vatter. vnd gib
mich ſchuldig das ich vil vnd faſt geſundt habe
mit gedenken mit worten vnd mit wercken vnd mit
verſumniß vil guter werck. myn ſcholt. Diß iſt die
gemeyn offenbar ſchult die die prieſter vor dem
altar ſprechen ee ſie meß leſen. Vnd die ſal auch
eyn iglicher menſch er ſo geiſtlich oder wernlich
ſprechen als offt er bicht an dem anfang der
bicht vnd auch am end. vnd wen er die geſpro-
ben hat ſo ſal er dan anfaben. vnd mit ſunderheyt
ſagen was er gethan hat von wort zu wort. Vnd
das er das recht vnd redlich ganz geſagen mug
nach haltung der obgeſchriben. xvi ſtuck. ſo ſol
er ſin gewiſſen fliſſiglich erfaren vnd erſuchen vnd
anſeben die nach geſchriben zal der ſunde. vnd
auch die ſieben haubtſunden mit yren dochtern
vnd darczu die andern ſunde die hernach begrif-
fen ſynt. Vnd do ſal er eben mercken wie vnd
wie vil vnd wie offt oder wie dick vnd auch wo
er ſich dar an verſchult hab. vnd das ſal er denn
alles nach eynander clerlichen merckklichen vnd
lauterlichen ſagen nach ſinem beſten vermogen.
vnd bekennen on alle liſt. zum erſten von den
ſunden des hertzen das iſt mit den gedancken.

Darnach mit den ſunden des mundes das iſt
mit den worten. Darnach mit den wercken.

Darnach mit verſumnuß guter werck. vnd
der ding die er ſchuldig iſt zu thun yederman
nach ſinem weſen vnd ſtat do in[1]) er iſt. Darzu iſt
auch boe czu wiſſen. das man ruwe haben ſal
4b vnd muß vmb al die ſund die man gethan vnd be-
gangen hat vnd vmb all gut werck die man vn-
ter wegen gelaſſen hat vnd vmb all die gnad
die der menſch im ſelbs vnd der gemeyn verſumpt
hat. vnd auch wo er andern luten vrſach zu ſun-
den zu verſumnuß guter werck vnd der gnad gegeben
hat. vnd das alles ſal er auch fleiſſiglich bichten.

[1] Stand wenn er iſt

Das ist die gemein zal aller sund. zum ersten
sint das die sund des hertzen oder der gedenck.
(G)Edanck. Lust. Gunst oder verhenckniß.
Begerung boser ding.
Boser oder verkerter wil. Vngetruwikeit.
Vnandechtikeit. Vermessung oder freuel.
Verzwyfelung. Boß forcht. Bose lieb.
Argwon. Hasse. Neyt. zorn.
Knechtlich forcht.
Freud in sines nechsten vngluck.
Leit oder peinigung in sines nechsten gluck.
Verschmeung der armen vnd der sunder.
Vßnemung oder vnterscheidung der personen.
Mißtruung. Begerung liplicher freuden.
Trurikeit der welt. Vngedult. Gijtikeit.
Vnzimlich freud oder geilheyt.
Hochfart. Verstrickung. Verhertung.
Boßheit. Vertrossenheit guter werck.
Trackeit. Vnstetikeit. Rew der rew.
Leit daz man nit mer gesundet hat.
Glißenheit. Begerung wol zu gefallen.
Forcht misfalles. Scham guter werck.
Besunder oder eygen lieb. Sunder smne. (sinne?)
5a Begerung gewalts oder der wirdikeit[1]).
Eitel ere der natur des glucks oder der gnad.
Scham armer frund. zikeit.
Verschmehung guter vermanung. Vnbarmher-
Das sint die sund des mundes oder der wort.
(G)Ewonlich oder emssig schweren.
Meyneyt schwerung. Gottes scheltung[2]).
Den namen gottes vnwirdiglich nennen.
Der warheit widdersprechen.
Got lernen wittern vnd ander ding.
Murmeln widder got. Nachred. zweizungig.
Schmeychung[3]). Torlich verheißung.
Lug. Scheltung.
Fluchung. Verlumigung.

[1]) Begier nach Gewalt und Würden.
[2]) Gotteslästerung. [3]) Schmähen.

Kriegk. Drauung. Lesterung. liebe.
Anfechtung oder widdersprechung bruderlicher
Sehung der mißhelung. Verretterschafft.
Offenbarung heymlicher ding.
Falsch gezugniß. Bose recht.
Der gehorsam widdersprechen.
Verspottung. Verkerung guter werck.
Dedingen vnd claffen[1]) an gewichten stetten.
Einen menschen zu zorn bewegen.
Einen andern straffen vmb eyn ding das er selber
thut.
Bppische redde. Bil claffheit. Toricht redde.
Vberflussig wort. Vorwitzig wort.
Berumung. Geschliffen wort.
Beschirmung oder behelffung der sund.
Geschrey. Gelechter.
5b Lutlachung. Schantreddung.
hurisch wort. werntlich lieder singen.
In gotlichem gesang quintiern.
Murmeln. Bubisch wort.
Ein vnrecht sach versprechen.
Bose ding loben. Merlin sagen.
Swigen do man redden sol.

diß sint die sunden des wercks.
(F)Raßheit. Trunkenheit. Vnkuscheyt.
An gewichten stetten stelen. Simony.
Loßwerffung. Brechung der syer.
Vnwirdiclich entphahen die sacrament.
Gelubd brechen oder die geheyß.
Abtrunnikeit. Verlassenheit in gottes dinst.
Ergern. Sinen nechsten beschedigen an ere an
gut vnd an lib.
Diebstal. Raup. Totschlag. brennen.
Betriegung. wucher. Spiel.
Verkauffung der gerechtikeit.
Schatzung. Vnrechtzoll.
zuhorung vnd zulegen bosen dingen.

[1]) leeres Geschwätz und Geplauder. Kluge s. v. Theiding.

Spielleuten gab geben. Abbrechen die notturft.
Vber die notturft nemen. Vber die crafft
Gewonheit zu ſunden. ichts thun.
Nach der bycht widder in die ſund fallen.
Glißenheyt. Vnerwirdikeit.
Ein ampt haben dem man nicht mag vorgeſyn oder
on ſund nicht getriben mag.
Dantzen. Neuw ſund[1]) erdencken.
6a Den oberſten widerſpenig ſyn.
Die vntern vertrucken.
Sunden mit geſicht. mit gehord. mit riechen. mit verſuchen. mit taſten. mit kuſſen. mit halſen. mit geen mit ſten. mit ſitzen. mit wincken. mit ſchriben vnd mit geberden. Item zulegen vnd zulaſſen ſolich vmſtendikeit[2]) die die ſund beſweren. als ſo man ſundt an heiligen zijten vnd ſtetten in vngewonlicher wyſe
Item ſo man eyn ſund offt thut. oder ſo man ſundt mit gewychten oder geyſtlichen oder verlobten perſonen[3]). oder ſo man lang in der ſund beharret. Item der die ſund bekennet vnd verſteet der ſundt mer den diſſer der iſſ nicht verſteet. vnd ein alter mer dan eyn iunger.
Item die bekarung vorkummen[4]).
Sich ſelbs zwingen zu ſunden.

Das ſind die ſunden der verſammuß.
(J)N got nicht gedenken. Got nit forchten.
Got nicht liep haben.
Got nicht dancken vmb ſyn guthat.
Die werk nicht in Got tragen.
Nicht leit haben vmb die ſund als billich iſt.
Sich nicht ſchicken zu entphaen die genad.
Die gnad nicht bruchen noch behalten.
Dem ynſprechen gottes nit folgen.
Sinen willen nit glichen dem gotlichen willen.
Vff das gebett nicht mercken.

---

[1]) Neue Moden aufbringen?
[2]) Umſtände, welche die Sünde ſchwerer machen.
[3]) welche Gelübde abgelegt haben.
[4]) die Bekehrung verhüten.

Das ſchuldig gebett verſumen.
Verſumen die ding die man ſchuldig iſt zuthun von gebot oder von gelubd oder von ampts wegen.
6b Nit bichten noch das ſacrament entſpahen czu der zijt als man ſchuldig iſt.
Vatter vnd muter vnd die obern vnd ander menſchen nicht eren.
Sich ſelber nicht ſtraffen vnd erkennen.
Die gewiſſen verſaumen. die kirchen vnd predig
Der bekarung[1]) nicht widderſteen. ſtyehen.
Die geſatzten buß verſumlich thun[2]).
Verziehen die ding die man zuhant thun ſol.
Sich nicht frewen in ſynes nechſten gluck. vnd gutthat. vnd nicht eyn mitlyden haben yn ſynem
Das vnrecht das eynem von dem an- vngluck.
dern geſchicht nicht vergeben.
Synem nechſten nicht trew leyſten. vnd yme nicht dancken vmb die gutthat.
Die ſund nicht ſtraffen.
Krieg nicht ſtillen noch verſunen[3]).
Die vn wiſſenden nicht leren.
Die betrubten nicht troſten.

Das iſt die zal der ſieben haubtſund mit iren tochtern. zum erſten von der hochfart.

(E)S iſt zweierley hochfart. die inner vnd die außer. Die inner hochfart iſt zwifalt. Eine iſt der verſtentniß. Die ander iſt der begirde.

Die hochfart der verſtentniß hat vier geſtalt
(D)Z erſt iſt. wan einer wenet[4]) er hab ſyn gut von im ſelbs. Die ander wan einer went er hab ſyn gut vmb got verdient.
7a Die dritt wan einer weent er habe etlich gut das er doch it nhat. die vierd. wan ſich einer vberhebt vber ander leudt.

[1]) bekarung = Anfechtung.
[2]) Die auferlegte Buße zu ſpät tuen.
[3]) verſöhnen. [4]) wähnet, ſich einbildet.

Die hochfart der begird hat zwo geſtalt.
(E)Ine iſt vermeſſenheyt. Die ander iſt eyn begird eyner erhoung oder erhebung.
Vermeſſenheyt hat vier geſtalt.
(D)Je erſt wan ſich einer vermiſt eins dings des ſich ander leut nit vermeſſen. Die ander iſt wan ſich einer vermiſt des man ſich nit vermeſſen ſol. Die dritt. wan ſich einer vermiſt des geſigs[1]) ee er geſigt hat. Die vierd iſt wan ſich einer vermiſt eins dings daz vber ſein macht iſt.
Die begird eigner erhebung hat drey geſtalt.
(D)Je erſt iſt der herſchafft. Die ander iſt der meyſterſchafft. Die dritt eyn einfaltig vbertreffen vber ander leut zu ſein.
Von der vßern hochfart.
(D)Je vßer hochfart geſchicht in den dingen die des leyls ſtate[2]) zu gehoren. alſo vil vnd als manigfaltiglich mit vberfluſſiger vnnotdorfftiger geczirde der kleyder von dem heubt biß zu den fuſſen. mit menteln vnd mit rocken. mit den haren mit krenczen vnd mit hefftlin. mit hauben vnd mit kappen. mit ſchleyern vnd mit ſturczen. mit gurteln vnd mit taſchen mit bewteln vnd mit furczeigen[3]). mit fingerlein vnd meſſern. mit ſchohen vnd mit hoſen vnd darzu mit dem hußrat. zu beth vnd zu tiſch. mit trinckuaſſern vnd mit kleyneten[4]). mit mancherley koſtlicher
7b wunderlicher ſpyſe vnd mit tranck vnd mit vil anderen dingen on zal. Darczu geſchicht ſie auch mit ſingen vnd mit ſagen. mit ſitzen vnd mit ſteen mit ryten vnd mit geen. mit geberden vnd mit hofieren in mancherley wyſe. ſo vil vnd ſo vaſt das man das nit erzelen kann. Darumb merck iederman uf ſich ſelbs wo vnd wye er ſich do mit verſchuld wan ob er das nit mercken noch achten will. So mercket iß doch der teufel ie vnd ie on zwifel gar

[1]) Sieges. [2]) Laienſtande
[3]) Schürzen, Fürtuch. [4]) Kleinodien.

eben vnd gar wol. Aber noch vil mer got selbs in der warheyt nach des herten grundt.

Von den zwolf staffeln der hochfart die sanct Bernnart der heylig lerer beschribt.

(D)Je erst ist vorwitzikeit. vnd die hat vier- vnd vierczig geslecht. vnd geschicht mit gedencken. mit worten. mit wercken. vnd mit den funff synnen.

Die ander ist lychtmutikeit oder lichtfertikeyt. vnd geschicht mit vnbescheiden oder frolichen worten

Die dritt ist vnzimlich oder vnschikllich freude. vnd geschicht allermeyst mit lachen.

Die vierd ist berumung. vnd geschicht mit claffen[1]).

die funfft ist besunder synne oder begerung sunder ding mit ytel ere.

Die sechst ist vbermut oder hochmutikeit. disser wil ober iederman syn.

Die sybend ist vermessenheyt. disser will sich aller ding annemen.

Die acht ist beschirmung oder verdeckung der sund-

8a Die neund ist eyn falsch bycht vnd die wirt bewert mit swerer buß die eym gegeben wirt.

Die zehend ist widderspennikeit gegen den obersten vnd synen nechsten.

Die eylft ist frijheit zu sunden.

Die zwolft staffel ist gewonheit der sund.

Item zu der hochfart gehoren die irsal der warsegen vnd der zauberer. vnd disser werden die vierzehend erzelt wie iß ist daz ir noch vil mer syn.

Die ersten syn die. die sich warsagens oder zaubernuß annemen mit dem fewer.

Die andern mit der lufft.

Die dritten mit dem wasser.

Die vierden mit dem erttrich.

Die funffte mit dem bosen geist vnd heißen phitones

Die sechsten mit der schwartzen kunst. dye nigromantici heyßen.

---

[1]) schwatzen. Vgl. Kluge s. v. klaffen.

Die sybenden nemen sich an warsagens an dem gesang. vnd von dem fliegen der fogel. ſder tyer die achten von dem snarken der menschen oder
Die neunden sint die. die von treumen halten daz sie war werden[1]).
Die czehend sint die loß werffer.
Die eylften wollen verborgen ding erfaren in den psaltern oder anderen buchern.
Die zwolften wollen kunftige ding wissen durch das gestirne.
Die dritzenden wollen das wissen mit frag vnd antwort von dem bosen geyst.
Die vierzehenden sint die die von den verworfen
8b tagen oder von andern zeyten oder stunden halten.
Item zu dem irsal vnd zu dem aberglauben gehorn alle falsch erczney. plaster. bande segen. vnd leppereh. vnd alles daz die bewerten erczt verwerffen.
Item dieser falscher lugenhaffter schedlicher last terlicher vnd verdamplicher irsal aberglauben vnd lepperei sint so vil daz sie niemant gezelen noch genennen kan.

Von der eytel ere.

(D)Ie eytel ere ist czweierley. eine ist teufelisch[2]). die ist wan sich einer boßheyt rumet. Die ander ist menschlich. vnd die ist czweyerley. Eine ist fleischlich. diß ist die ere der welt. vnd diß ist die vßer hochfart. do von do vor obnen geschriben stat. Die ander ist geystlich. diß ist die ere der gleyßner.

Die eytel ere hat syben dochter.

(D)Ie erst ist vngehorsamkeyt. Die ander ist kriegischeyt. das ist so eyner mit geschrey ander leut vberwinden. wil dar vmb das er gesehen werde. Die dritt ist berumung. Die vierd ist gleischenheit. Die v. ist hartbissikeit. das ist wan einer sein irsal beschirmt mit worten vnd recht haben wil so er

[1]) wahr wären. [2]) teufliſch.

doch vnrecht hat. als all ketzer thun. Die sechst ist zwitrechtikeyt oder mißhelung. Die syhend ist newfundikeyt der wort oder werck.

Hie merck ein iglicher vernufftiger wolbesinter cristen mensch wie gar manigfaltig. wie wandelbar wie behendt vnd wie verderblich ist
9a der geist der hochfart vnd der ytel ere. Dar vmb sal sich iederman gar wol dar vor bewaren vnd

Vom nijt[1]). diß sund hat sunff tochter. [vorsehen.

D(J)e erst ist haß. das ist wan eyner dem andern ist boßwil oder gant[2]).

Die ander ist erfrawung in sines nechsten widderwirtikeit.

Die drit ist peinigung in sines nechsten gluck.

Die vierd ist heymlich nachred.

Die sunfft ist offenbar nachred.

Von dem zorn. der hat sechs tochter

(D)J erst ist krieg oder richlicheit.

Die ander ist geswollenheit des gemuts.

Die drit ist lesterung.

Die vierd ist scheltung vnd fluchung.

Die sunfft ist vnwirdischeit.

Die sechst ist gottes scheltung oder der heiligen.

Von der tragkeit. die hat sechs tochter.

(D)Je erst ist boßheit oder ein boser will.

(D)Je ander ist verzwifelung.

Die drit ist kleynmutikeit.

Die vierd ist zornnikeit.

Die sunfft ist verdrossenheit.

Die sechst ist witsweiffikeit. oder zur strawung[3]) des gemutes.

Item diß nachgeschriben sechzehen stuck vnd sund gehoren zu der trakeit.

(D)Je erst ist lauwikeit[4]). das ist kleyn lieb czu guten wercken.

Die ander ist lyndigkeit oder weicheyt. vnd ist

[1]) Neid. [2]) gönnt.
[3]) Zerstreuung. [4]) Lauheit.

9b alſo wan eynen hert ding begegen in guten werc-
ken ſo leſt eyn weicher menſch ab
Die drit iſt ſchlafferheit
Die vierd iſt muſſikeyt
Die funfft iſt verziehung guter werck.
Die ſechſt iſt verſpetung oder langſamkeit wan
eyn treger geet langſam mit eynem gute werk
vmb.
Das ſybend iſt verſunlicheit. wan ein ſumig menſch
acht nit ob er ein werck wol oder vbel thu. nur
das er ſchier da von kome.
Die acht iſt vnbeharrung oder vnvolbringung
eines wercks.
Die neund iſt ableſſikeit. wan ein ableſſiger
menſch wirt von tag zu tag ie boſer und ie boſer.
Die zehenſt iſt verlaſſenheit. wan wen iß eynem
tregen menſchen muglich duncket das er im[1]) ſelbs
meynſter ſo leſt er ſich ſelbs vngemeyſtert. vnd
alſo wirt er dan verlaſſen.
Die eylfft iſt vnachtſamkeit.
Die zwolfft iſt willig on wiſſenheit oder vnwiſ-
heit. Diſſer erwelt vil mer durfftig czu ſyn den
das er eyn wenig arbeyten wol nach den din-
gen die im doch not ſyn.
Die dritzehenſt iſt vnandechtikeit.
Die vierzehenſt iſt trurickeit. Diſe miſſellet got
gar ſere in ſinem dinſt.
Die funffzehenſt iſt verdroſſenheyt.
Die ſechzehenſt iſt verzwifelung. die kummet von
vbriger[2]) trurickeit.
10a Von der gytikeit. die hat ſiben dochter.
(D)Je erſt iſt verhertung des hertzen.
(D)Je ander iſt gewalt oder rauv.
Die dritt iſt vnrowe[3]) diß iſt vnmeſſig begerung
czu dem gewinn.
Die vierd iſt meyneitſchwerung im kauffen vnd verkauf
Die funfft iſt betrigung heymlich mit worten. ſen.

[1]) ſich ſelbſt. [2]) übermäßiger. [3]) Unruhe.

Die ſechſt iſt vntrwe (untrewe) offenlich mit den werken.
Die ſibend iſt verretterſchafft. das iſt betriegung
die hinterwertlingen[1]) geſchicht.
Item zu der gytikeit gehort der wucher. vnd der iſt
zweierley. Der eyn iſt offenbar. der ander verborgen
vnd verdeckt. Vnd der ſelb hat vil geſtalt. vnd iſt
ſo mancherley daz iß vnzalich iſt. Darumb merck
ieder man wie er gut gewin, beſunder wan doch
nach der regel des geiſtlichen rechten die ſund mit
nicht vergeben wirt man geb dan widder das ab
genummen gut das mit vnrecht gewunnen iſt.
Von der fraßheyt die hat funff geſtalt.
(D)Ie erſt iſt wan man die zyt vorkummet[2]) alſo
das man zu frow (früh) ißt vnd des rechten mals
nit erbeyttet.
Die ander wan man zu vil fleckhafft[3]) vnd koſtlich
ſpyſe haben wil.
Die drit iſt wan man zu vil iſſet vber die notdorfft.
Die vierd iſt. wen man zu vil flijs hat das die
ſpyſe wol bereyt werd.
Die funfft iſt wan man zu vil fraßlichen vnd czu
gijtlich iſſet als eyn hunt thut.
Item iß ſind ander vier geſtalt der fraßheyt.
Bl. 10b (D)Ie erſt wan man vil zu oft iſſet an dem tag.
wan geſunden luten die mcht arbeiten iſt
genung das ſie zwey mal eſſen ſo man nit faſt.
Die ander iſt. wan man mancherley ſpyſe haben
wil.
Die dritt iſt. wan man ſeltſam vnd vngewonlich
ſpiſe haben wil.
Die vierd iſt. ſo man koſtlich vnd gemartert ſpi-
ſe[4]) haben wil.
Die fraßheyt hat funff dochter.
(D)Ie erſt leckerheit oder bubiſcheyt.
(D)Ie ander iſt claffheit oder vil redden.

---

[1]) hinterwärts, hinterrücks, falſch.
[2]) der Zeit vorkommen, vor der Zeit eſſen, wenn man zu früh ißt.
[3]) leckerhaft. [4]) geklopft, weich gebraten.

Die drit iſt geilheit oder onzimlich freud.
Die vierd iſt vnreynikeit. das iſt ſo man ſich ſpyßet vnd reyßet vnd vnkuſcheit trybt.
Die funfft iſt dumſynnikeit. das iſt verſtorung der vernunfft vnd der beſcheydenheit.
Von der vnkußheit die hat acht vnterſcheit.
(D)Ie erſten ſint diß die die vnkußheit triben in der leddikeit[1]).
Die andern ſint die gemeyn offenbar ſunderin[2]).
Die dritten ſyn eebrecher.
Die vierden ſint die die do ir megtlich[3]) reynikeit brechen.
Die funfften ſint wan gewicht leut[4]) vnd die geiſtlichen vnd die verlubten iungfrauwen funden.
Die ſechſten ſint wen geborn frund[5]) miteinander funden.
Die ſybenden ſint die ſtummenden ſunder[6]).
Die achten ſint die eeleut wan dye vnczymlichen
11a mit eynander funden. vnd diß geſchicht in funfferley wiſe das alles dotſund iſt. da frag iederman wen das angee ſinen bichtiger.
Die vnkußheit hat acht dochter.
(D)Ie erſt iſt blintheit des gemuts oder der Vernunft.
Die ander iſt vnbetrachtlicheit des dots vnd der hell.
Die dritt iſt vnſtetikeit in den gedancken vnd in der be-
Die vierd iſt liebe ſines ſelbs. [gerung.
Die funfft iſt Verwegenheit. das iſt ſo einer verwegenlich ſundet vnd ſyn leben wagt.
Das ſechſt iſt got haſſen. Das ſiebend iſt begird der zijtlichen ding. daz iſt gut ere geſunt heyt ſterck langes lebens vnd des glichen.
die acht iſt Verzwifelung.
Diß ſint die neun fremden ſund.
(D)Ie erſt ſo eyner eyn andern heyßet ſunden.
(D)Ie ander ſo einer dem andern rat zu ſunden.

[1]) Zeit, wo man ledig, unverehelicht iſt.
[2]) gemeine Dirnen.
[3]) jungfräuliche.
[4]) geweihte.
[5]) Blutsverwandte.
[6]) Siehe S. 772 A. 2.

die dritt ſo eyner dem andern vergunſt zu ſunden.
Die vierd iſt ſo eyner eyn ſunder lobt vnd im ſmeicht[1])
in der ſund. Die funfft. ſo einer einen ſunder beher-
bergt oder beſchirmet. Die ſechſt iſt ſo einer
einem ſunder gemeinſchafft in der ſund.
Die ſiebend ſo einer zu eines andern ſund ſwigt
vnd er ſie doch mit einem wort wol mocht wen-
den oder gehindern.
Die acht iſt. ſo einer eyns andern ſund mit dem
werck nicht hindert ſo er iß doch wol gethun
mocht.
Die neund iſt ſo einer vnrechts gut nicht wy-
ſet vnd offenbart ſo er das wol weyß.
11b Das ſyn die ſund in den heyligen geiſt.
(D)Je erſt iſt verczwifelung.
(D)Je ander iſt vermeſſenheit.
Die drit iſt widderſprechung in der bekannten warheit.
Die vierd iſt nijt bruderlicher gnad.
Die funfft iſt verhertung in den ſunden.
Die ſechſt iſt entlich vnrew.
Das ſynt die ruffenden ſund.
(D)Je erſt iſt Vergießung des vnſchuldigen bluts
(D)Je ander iſt die ſtummend ſund[2]).
Die drit iſt vertruckunk der menſchen.
Die vierd iſt wan eyner eynem armen ſynen lid-
lon vorhellt.
Vb den nachfolgenden ſtucken mag der menſch
der bychten will ſich nach ordenung richten. zum
erſten die zwolff ſtuck des criſtlichen glaubens.
(D)Er erſt artikel. Ich glaub in gotvatter al-
mechtigen ſchoppher hymels vnd erden.
Der ander. Vnd in iheſum criſtum ſynen eynigen ſun
vnſern herren.
Der dritt. der entphangen iſt vom heyligen geiſt

[1]) ſchmeichelt, zuſtimmt.

[2]) Die widernatürliche Unzuchtsſünde, welche mit den ‚rufenden', die himmelſchreienden Sünden zuſammen genannt wird und ihren Namen hat von Epheſer 5, 3 (nec nominetur). Geffcken S. 203.

geboren vß Maria der iungfrawen.
Der vierd Gemartert vnter pontio pylato gecru-
zigt. geſtorben vnd begraben.
Der funfft. Abſteyg zu den hellen.
Der ſechſt. Am dritten tag erſtunt von den dotten.
Der ſybend. Vff ſteyg zu den hymmeln ſitzet zu
der rechten got vaters des almechtigen.
Der acht. Von dan er kunftig iſt zu richten die
lebendigen vnd die doten.
12a Der neund. Ich glauben in den heyligen geiſt die
heilig criſtlich kirch. gemeynſchafft der heyligen.
Der zehenſt. Vergebung der ſund.
Der eylfft. Vferſtentniß des fleyſch.
der zwolft. Vnd das ewig leben. Amen.
Diß ſynt die ſyben ſacrament.
(D)As erſt iſt die tauffe.
(D)As ander iſt die firmung.
das dritt iſt der lichnam chriſti.
Das vierd iſt bycht buß vnd ruwe.
das funfft iſt die heylig olung.
Das ſechſt iſt prieſterlich wijhung.
Das ſybend iſt der eelich ſtandt.
Hienach folgen die zehen gebott.
(D)As erſt du ſalt eynen got anbetten.
(D)As ander. du ſalt den namen Gottes nit üp-
piclich in dinem munt nemen.
Das dritt. du ſalt den fyertag heyligen.
Das vierd. du ſalt eren vatter vnd mutter.
Das funfft. du ſalt nyemant dotten.
Das ſechſt. du ſalt nit vnkuſch ſyn.
Das ſybend. du ſalt nit ſtelen.
Das acht. du ſalt nit falſch gezewg ſyn.
Da neund. du ſalt nit begern dins nechſten gut
Das zehend. du ſalt nit begern dines nechſten
hußfrauwe.
Hienach folgen die ſyben dotſund.
(D)Je erſt iſt hochfart.
(D)Je ander iſt gytikeyt.
Die dritt iſt vnkuſcheyt.

12b Die viert iſt zorn. Die funfft iſt fraßheit.
die ſechſt iſt nijt vnd haſſe.
Die ſiebend iſt trakeit.
Die werck der heyligen barmhertzikeit ſind
zweyerley. geiſtlich vnd werntlich.
(D)As erſt geiſtlich werck der heiligen barm-
hertzikeit iſt leren den vnwyſen[1]).
Das ander iſt ratgeben den zwifelhafftigen.
Das drit iſt troſten den trurigen.
Das vierd iſt ſtraffen den ſunder.
Das funfft iſt vergebung des der dich beleidiget hat.
Das ſechſt iſt gedultiklich liden die menſchen
die dich beſweren.
Das ſiebend iſt. betten fliſſig vor alle menſchen.

Diß ſint die werntlichen oder liplichen
werck der heyligen barmhertzkeit.
(D)As erſt iſt ſpyſen den hungrigen.
(D)As ander iſt drencken den durſtigen.
Das drit iſt behuſen vnd beherbergen den elenden[2]).
Das viert iſt kleiden den nackenden.
Das funfft iſt beſuchen den krancken.
Das ſechſt troſten vnd erledigen den gefangen.
Das ſiebend iſt begraben den doten.
Das ſint die funff ſynn.
(D)Er erſt iſt Sehen.
(D)Er ander iſt horen.
Der dritt iſt Riechen.
Der viert iſt Smecken.
Der funfft iſt Gryffen vnd fulen[3]).
13a Hienach folgen die acht ſelikeit.
(D)Je erſt iſt arm ſyn des geyſts.
(D)Je ander iſt ſenfftmutig ſyn.
Die dritt iſt clagen vnd weynen vmb ſyn vnd
ander menſchen ſund.
Die vierd iſt hungern vnd dorſten nach der ge-
rechtikeit gottes.
Die funfft iſt barmhertzig zu ſyn.

[1]) Unwiſſenden. [2]) den Fremden. [3]) fühlen.

Die ſechſt iſt eynes reynen hertzen ſyn.
Die ſiebend iſt fridſam ſyn.
Die acht iſt verfolgung vnd on gerechtikeit vmb gottes willen lyden.

Von den neun fremden ſunden vnd ruffenden ſunden. vnd von den ſunden in den hyligen geyſt findeſtu furhin geſchriben.

(A)Vß diſſen vorgeſchribben ſunden vnd ſtucken allen mag ein iglicher menſch wol merken vnd finden was vnd wie vil er bichten ſol vnd muß nach ſinem ſtant. ob das iſt das er recht vnd genug bychten wil. alſo das yn ſm bicht helffe

Got hab lob vnd ere.

(B)Atter vnſer der du biſt in hymmeln. Gebeyliget werdt dyn name. zu kum dyn rych. Dyn wil gewerd als im hymmel vnd in erde. Vnſer teglichs brot gib vns hewt. Vnd vergyb vns vnſer ſchult als vnd wir vergeben
13b vnſern ſchuldigen. Und nit ynfur vns in verſuchung. Sunder erloſe vns von vbel. Amen.

(G)Egruſſet ſyſtu Maria vol genaden der herr iſt mit dir. du biſt geſegent in den frawen vnd geſegent iſt die frucht dines lybs Jheſus Criſtus. Amen.

(I)Ch glaub in got vatter almechtigen ſchoppher hymels vnd erden. Vnd in iheſum criſtum ſyn einigen ſun vnſern herren. Der entphangen iſt vom heiligen geiſt. Geborn uß Maria der iungfrauwen. gemartert vnter pontio pilato. gecruziget geſtorben vnd begraben. Nidder ſteyg zu den hellen. Am dritten tag erſtund von toten. Auffſteig zun himmeln. ſitzet zu der rechten gots vaters almechtigen. Von dan er kunfftig iſt zu richten lebendigen vnd doten. Ich glauben in heiligen geiſt. Die heilig criſtlich kirch. gemeynſchafft der heiligen. Ablaß der ſunden. Vfferſtentniß des fleyſch. Vnd das ewig leben. Amen.

Panem nostrum quotidianum da nobis hodie. Im römischen Dekret ‚Sacra Tridentina' über die tägliche Kommunion lesen wir im doktrinellen Teile unter anderm: ‚Christus befiehlt im Gebete des Herrn, zu bitten um unser tägliches Brot; darunter ist, wie die hl. Kirchenväter fast einstimmig lehren, nicht so sehr das materielle Brot, die Speise des Leibes, als vielmehr das täglich zu genießende eucharistische Brot zu verstehen'.

Die Bestimmtheit, mit welcher diese Lehre als beweisführendes Argument unter Berufung auf die fast einstimmige Ansicht der hl. Väter in einem vom Papste approbierten, allgemeinen Erlaß von solcher Tragweite vorgelegt wird, rechtfertigt wohl den Wunsch nach einer genaueren Revision jener Exegese, die ebenfalls mit Berufung auf die Väter in den obigen Worten des Herrn im eigentlichen Sinne ausschließlich die Bitte um das materielle Brot versteht und die Deutung vom eucharistischen Brote nur als eine passende Akkommodation erklärt.

Wir möchten mit Bezugnahme auf die treffliche Abhandlung G. Gietmanns ‚Der mehrfache Sinn der hl. Schrift'[1]) in diesem Schrifttexte ein weiteres Beispiel konstatieren, in welchem ‚sich die beiden Teile des einen Litteralsinnes vereinigen unter dem allgemeinen Begriff' (S. 390): Speise der Kinder Gottes auf Erden. Sonach wäre, um mich der Worte Alliolis zu bedienen, ‚darunter alles verstanden, was zum Unterhalte der Seele und des Leibes notwendig ist, das göttliche Wort, der Leib des Herrn, die tägliche, notdürftige Nahrung'. Weil die Bedürfnisse der Seele vorwiegen, glauben wir uns bei dieser Erklärung im Einklang mit den obigen Worten des römischen Dekretes, sowie auch der Hauptsache nach mit jenen Vätern und älteren Exegeten, die entweder ausschließlich oder vorzüglich oder doch gleichmäßig die himmlische Seelenspeise, speziell die hl. Eucharistie, als unser tägliches Brot betonen.

Die Zahl dieser Väter ist nicht so gering, als man nach neueren Exegeten vermuten möchte.

1. Ausschließlich von der Seelenspeise mit Einschluß der Eucharistie deuten diese Worte unter andern sehr weitläufig Origenes, De oratione n. 27 (M. 11, 506—522) und kürzer Cyrill von Jerusalem (Catech. myst. 5 n. 15). Origenes versteht die Bitte im

[1]) S. Jahrg. 1903 dieser Zeitschrift S. 381—390. Der Titel dieser Abhandlung soll niemanden irreführen. Es handelt sich nicht um eine Verteidigung des mehrfachen Sinnes.

Sinne: Panem nostrum substantialem da nobis in diem. Cyrill erklärt das ἐπιούσιος auch als substiantialis, quasi dicas ad substantiam animae directus, von dem ‚heiligen' Brote der Eucharistie. Dennoch betrachtet er dasselbe zugleich als ‚tägliches' Brot, indem er hodie nach Hebr. 3, 13 für gleichbedeutend mit quotidie hält. Athanasius (De Incarn. et contra Arianos n. 16; M. 26, 1011) sagt mit Bezug auf die bei Lukas folgenden Worte (11, 13): ‚Alibi Dominus Spiritum sanctum panem coelestem appellat dicens: Panem nostrum supersubstantialem da nobis hodie. Docuit enim nos ut orando peteremus in praesenti saeculo panem ἐπιούσιον[1]) id est futurum: cuius primitias in praesenti vita habemus, dum carnis Domini participes efficimur, ut ipse dixit: Nam caro Domini est Spiritus vivificans, quia ex Spiritu vivificante concepta est . . .'

Unter den Lateinern sind hier besonders zu erwähnen Hilarius, Ambrosius, Hieronymus, Johannes Cassianus, Petrus Chrysologus, Isidorus von Sevilla.

Das 4. Konzil von Toledo (c. 10) zitiert folgendes Fragment aus einem Werk des hl. Hilarius (M. 10. 725): ‚Panem nostrum quotidianum da nobis hodie. Quid enim tam vult Deus, quam ut quotidie Christus habitet in nobis, qui est panis vitae et panis e coelo? Et quia quotidiana oratio est, quotidie quoque ut detur, oratur'.

Ambrosius (de sacram. l. 5 cp. n. 25, M. 16. 471—2) erklärt die vierte Bitte des Vater unser ähnlich wie Cyrill von Jerusalem und fügt hinzu: ‚Si quotidianus est panis, cur post annum illum sumis, quemadmodum Graeci in Oriente facere consueverunt. Accipe quotidie, quod quotidie tibi prosit . . .'

Hieronymus redet an vier Stellen von dieser 4. Bitte im Gebete des Herrn. Er selbst versteht unter diesem ‚vorzüglichen Brote' (ἐπιούσιον, περιούσιον) die Eucharistie. Comment. in Matth. l. 1 cp. 6 (M. 26. 44): ‚Panem nostrum supersubstantialem da nobis hodie . . . Quando ergo petimus, ut peculiarem vel praecipuum nobis Deus tribuat panem, illum petimus, qui dicit: Ego sum panis vivus, qui de coelo descendi . . .' Später berichtet er die Ansicht anderer: ‚Alii simpliciter putant secundum Apostoli sermonem dicentis: Habentes victum et vestitum his contenti simus,

[1]) Vgl. über die Bedeutung Flunk in dieser Ztschr. 1889 S. 211.

de praesenti tantum cibo sanctos curam agere. Unde et in posterioribus sit praeceptum: ‚Nolite cogitare de crastino'.

Im Dialog gegen die Pelagianer (l. III cp. 15; M. 23. 613) hält Hieronymus den Sinn des eucharistischen Brotes für so feststehend, daß er daraus argumentiert: ‚Panem „quotidianum" sive „super substantias" venturum apostoli deprecantur, ut digni sint assumptione corporis Christi; et vos per nimiam sanctitatem securamque iustitiam audacter vobis coelestia vindicatis'[1]).

Nur einen geistigen Sinn dieser 4. Bitte des Vater unser kennt ferner der Abt Johannes Cassianus im 21. Kapitel seiner 9. Kollation. Wie aus dem Kontext klar hervorgeht, versteht er unter dem täglichen, überaus erhabenen Brote die hl. Kommunion. ‚Wenn der Herr dieses Brot ein tägliches nennt, zeigt er, daß wir ohne dasselbe keinen Tag das geistliche Leben erlangen können. Und wenn er „heute" sagt, zeigt er, daß man es täglich genießen müsse und daß die gestrige Darreichung desselben nicht genüge ...' (M. 49. 794; vgl. auch die schöne Anmerkung und cp. 24 sowie das Schlußkapitel (21) der 23. Collation).

Der hl. Petrus Chrysologus erklärt ebenfalls mit aller Entschiedenheit in 5 verschiedenen Predigten über das Gebet des Herrn die 4. Bitte ausschließlich von der Eucharistie (serm. 67—72; M. 52 col. 392. 395. 400. 402. 406.). Das Wort quotidianus gilt ihm hier so viel als ingis.

Nicht minder bestimmt redet der hl. Isidor von Sevilla (De eccles. off. l. 1 cp. 19 n. 7; M. 83, 756): ‚Dicunt aliqui, nisi aliquo intercedente peccato, Eucharistiam quotidie accipiendam; hunc enim panem dari quotidie nobis, iubente Domino, postulamus dicentes: Panem nostrum quotidianum da nobis hodie. Quod quidem bene dicunt, si hoc cum religione .. suscipiunt ..'

2. An zweiter Stelle wollen wir solche Väter erwähnen, die zwar das materielle Brot nicht ganz oder doch nicht überall ausschließen, aber die 4. Bitte im Vater unser vorzüglich oder wenigstens ebenso sehr von der Eucharistie verstehen.

Schon Tertullian (De oratione, cap. 6) gibt dem geistigen Sinne den Vorzug vor dem materiellen. Zuerst erklärt er nämlich die Bitte vom irdischen Brote, dann fährt er fort: ‚Quamquam „panem nostrum quotidianum da nobis hodie" *spiritualiter potius* intel-

[1]) Cf. ad Tit. 3, 12; in Ezech. 18, 6 ss.

ligamus. Christus enim panis noster est, quia vita Christus et vita panis. Ego sum, inquit, panis vitae. Et paulo supra: Panis est sermo Dei vivi, qui descendit de coelis. Tum quod et corpus eius in pane censetur: Hoc est corpus meum. Itaque petendo panem quotidianum perpetuitatem postulamus in Christo et individuitatem a corpore eius'.

Von derselben 4. Bitte sagt auch der hl. Cyprian (De orat. Domin. cp. 18): ‚Dies kann sowohl geistig als einfachhin verstanden werden, denn auch der eine wie der andere Sinn fördert das Heil durch himmlischen Nutzen'. Zugleich löst der Heilige im Vorhinein einige Schwierigkeiten, die anscheinend das eucharistische Brot hier ausschließen, indem er das Vater unser als Gebet der Christen charakterisiert und daher auch die Worte: ‚unser Brot' in ihrer prägnanten eucharistischen Bedeutung hervorhebt. Das Wort ‚hodie' macht ihm keine Schwierigkeit, denn er hält es hier für gleichbedeutend mit quotidie und motiviert auch sehr schön die tägliche Bitte um dieses Brot durch die Notwendigkeit der Eucharistie zur Beharrlichkeit: ‚Hunc autem panem dari nobis quotidie postulamus, ne qui in Christo sumus, et Eucharistiam quotidie ad cibum salutis accipimus, intercedente aliquo graviore delicto, dum abstenti et non communicantes a coelesti pane prohibemur, a Christi corpore separemur . . .'

S. Augustin (de dono persev. cp. 4) zitiert die obigen Worte Cyprians und beweist daraus, wie der Herr uns in der 4. Bitte des Vater unser um die Beharrlichkeit beten lehrt und wie die Heiligen nach dieser Lehre handelten. Noch an sehr vielen andern Stellen kommt Augustinus auf diese Bitte zu sprechen, und zwar meistens im möglichst inhaltsreichen Sinne. In seinem Enchiridion (cp. 115. M. 40. 286) heißt es zum 2. Teil des Vater unser: ‚Quis non videat (haec) ad praesentis vitae indigentiam pertinere? . . . Panis vero quotidianus ideo dictus est, quia hic est necessarius, quantus animae carnique tribuendus est, sive spiritualiter, sive carnaliter, sive utroque intelligatur modo'.

Ausführlicher handelt der Heilige über diesen Text in seinem Sermo Domini in monte (M. 34. I. 1280). Da lesen wir: ‚Das tägliche Brot bezeichnet entweder alles das, was die Bedürfnisse dieses Lebens deckt, . . . oder das Sakrament des Leibes Christi, den wir täglich empfangen, oder die geistige Speise, von welcher der Herr redet: Wirket die Speise, die nicht verdirbt'. Augustin verhehlt sich nicht manche Schwierigkeiten, die jede der zwei ersten Erklärungen für sich allein ge-

nommen, darbietet. Darum entscheidet er sich einstweilen mehr für die dritte Erklärung: Restat igitur, ut quotidianum panem accipiamus spiritalem, praecepta scl. divina ...' Zum Schluß aber faßt er schön die dreifache Erklärung in eine einheitliche Interpretation zusammen: ‚Si quis autem etiam de victu corporis necessario vel de sacramento Dominici corporis istam sententiam vult accipere, *oportet ut coniuncte accipiantur omnia tria:* ut scil. quotidianum panem simul petamus et necessarium corpori et sacratum visibilem et invisibilem verbi Dei'.

Demnach finden wir es leicht begreiflich und auch vollkommen gerechtfertigt, wenn der Heilige vor verschiedenen Zuhörern je nach seinem Zwecke bald den einen, bald den andern Teil-Sinn dieser 4. Bitte im Vater unser mehr hervorhebt, ohne dadurch die nicht erwähnte Interpretation aufzugeben. In seiner zweiten Expositio orationis Dominicae (M. 33. 503) spricht er mehr vom vulgären, materiellen Brote. In seiner 66. Predigt dagegen ad Competentes, die bereits in die christlichen Geheimnisse einzuweihen waren, ignoriert er ziemlich den materiellen Sinn, um das den Christen eigentümliche geistige Doppelbrot, das Wort Gottes und auch jenes Brot hervorzuheben, ‚das die Gläubigen empfangen, das ihr nach der Taufe empfangen werdet; mit Recht beten und sagen wir: Unser tägliches Brot gib uns heute, damit wir so leben, daß wir nicht von jenem Altare getrennt werden' (M. 38. 381). — Auch der hl. Chromatius, Bischof von Aquileja († um 407) versteht ‚jenes Wort des Herrn in zweifacher Weise. Erstens, daß wir um nichts anderes, als um den täglichen Unterhalt bitten ... Dann müssen wir beachten, daß uns in einem geistigen Sinne geboten worden, um das tägliche Brot zu bitten, das ist, um jenes himmlische und geistige Brot, welches wir täglich als Heilmittel der Seele und als Hoffnung des ewigen Lebens empfangen ...' (tract. 14 in evgl. Matth. cp. 5 M. 20. 360).

Ein Hinweis auf den hl. Cyrillus von Alexandrien und auf Beda Venerabilis möge die wohl noch mangelhafte Reihe dieser Väter beschließen.

In seinem Kommentar zu Lukas (11. 3. M. 72. 698) erwähnt Cyrill die Ansicht mancher, welche die Bitte um das irdische Brot für unpassend halten und vielmehr das vom Himmel herabgekommene Brot der Seele vor Augen haben. Ich aber, sagt er weiter, gestehe zwar, daß es den Heiligen überaus geziemt, nach den geistigen Gütern zu streben; dennoch ist es billig zu denken, daß sie das Gebet durchaus

nicht entehren, wenn sie auch um das gewöhnliche Brot bitten . . . Der Heilige betont hier besonders den vulgären Sinn, schließt jedoch das eucharistische Brot nicht aus, sondern nur einen dritten Sinn vom künftigen, geistigen Brot in der ewigen Seligkeit. — In einem anderen Werke, Glaphyra, in Exod. II. (M. 69. 452) erklärt er zuerst weitläufig den materiellen Sinn derselben Bitte, dann folgt die mystische Erklärung von der hl. Eucharistie (l. c. col. 458). ‚Enutrit enim nos in vitam perennem Dominus noster J. Ch. et suis ad pietatem praeceptis et per mysticas eulogias . . .'

Beda wiederum reproduziert kurz eine Ansicht des hl. Augustinus: ‚Panis quotidianus aut pro omnibus huius vitae necessitatibus dictus est aut pro sacramento corporis Christi, quod quotidie accipimus; et ne moveant quaestionem aliqui, qui non communicent quotidie sacramento Christi: restat ut panem quotidianum intelligamus divina praecepta, quae quotidie meditari oportet et operari' (In Matth. l. 1 cp. 6. M. 92. 32).

3. Der eucharistische Sinn der 4. Bitte des Vater unser wurde von jeher in der Kirche festgehalten; das zeigt uns die bereits aus dem apostolischen Zeitalter stammende Einflechtung dieses Gebetes in die Meßgebete zur unmittelbaren Vorbereitung auf die hl. Kommunion[1]). Es genüge ein kurzer Hinweis auf die Doctrina 12 apostolorum und ihre schönen eucharistischen Gebete (cp. 9—10). in denen ebenfalls der Doppelsinn des Brotes zum Ausdruck kommt: ‚Tu Domine omnipotens creasti omnia . . . et cibum potumque dedisti hominibus . . ., nobis autem largitus es spiritualem cibum et potum . . .'

Freilich gibt es auch angesehene Väter und Exegeten wie Chrysostomus (in Matth.), Basilius der Große (Responsio ad interrogat. 252 M. 31. 1251) und Gregorius von Nyssa (De oratione), die nur vom materiellen Brote reden. Es dürfte jedoch schwer sein, bei den meisten streng nachzuweisen, daß sie den nicht erwähnten geistigen und eucharistischen Sinn förmlich ausgeschlossen haben. Ein Anlaß für sie, letztere Erklärung nicht besonders zu betonen, mochte die damals im Orient schon weit verbreitete Abnahme der täglichen und häufigen Kommunion gewesen sein. Im Abendland hat sich die Auffassung der ersten Väter bis ins späte Mittelalter und in die Neuzeit bei vielen Priestern erhalten (S. Thomas Aq., S. Carolus Borromäus, S. Joannes Baptista de la Salle etc.).

---

[1]) Näheres hierüber folgt später.

4. Die inneren Schwierigkeiten gegen die verteidigte Interpretation sind teilweise schon von den genannten Vätern gelöst werden und verschwinden ganz, wenn man unter dem täglichen Brote hauptsächlich die Speise der Seele, dann aber auch die Speise des Leibes versteht. Der Einwand, man hätte bei Annahme des geistigen Sinnes eine Tautologie, weil die geistige Speise eingeschlossen sei im Erfüllen des Willens Gottes, ist sehr hinfällig; denn die drei ersten Bitten, die sich direkt auf Gott beziehen, bleiben auch so scharf getrennt von den 4 letzten, die direkt unser Wohl berücksichtigen. Im Gegenteil, die Auffassung der Gegner paßt nicht recht, weil die Bitte um das ausschließlich materielle Brot nicht recht am Platze ist vor den übrigen geistigen Bitten und eine Lücke im Gebete des Herrn in Betreff der positiven geistigen Güter der Gläubigen schafft. Ferner ist die Bitte um das materielle Brot allein durchaus nicht so gut vermittelt, als die Gegner es nach dem Vorgang des hl. Chrysostomus behaupten. Denn Matthäus berichtet uns hier die Tatsachen nicht im chronologischen Zusammenhang, und nach der Evangelienharmonie von Lohmann wäre dem Gebete des Herrn die Parabel vom guten Hirten vorausgegangen.

Diese Bemerkungen machen jedoch keinen Anspruch auf vollständige und endgültige Klärung des Textes, sondern möchten nur zur gründlichen Überprüfung der diesbezüglichen neueren Exegese anregen, insoweit sie mit der im Dekret über die tägliche Kommunion gegebenen Erklärung ‚des täglichen Brotes im Vater unser' nicht übereinstimmt.

Sarajevo. Joh. P. Bock S. J.

Eine vortreffliche Erklärung des Vaterunsers in katechetischen Predigten, die sich vor zweihundert Jahren in allen Gauen Deutschlands großer Beliebtheit erfreute, hat unlängst Dr. A. Heiter, Pfarrer zu Buffalo im Staate New-York, ebendort im Verlag der ‚Aurora und Christliche Woche' in neuer Bearbeitung veröffentlicht unter dem Titel: ‚Das heilige Vater Unser von P. Luzian Montifontanus' (314 Seiten, gebunden 1 Schilling). Von dem Verfasser des Originals berichtet der Herausgeber im Vorwort nur, daß er dem 17. und 18. Jahrhundert angehörte, Mitglied der vorderösterreichischen Provinz des Kapuzinerordens war und darin wiederholt die hervorragendsten Ämter bekleidete. Zur Ergänzung dieser Angaben mögen folgende biographische und bibliographische Daten dienen, welche zumeist der Historia Provinciae PP. Capucc. anterioris

Austriae, commentante P. Romualdo Stockacensi (Campodunae 1747) pag. 325 ss. und der Bibliotheca scriptorum ordinis minoris S. Francisci Capuccinorum retexta et extensa a F. Bernardo a Bononia (Venetiis 1747) pag. 171 s. entnommen sind.

Darnach stammte P. Luzian aus Schruns[1]), dem Hauptorte des Montafonertales — daher Montifontanus — in Vorarlberg. Über seine Jugendschicksale ist nichts Näheres bekannt. Nach seinem Eintritt in den Kapuzinerorden zeichnete er sich durch seltenen Eifer in der Tugend und Wissenschaft aus. Alle Zeit, die ihm nach seinen geistlichen Übungen und seelsorglichen Arbeiten übrig blieb, verwendete er auf mannigfache Studien, so daß er sich nicht bloß in der Theologie und Philosophie, sondern auch in Mathematik und Astronomie, Geographie und Geschichte bedeutende Kenntnisse erwarb. Auf einer Reise nach Italien durchstöberte er, nach seiner eigenen Versicherung mit reichem Gewinn, alle Bibliotheken, die er unterwegs besuchen konnte. Er war sehr oft Guardian, mehrmals Definitor und einmal auch Provinzial der vorderösterreichischen und Generalkommissär der wallonischen (belgischen) Provinz. Als Prediger und Missionär durchreiste er die verschiedensten Gegenden Deutschlands und führte viele Häretiker zum wahren Glauben zurück.

Daneben entfaltete er eine überaus fruchtbare schriftstellerische Tätigkeit. Einige seiner Schriften, darunter die Annalen seiner Ordensprovinz vom Jahre 1668—1682, blieben ungedruckt und wurden nur von dem regulierten Chorherrn Franciscus Petrus in seiner ‚Suevia Ecclesiastica' mehrfach benützt; viele andere Werke aber, deutsche und lateinische, wurden veröffentlicht und erlebten zum Teil mehrere Auflagen. Den Anfang machte die Manuductio ad delicias hortenses, deutsch, 1670 bei David Haut zu Konstanz. Ebendort erschien 1674 lateinisch und deutsch die Probatica sacra Cisarulana oder ‚Heiliger Vor Arlenbergischer Wunder- und Gnaden-Quell': eine Beschreibung des Lebens und Martyriums des Fidelis von Sigmaringen. Ein Exemplar dieses Werkes samt einigen Reliquien des Heiligen brachte der Verfasser später (1684) persönlich nach Linz zu Kaiser Leopold I. mit der Bitte, Seine Majestät möge sich beim apostolischen Stuhle für die Seligsprechung des Blutzeugen verwenden. Auch bei mehreren andern fürstlichen Personen war P. Lucian von Montafon für die näm-

[1]) Der hl. Fidelis von Sigmaringen von Pfarrer J. A. Zimmermann (Innsbruck, Wagner 1863), S. VIII.

liche Angelegenheit als postulator causae mit Erfolg tätig[1]). Bald darauf, im Jahre 1677, gab er das Leben zweier Missionäre aus dem Kapuzinerorden heraus. In den Jahren 1688 und 1689 erschienen bei Michael Franz in Kempten mehrere Zyklen von Sonntags-, Quadragesimal- und Festpredigten in lateinischer Sprache unter dem Titel aera minuta duo. Das Jahr 1707 brachte die erste Auflage des Werkes ‚Geistliches Kinder-Spill' (Konstanz, bei Leonardus Parcus), von dem unten noch die Rede sein wird. Ebendort erschien zwei Jahre später ein apologetisches Werk: Ecclesia inter Eclypses nunquam deficiens, das auch Hurter in seinem Nomenclator[2] tom. 2. p. 688 erwähnt. Zuletzt veröffentlichte P. Luzian noch einen Catechismus primaevae purae Ecclesiae; doch gelangte nur der erste Teil zum Druck (Salmansweyler 1715), weil der Verfasser im folgenden Jahre, am 4. März 1716, zu Bregenz starb.

Die Auslegung des Vaterunsers in 15 Vorträgen, die nunmehr in neuer Bearbeitung erschienen ist, bildete ursprünglich zugleich mit dem Ave Maria, das bald auch neu erscheinen soll, den letzten Teil des schon erwähnten Geistlichen Kinderspiels, das nichts anderes ist, als eine Erklärung des ‚Kleinen Kanisius' in der Form von 326 katechetischen Predigten.

Dem Herausgeber lag nur die zweite Auflage dieses ausgezeichneten Buches vor, die im Jahre 1730, also erst nach dem Tode des Verfassers, in 4 Kleinfolio-Bänden bei Josef Gruber in Augsburg erschienen ist. In derselben stehen vorne mehrere Approbationen, welche sämtlich dem Werke des Kapuziners nach Inhalt und Darstellung das höchste Lob spenden. Der Fürstbischof von Konstanz befahl sogar seinem Klerus in einem eigenen Pastoralschreiben, die Jugend und das Volk nach dem ‚Kinderspiel' zu unterrichten. Kein Wunder auch! Denn ‚P. Luzian' — so schreibt Dr. Heiter im Vorwort S. IX — ‚gräbt hinab bis zu jener Tiefe, wo das lautere Gold der himmlischen Geheimnisse ihm zuwinkt und was er da findet, damit speist er seine Leser und Zuhörer, meist mit den Worten der Schrift, der Väter und bewährten Lehrer der Kirche. Seine Christenlehren atmen den Geist der alten Christenlehr-Bruderschaft, deren Verdienste Pius X. neulich hervorgehoben hat, und entsprechen, wenn ich nicht irre, den Wünschen dieses erleuchteten Papstes'.

Weil es dem Herausgeber darum zu tun war, ein echtes Volksbuch herzustellen, das sich für die weitesten Kreise zur geistlichen Lesung

[1]) Der hl. Fidelis von Sigmaringen. Von P. Ferdinand della Scala O. Cap. (Mainz, Kirchheim 1896) S. 215 ff.

eignet, hat er den ursprünglichen Text der Vaterunser-Erklärung einer gründlichen Umarbeitung unterzogen, um ihn dem modernen Geschmack mundgerecht zu machen.

Die Grundsätze, die ihn dabei leiteten, legt er im Vorwort (S. X) mit folgenden Worten dar: ‚Ich verfuhr dabei, wie ein Architekt verfahren soll, dem der Auftrag erteilt wird, eine alte, verfallene Kirche zu restaurieren: je mehr er das Alte schont, je mehr das Neue mit dem Alten übereinstimmt, desto glücklicher wird die Restauration ausfallen; und fließt erst das Alte und Neue so harmonisch zusammen, daß man es von einander nicht mehr unterscheiden kann, so hat er seine Aufgabe vollkommen gelöst. Das war mein redliches Streben bei dieser Überarbeitung des Vaterunser. Ich habe den Text des P. Luzian mit großer Pietät geschont und nur das geändert, was im Laufe der Zeit sich als unrichtig herausgestellt hat, und wo etwas Neues einzufügen war, es dem alten Bau so eingegliedert, daß man es nicht leicht merken wird'.

Dies letztere ist ihm auch tatsächlich fast überall gelungen. Nur an einigen wenigen Stellen tritt der Herausgeber zu sehr in den Vordergrund. So S. 19, wo der Verfasser des Originals wie eine dritte Person eingeführt wird mit den Worten: ‚Vor dreihundert (sic! statt 200!) Jahren klagte ein frommer Kapuziner im Eingang seiner Predigt zum Vaterunser'. Desgleichen S. 265 f., wo von der Affentheorie, von Hellseherei und Tischrücken die Rede ist. Ebenso S. 285, wo direkt das 20. Jahrhundert und die modernen Friedenskongresse erwähnt werden. Das ein wenig abgeänderte Zitat über das Ordensleben aus Schillers ‚Braut von Messina' auf S. 248 wird vielleicht nicht jedem Leser störend auffallen. Im übrigen ist die Sprache leicht und fließend und hat noch sehr vieles von der alten Anschaulichkeit, Kraft und Salbung behalten.

Ein paar markante Stellen mögen als Kostproben hier einen Platz finden! ‚Wer einen Sünder bekehrt oder dazu behilflich ist durch Rat und Tat, er sei Priester oder Laie, Bruder oder Schwester, Freund oder Hausgenosse: der zieht ein unschätzbares Kleinod aus dem Kote heraus und verehrt es Gott dem Herrn; der legt ein verlorenes und wiedergefundenes Schäflein auf Jesu Schultern; der stillet Christo den heißen Seelendurst, den er am Kreuze gelitten; der ist Ursache, daß Gott von einer Zunge gelobt und sein Name geheiliget werde, die ihn zuvor lästerte und gröblich beleidigte' (Die erste Bitte des Vaterunsers, S. 53 f.). — ‚Wenn du einen Kanarienvogel, einen Distelfink, einen Zeisig oder ein anderes Singvögelein im Käfig hältest, dem du täglich Speis und Trank regelmäßig erneuerst: verlangst du dann nicht von ihm, daß es fleißig singe, und wirst du nicht verdrießlich, wenn es nur essen und trinken

sich aber nie will hören lassen und niemals ein lustig Liedlein schmettert? Nun speist und tränkt uns Gott alle Tage und darum will er, daß wir nach dem Essen uns hören lassen; und das geschieht, wenn wir das Dankgebet nach Tisch schuldigermaßen verrichten' (Die vierte Bitte, S. 145). Dies wenige möge genügen zur Kennzeichnung der volkstümlichen Schreibart des Verfassers!

Nach alle dem muß man dem Herausgeber Dank dafür wissen, daß er diesen lange Zeit verborgenen Schatz wieder ans Tageslicht gebracht hat. Möge die Neuausgabe des Ave Maria, das im Manuskripte bereits fertig ist, in Bälde folgen! Und wenn schließlich einmal das ganze ‚Geistliche Kinderspiel' unseres Landsmannes, des ehrwürdigen Paters Luzian von Montafon, im neuen Kleide vorliegt, dann wird gewiß mancher moderne Prediger und Katechet nach dem schönen Werke greifen, damit er einem Hausvater gleiche, qui profert de thesauro suo nova et vetera.

Innsbruck. Josef Oberhammer S. J.

Das Kleid des auf dem Berge verklärten Heilandes. Lukas sagt, wo er die Szene auf dem Verklärungsberge schildert: ‚Sein Kleid wurde weiß und glänzend' (9, 29). Die Parallelstelle bei Mr. 9, 2 fügt vergleichsweise hinzu: ‚überaus weiß wie Schnee (Vulg.), so wie kein Walker auf Erden bleichen kann'. Es ist nicht ohne Bedeutung, daß der Heiland bei seiner Verklärung in weißem Gewande sich zeigte.

Weiße Kleider pflegten von Herrschern des auserwählten Volkes bei festlichen Anlässen getragen zu werden. So berichtet Flavius Josephus in seinem Werke Jüdische Altertümer (8, 7. 3)[1]), daß König Salomo die Gewohnheit hatte, bei Sonnenaufgang in weißem Gewande[2]) auszufahren, während seine Begleitung mit Gewändern von tyrischem Purpur angetan war. Im Bellum Judaicum (2, 1. 1)[3]) schreibt derselbe Schriftsteller, daß Archelaus nach siebentägiger Trauer um seinen Vater Herodes den Großen vor dem Volke in einem weißen Kleide er-

[1]) Übersetzt von Dr. Fr. Kaulen[8]. Köln. S. 275 f.

[2]) Eine Anspielung an diese Tradition liegt vielleicht Mt. 6, 29 vor: ‚Ich aber sage euch: Selbst Salomo in all seiner Herrlichkeit war nicht gekleidet wie eine der Lilien'. Das weiße Prachtgewand Salomos würde andeuten, daß unter lilia agri (V. 28) lilium *candidum* zu verstehen ist.

[3]) Übersetzt von Dr. Philipp Kohout. Linz 1901. S. 131.

schien, um sich huldigen zu lassen. Ferner erfahren wir, daß König Agrippa I. in einem silberweißen Kleide, das von den Strahlen der Sonne getroffen in wundervollem Glanze leuchtete, in das Theater zu Cäsarea am Meere sich begab. ‚Geblendet mußte sich das Auge zurückwenden. Die Schmeichler aber jubelten dem König von allen Seiten zu, nannten ihn Gott und sprachen: Sei uns gnädig! Wenn wir auch bisher dich als Menschen geachtet haben, so wollen wir doch von nun an etwas Höheres als ein sterbliches Wesen in dir verehren' (Antiquit. Jud. 19, 8. 2)[1]).

Das weiße, leuchtende Kleid am verklärten Heiland scheint uns darum eine königliche Sprache zu führen. Dasselbe dünkt uns schweigend sagen zu wollen: Christus est *rex* gloriae. Es sei auch noch hingewiesen auf Dan. 7, 9, wo es vom Himmelskönig heißt: ‚Sein Kleid war weiß wie Schnee'.

Das Gegenstück zu Luc. 9, 29 bildet 23, 11: ‚Herodes aber mit seinen Kriegsleuten verhöhnte und verspottete denselben, indem er ihm ein weißes Kleid anziehen ließ'[2]). Dort Christus der König der Herrlichkeit, hier Christus der Spottkönig!

Linz. Dr. Karl Fruhstorfer.

Das kirchenmusikalische Jahrbuch erscheint mit seinem 21. Jahrgang in neuem Gewande[3]). Sein Begründer und bisheriger Herausgeber Dr. Fr. X. Haberl hat sich von seinem ‚zum Jüngling herangereiften Kinde' verabschiedet und, von anderen literarischen Arbeiten in Anspruch genommen, dessen Leitung einer jüngeren Kraft übergeben. Der neue Herausgeber ist der durch seine Geschichte der Kirchenmusik bereits rühmlich bekannte Stiftskapellmeister in Regensburg Dr. Karl Weinmann.

Wie bisher bietet das K. J. eine Reihe wertvoller wissenschaftlicher Aufsätze. Neu eingefügt ist ein zweiter Teil mit dem Titel

---

[1]) Es geht natürlich nicht an, das bei Flavius Josephus a. a. O. (S. 675) Erzählte eine Nachäffung der Verklärungsszene auf Tabor zu nennen; aber die Versuchung hiezu liegt nahe.

[2]) Den König Jesus verspotteten sowohl der Tetrarch Herodes Antipas wie auch die römischen Soldaten (Mt 27, 27—30 und Parallelen), beide auf ihre Weise.

[3]) Regensburg 1908, Friedr. Pustet (VIII + 240 S.).

‚Kleine Beiträge'. Daran schließen sich als dritter Abschnitt Kritiken und Referate. — Die Aufsätze sind teils geschichtlichen Inhaltes, z. B. gleich der erste von Dr. Mathias (Straßburg): ‚Der katholische Gottesdienst und die abendländische Musik', ebenso: ‚Johannes Mulichius (ca. 1590—1641) und Joh. Stomius v. Mulinus (1502—1562)' vom Herausgeber, andere Aufsätze bieten willkommene Belehrung und Anregung, wie die Analyse von Motette und Messe ‚Dies sanctificatus' von Palestrina durch Domkapellmeister Dr. Widmann (Eichstätt) und die Abhandlung über doppelten und mehrfachen Kontrapunkt von Kanonikus Haller in Regensburg. Die ‚kleinen Beiträge' bieten durch 40 Seiten weniger umfangreiche Mitteilungen und Erörterungen; sie tragen wesentlich dazu bei, die Lektüre des K. J. interessant zu machen. Auch kommen so manche anregende Gedanken zur allgemeinen Kenntnis, die sonst, wie der Herausgeber richtig bemerkt, ‚das Licht der Welt vielleicht gar nicht schauen würden'. Auch der 3. Teil (Kritiken und Referate) ist mit wohltuender Gründlichkeit gearbeitet. Jeder Beitrag ist von seinem Autor unterzeichnet. Es wäre wohl im Interesse aller Verleger guter einschlägiger Werke, mit denselben auch in diesem Jahrbuche zu figurieren. Der vermehrte und interessante Inhalt sowie die ebenso zweckmäßige als elegante Ausstattung werden dem K. J. nicht wenige neue Freunde gewinnen.

Innsbruck. E.

Kirchliche Ortskunde. Viele Diözesen haben bereits ihre Diözesanbeschreibungen nach Dekanaten und Pfarreien. Ihr Nutzen ist allgemein anerkannt. Aber wegen des Umfanges derartiger Arbeiten ist meistens ein Zusammenwirken mehrerer Kräfte erforderlich. Für die weit ausgedehnte Erzdiözese Prag hat vor einigen Jahren der Domkapitular von St. Veit Dr. Anton Podlaha allein die Beschreibung der heiligen Orte in böhmischer Sprache übernommen. Der erste Band dieses Werkes wurde in dieser Zeitschrift XXXI (1907) 342 f. rühmend angezeigt. Nun liegt das zweite Bändchen vor, die Vikariate Beraun, Bystrzitz und Pilsen umfassend[1]). Die Arbeitsgrundsätze sind dieselben

[1]) Posvátná místa království českého. Sepsal Dr. Anton Podlaha. Řada první: Arcidiecese Pražská. Díl II. Vikariáty: Berounský, Bystřický a Plzeňský. — Podíl údu ‚Dědictví Svatojanského' na rok 1908. čís. 3. V Praze 1908. 373 str. in 8.

geblieben wie beim ersten Bändchen. Statistisches, Beschreibendes und Geschichtliches wird bei jeder Gemeinde in Wort und Bild mit einer Ausführlichkeit geboten, wie es die Wichtigkeit des Ortes und der betreffenden Heiligtümer zu erfordern scheinen. Zu wünschen wäre, daß die zahlreichen Diözesanen das Werk durch ihre Bestellungen unterstützten.

Ein Kollege des Verfassers des vorgenannten Werkes, Josef Binder, beschenkt uns in diesem Jahre mit einer ‚Heimatskunde des Marktes Schamers in Böhmen'[1]), in der besonders auch die kirchlichen Verhältnisse des Marktes ausführlich berücksichtigt werden. Er beginnt mit einer Geschichte der Seelsorge in Schamers, die mit dem Jahre 1359 einsetzt und bis zu dem Jahre 1905 fortgeführt wird. Mehrere Seelsorger werden dem Leser auch im Bilde vorgeführt. Daran schließt sich eine Beschreibung der ältesten Matriken und ihres Inhaltes, die Geschichte und Beschreibung der Kirche in Bild und Wort, der Glocken, Friedhöfe und der Besitzungen der Pfarrkirche. Auch kurze Lebensskizzen der in Schamers geborenen Bischöfe, Geistlichen und Ordensschwestern wurden aufgenommen, so daß ein großer Teil des Buches ganz kirchlichen Dingen vorbehalten ist. Daran schließt sich die Darstellung der örtlichen und bürgerlichen Angelegenheiten. Diese schön ausgestattete Heimatskunde ist sichtlich mit großer Liebe zur Heimat geschrieben worden.

Innsbruck. Alois Kröß S. J.

Kleinere Mitteilungen. 1. In dem Buche Loofs ‚Leontius von Byzanz', das bei unleugbarem großem Verdienste um die Leontius-Forschung auch manche, inzwischen vom Verfasser selbst zugestandene Übereilungen enthält (vgl. R.-E. von Hauck XI, 395), findet sich S. 138 nachstehender Passus: ‚Das Ganze (sc. das Werk de sectis) schließt mit folgendem sonderbarem Satze: „Das Vorstehende hat zum Erweis der rechtgläubigen Dogmen und zur Widerlegung der irrgläubigen Häresien der Geber alles Guten durch Auftun seines (sic) Mundes uns dargereicht, Christus, unser Gott ...“'[2])

Dem wackeren Leontius will Loofs gewiß nicht aus bösem Willen etwas anhängen und gerne zu seiner Rechtfertigung uns zu Worte

[1]) Heimatskunde des Marktes Schamers in Böhmen. Herausgegeben von Joseph Binder. Prag 1908 (464 S.) in 8°.

[2]) Die Sperrungen rühren von uns her.

kommen laſſen. Der betreffende Satz verliert ſofort alles Sonderbare, wenn wir ihn als das erkennen, was er wirklich ſein will, als eine Anſpielung auf Epheſ. 6, 19 (vgl. Col. 4, 3. 4): (προσευχόμενοι ...) ἵνα μοι δοθῇ λόγος ἐν ἀνοίξει τοῦ στόματός μου, ἐν παρρησίᾳ γνωρίσαι τὸ μυστήριον κτλ. Als Leontius das Schlußwort zu ſeinen zehn Actiones ſchrieb, empfand er ein Gefühl der Dankbarkeit gegen den ‚Geber alles Guten', daß er ihm Kraft und Licht gegeben hatte, um freimütig den Mund für die Verteidigung des wahren Glaubens und zur Bekämpfung der Irrlehren aufzutun. Das Subjektiv-Perſönliche, das hier durchbricht, deutet, nebenbei bemerkt, jedenfalls eher auf Leontius als Verfaſſer [wenigſtens des urſprünglichen Werkes], als auf einen überarbeitenden ſpätern Autor, wer dieſer auch ſein mag. Oder könnte der letztere ehrlicher Weiſe ſo ſprechen: ταῦτα ... ὁ τῶν ἀγαθῶν χορηγὸς ... ἡμῖν ἐχορήγησε κτλ.). Ähnlich empfindet ja auch der Apoſtel, wenn er die Religion des Kreuzes verkündet. Joſ. Stiglmayr S. J.

2. Mitglieder hiſtoriſcher Seminare ſollen vor allem mit den Geſchichtsquellen vertraut werden. Es fehlte bisher in vielen Fällen an Hilfsmitteln, die allen leicht zugänglich wären. E. Brandenburg und G. Seeliger begannen darum eine ‚Quellenſammlung zur deutſchen Geſchichte' eigens zu dieſem Zwecke herauszugeben. Die Quellen zur Geſchichte des Inveſtiturſtreites ſtellte der durch ſeine Arbeiten über Methode der Geſchichtswiſſenſchaft weit bekannte Profeſſor Dr. Ernſt Bernheim in zwei handlichen Heftchen zuſammen[1]). Beſonders berückſichtigt er dabei die ‚zentralen Forſchungsprobleme', wie das Papſtwahldekret von 1059 und die Wahl Gregors VII., ſeine Abſetzung, die Übereinkunft zu Tribur, die Vorgänge in Canoſſa u. a., dann das Wormſer Konkordat und ſeine Folgen. Das erſte Heft beſchränkt ſich auf die Zeit Gregors VII. und Heinrichs IV. Außer den wichtigſten Briefen des Papſtes Gregor werden da auch Auszüge aus Streitſchriften, eine Zuſammenſtellung gregorianiſcher Grundſätze und kurze Berichte aus Chroniken geboten. Das Heft wird ein guter Behelf zur Quellenlektüre ſein und zu weiterem Suchen anleiten. Die Texte ſind den verläßlichſten Ausgaben entnommen. Das zweite Heft bietet eine Auswahl von Quellen zur Geſchichte des Wormſer Konkordates. Es beginnt mit den um 1080 erdichteten päpſtlichen In-

[1]) Heft I. Zur Geſchichte Gregors VII. und Heinrichs IV. Leipzig und Berlin 1907. Teubner. 104 S. Heft II. Zur Geſchichte des Wormſer Konkordats. Daſ. 1907. 88 S.

vestiturprivilegien Karls des Großen, bringt einiges über die Bischofswahlen und wendet sich dann zu dem Streite zwischen Heinrich V. und Papst Paschalis II. Die wichtigsten Momente dieses Streites sind für den Zweck des Heftes mit gut gewählten Stücken berücksichtigt. Auf die Konkordatsquellen folgen dann noch einige Berichte und Akten, die sich auf die Wahlen der folgenden Zeit beziehen. —ö—

3. Zum Jahre 1809. Geschichtsfreunde, die ein klares Verständnis und verläßliche Darstellung der Erhebung Tirols im Jahre 1809 suchen, seien darauf aufmerksam gemacht, daß Hofrat Dr. Josef Hirn eine auf umfassender Quellenforschung beruhende Geschichte der Erhebung hat erscheinen lassen[1]). Das Hauptverdienst des neuen Werkes besteht in der eingehenden und gründlichen Würdigung der Ursachen und Veranlassung der Erhebung. Manche der früheren Darstellungen beruhen mehr oder weniger auf einseitigem Quellenmaterial; in dem neuen Werke hat H. alle Parteien zum Worte kommen lassen. Eine eingehendere Besprechung des Werkes folgt später. —ö—

4. Neueste Vorkommnisse mahnen eindringlich, daß die ‚Intelligenz' und auch schon die akademische Jugend um richtiges Verständnis für die soziale Bewegung sich bekümmern muß, falls sie nicht vom sozialistischen Strom mitgerissen werden will. Zu begrüßen ist darum das Schriftchen von Dr. Carl Sonnenschein: Kann der moderne Student sozial arbeiten? (M. Gladbach 1908, Volksvereins-Verlag. 45 S.) Nicht nur die mannigfaltigen Gründe für die Teilnahme des Akademikers an der sozialen Arbeit werden darin bündig klargelegt, sondern die konkreten Mittel und Wege dieser Mitarbeit werden gezeigt: Studium, sozialcharitative Vereinigungen, kleinere Zirkel, Lehrkurse für Arbeiter, Ferienarbeit. Schon kann auf manchen guten Erfolg sozialer Schulung katholischer Studenten hingewiesen werden. Weitere Orientierung geben die Drucksachen, die das ‚Sekretariat kath. Studentenzirkel' M. Gladbach (Sandstr. 5) unentgeltlich versendet. K.

5. Ein neues Betrachtungsbuch ist bei Fr. Pustet in Regensburg erschienen unter dem Titel: ‚Erhebungen des Geistes zu Gott. Betrachtungspunkte über das Leben unseres Herrn Jesu Christi' verfaßt von Ludwig Lercher S. J. — Die ersten Bändchen enthalten Betrachtungspunkte über das Leben Jesu. Diesen schließt sich

[1]) Tirols Erhebung im Jahre 1809. Lex. 8. (XVI, 874) Innsbruck 1909, Heinrich Schwick.

ein Ergänzungsband mit Betrachtungen über verschiedene Gegenstände (das hlst. Herz, Altarssakrament, Heiligenfeste u. a.) an. Die drei ersten Bände sind bereits erschienen. Der erste (VI + 384 S. kl. 8.) enthält nebst einer ausführlichen Anleitung zur Meditation Betrachtungen über das Sechstagewerk, den Sündenfall, das menschgewordene Wort Gottes und das Jugendleben Jesu; der zweite (358 S.) und dritte (360 S.) Betrachtungen über die öffentliche Tätigkeit Jesu bis zum letzten Gang nach Jerusalem (ausschl.). Der vierte und fünfte Band werden in rascher Folge erscheinen. Die bis jetzt vorliegenden Teile des Werkes bieten eine solid gehaltvolle Seelennahrung, die, zum größten Teil aus der hl. Schrift durch gesunde Exegese gewonnen und in den einzelnen Betrachtungen klar und übersichtlich verteilt und in einfach schöner Sprache geboten, zum Genuß einladet. K.

6. P. Meschler S. J. gibt die Aufsätze, die er in den ‚Stimmen aus Maria Laach' veröffentlicht hat, nun in Buchform als Gesammelte Kleinere Schriften (Freiburg, Herder) heraus. Das erste Heft (112 S.) nennt sich: ‚Zum Charakterbild Jesu' und enthält: 1. Die Aszese des göttlichen Heilandes. 2. Die Pädagogik des göttlichen Heilandes. 3. Der Heiland im Umgang mit den Menschen. 4. Lehr- und Redeweisheit unseres Herrn. Alle, die P. Meschlers Eigenart kennen, werden dem nimmermüden Geisteslehrer für dieses Geschenk herzlichen Dank wissen. W.

Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates von Brixen und Erlaubnis der Ordensobern.

Register

zum Jahrgange 1908 (Band XXXII).

Jeder von einem Mitarbeiter gelieferte und unterzeichnete Beitrag ist im Register unter dessen Namen als Abh(andlung) oder als Rez(ension) oder als Anal(ekte) bezeichnet.

Absolutionen, Mittelalterliche, als angebliche Abläße s. Paulus.
Alexanders VI. Reformplan 211.
Altar u. Opfer s. Dorsch.
Arndt, Der neue, Anal. v. Fonck 425.
Aszetik s. Mutz.
Auer, Erziehungslehre, Rez. v. Krus 745.

Bainvel, Les contresens bibliques des prédicateurs, Rez. v. Holzmeister 729.
Bastien, De frequenti quotidianaque communione, Rez. v. Noldin 560.
Baumeister, geistliche, im Mittelalter s. Michael.
Baumgarten, Aus Kanzlei und Kammer. Rez. v. Kröß 736.
Beichtbüchlein, Das älteste deutsche, Anal. v. Falk 754.
Beissel, Geschichte der Evangelienbücher in der ersten Hälfte des Mittelalters, Rez. v. Gatterer 731; Entstehung der Perikopen des röm. Meßbuches, Rez. v. Gatterer 732.
Belser, Die Apostelgeschichte, Rez. v. Holzmeister 132.
Bernheim, Quellen zur Geschichte des Investiturstreites 790.
Beßmer, Die Störungen im Seelenleben — Die Grundlagen der Seelenstörungen, Rez. v. Franz 578.
Betrachtungsbuch, Ein neues 791.
Bock, Anal. 776 s. Panem.
Böhmen s. Topographie.
Brander, Der naturalistische Monismus der Neuzeit, Rez. v. Donat 154.
Braun, Die liturgische Gewandung im Occident und Orient, Rez. v. Gatterer 137.
Brief, ein ungedruckter, an P. Claudius Jajus, Anal. v. Mundwiler 610.
Bücherverbot 210.
Bußdisziplin s. Stufler.

‚Christliche Kunst', Monatsschrift, Anal. v. D. 194.
Christusdarstellung, Die, in der bildenden Kunst 620.
Chrysostomusjubiläum, Zum, Anal. v. Gatterer 406.
Commer, Hermann Schell und der fortschrittliche Katholizismus², Rez. v. Stufler 364.

Coup, Lectures on the Holy Eucharist, 209.

Deubner, Kosmas und Damian, Rez. v. García 741.
Diekamp, Doctrina Patrum de incarnatione Verbi, Rez. v. Dorsch 368.
Donat, Rez. 150 f. Engert; 154 f. Brander; 155 f. Mercier; 157 f. Pesch; 391 f. Willmann. — Anal. 197 f. Wissenschaft; 613 f. Tolstoi.
Dorsch, Abh. Altar und Opfer 307. — Rez. 161 f. Funk; 368 f. Diekamp; 549 f. Friedrich.
Duhr, Anal. 608 f. Streit.
Duhr, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge I, Rez. v. Kröß 379.
Durchzug der Israeliten durch das Rote Meer s. Szczepański.

Ehedekret, Das neue („Ne temere") Anal. v. Noldin 190, 606.
Ehrhard, dessen Kritik der Enzyklika Pius X. gegen den Modernismus s. Müller.
Eisler, Das Veto der kathol. Staaten bei der Papstwahl, Rez. v. Sinthern 399.
Engert, Der naturalistische Monismus Haekels, Rez. v. Donat 150.

Falk, Anal. 754 f. Beichtbüchlein.
Fényi, Rez. 574 f. Hoffmann.
Ferreres-Geniesse, Der wirkliche Tod und der Scheintod, Rez. v. Noldin 372.
Flunk, Rez. 127 f. Zumbiehl; 555 f. Hoberg; 717 f. Hetzenauer. — Anal. 602 f. Psalmenliteratur.
Fonck, Rez. 115 f. Kirchliches Handlexikon; 569 f. Grisar; 726 f. Telch; 727 f. Szczepański. — Anal. 182 f. Kundgebungen; 425 f. Arndt; 426 f. Volksbücher. — 431.
Förster, Sexualethik u. Sexualpädagogik, Rez. v. Krus 176.
Franz, Rez. 578 f. Beßmer.
Fresko, Ein, Anal. v. Michael 192.
Friedrich, Die Mariologie des hl. Augustin, Rez. v. Dorsch 549.
Fruhstorfer, Anal. 786 f. Kleid.
Führich, Rez. 751 f. Sägmüller. — Anal. 205 f. Literatur.
Funk, Didaskalia et Constitutiones Apostolorum, Rez. v. Dorsch 161.

García, Rez. 401 f. Quentin; 741 f. Deubner.
Gatterer, Rez. 137 f. Braun; 147 f. Marbach; 731 f. Beissel. — Anal. 406 f. Chrysostomusjubil.
Gregor der Große ein Hymnendichter? 211.
Grisar, Il Sancta Sanctorum. — Die römische Kapelle Sancta Sanctorum und ihr Schatz, Rez. v. Fonck 569.
Gutberlet, Gott der Einige u. Dreifaltige, Rez. v. Hurter 544.

Haskemeyer, Abh., Zur Geschichte des Jesuitenkrieges in Paraguay 673.
Haidacher, Anal. 408, 410 f. Pseudochrysostomus.
Heim, Das Wesen der Gnade, Rez. v. Stufler 357.
Heimbucher, Die Orden u. Kongregationen der kath. Kirche I., II., III. Bd., Rez. v. Kröß 208, 573, 734.
Heiners Kommentar zum neuen Syllabus 431.
Herders Konversationslexikon 7. B., Rez. v. Hörzinger 172; 8. Bd., Rez. v. Krus 430.
Hetzenauer, Theologia Biblica I., Rez. v. Flunk 717.
Hirn, Tirols Erhebung im Jahre 1809 791.
Hoberg, Die Psalmen der Vulgata, Rez. v. Flunk 555.
Hoffmann, Die Anschauungen der Kirchenväter über Meteorologie, Rez. v. Fényi 574.
Hofmann, Rez. 135 f. Stutz; 576 f. Ojetti. — Anal. 205 f. Literatur.
Holzmeister, Rez. 132 f. Belser; 548 f. Kortleitner; 729 f. Bainvel.
Hörzinger, Rez. 172 f. Herders Konversationslexikon.
Hughes, History of the Society

of Jesus in North America colonial and federal I, Rez. v. Schmitt 383.
Hugo, Abh. Der geistige Sinn der hl. Schrift beim hl. Augustinus 657.
Hurter, Rez. 125 f. Weber; 363 f. Specht; 544 f. Gutberlet. — Anal. 413 f. Liberiusfrage; 605 f. Specht.

Indulgenzedikt des Papstes Kallistus f. Stufler.
Irenäus, Sündenvergebung bei, f. Stufler.

Jahrbuch, das kirchenmusikalische, Anal. v. C. 787.
Jansen, Abh. Die Definition des Konzils von Vienne über die Seele 289, 471.
Jesuitenkrieg in Paraguay f. Hafkemeyer.
Josephsehe, Die, Anal. v. Honor. Rett 590.
Junglas, Leontius von Byzanz, Rez. v. Stiglmayr 565.
Jungnitz, Visitationsberichte d. Diözese Breslau, Rez. v. Kröß 168.

Kirchengeschichte, Schweizerische, Anal. v. Kröß 427.
Kirchliches Handlexikon 1. Bd., Rez. v. Fonck 115.
Kleid, Das, des auf dem Berge verklärten Heilandes, Anal. von Fruhstorfer 786.
Klug, Lebensfragen, Rez. v. Schmitt 180.
Kneller, Abh. F. X. v. Funks letzter Aufsatz 75.
Koch, Rez. 159 f. Schinzel; 583 f. Pieper.
Kolb, Menschliche Freiheit u. göttliches Vorherwissen nach Augustin, Rez. v. Stufler 722.
Konzilien, deren Berufung 75—99.
Konzil von Vienne, dessen Definition über die Seele, f. Jansen.
Kortleitner, De polytheismo, Rez. v. Holzmeister 548.
Kröß, Abh. Die Erpressung des Majestätsbriefes von Kaiser Rudolf II. durch die böhm. Stände im Jahre 1609 55, 498, 693. — Rez. 168 f. Jungnitz; 170 f. Steinberger; 379 f. Duhr; 403 f. Nuntiaturberichte; 573, 734 f. Heimbucher; 736 f. Baumgarten; 739 f. Scheglmann. — Anal. 196 f. Topographie; 428 f. Kirchengeschichte; 428 f. Reformationsgeschichte; 617 f. Ordensgeschichte; 788 f. Ortskunde.
Krose, Religion und Moralstatistik 432.
Krus, Rez. 164 f. Ludwig; 176 f. Förster; 585 f. Rein; 745 f. Auer; 748 f. Münch. — Anal. 430 f. Herders Konversationslexikon.
Kundgebungen, Die päpstlichen, gegen den Modernismus, Anal. v. Fonck 182.
Kunstgeschichte, Christliche, Anal. v. Michael 192.

Labauche, Leçons de Théologie dogmatique, Rez. v. Stufler 118.
Lercher, Erhebungen des Geistes zu Gott 791.
Liber sive definitio ecclesiasticorum dogmatum 211.
Liberiusfrage, Zur, Anal. v. Hurter 413.
Literatur, Zur kirchenrechtlichen, Anal. v. Führich, Hofmann 205.
Loofs, Leontius v. Byzanz 789.
Lourdesjubiläum, Zum, Anal. v. Müller 416.
Ludwig, Weihbischof Zirkel v. Würzburg, Rez. v. Krus 164.

Majestätsbrief f. Kröß.
Marbach, Carmina Scripturarum, Rez. v. Gatterer 147.
Mélanges de la Faculté orientale de Beyrouth II, Rez. v. Szczepański 374.
Mercier, Psychologie, Rez. v. Donat 155.
Meschler, Gesammelte Kleinere Schriften 792.
Michael, Abh. Über geistl. Baumeister im Mittelalter 213. — Anal. 192 f. Kunstgeschichte; 192 f. Fresko.
Modernismus f. Müller, f. Kundgebungen.

Moralschriften, Apologetische, Anal. v. Noldin 421.
Moraltheologien in neuer Auflage, Anal. v. Noldin 203.
Motu proprio Pius' X. v. 18. Nov. 1907 p. I.
Müller, Abh. Die Verurteilung des Modernismus durch Pius X. 100; die Enzyklika Pius X. gegen den Modernismus und Erhards Kritik derselben (Beilage zum 2. Heft) 1—48. — Anal. 416 f. Lourdesjubiläum.
Münch, Zukunftspädagogik, Rez. v. Krus 748.
Mundwiler, Anal. 610 f. Brief.
Mutz, Christliche Aszetik 431.

Newman, Philosophie in seiner Grammar of Assent 210.
Noldin, Rez. 134 f. Szczeklik; 372 f. Ferreres-Geniesse; 557 f. Weiß; 560 f. Bastien; 562 f. Schindler. — Anal. 190 f. Ehedekret; 203 f. Moraltheologien; 421 f. Moralschriften; 606 f. Ehedekret.
Nuntiaturberichte a. d. Schweiz, Rez. v. Kröß 403.

Oberhammer, Anal. 782 f. Vaterunser.
Ojetti, In Jus Antepianum et Pianum ex decreto ‚Ne temere', Rez. v. Hofmann 576.
Ordensgeschichte, Zur, Anal. v. Kröß 617.
Ortskunde, Kirchliche, Anal. v. Kröß 788.

Panem nostrum quotidianum da nobis hodie, Anal. v. Bock 776.
Paul IV. und das Konzil 619.
Paulus, Abh. Mittelalterliche Absolutionen als angebliche Ablässe 433, 621.
Pesch, Die grossen Welträtsel[8], Rez. v. Donat 157.
Pieper, Jugendfürsorge u. Jugendvereine, Rez. v. Koch 583.
Preisfrage, Biblische 211.
Psalmenliteratur, Anal. v. Flunk 602.
Pseudo-Chrysostomus, Die Homilie über die Seele Adams, Anal. v. Haidacher 408. — Die Homilie über Mt. 21, 23, Anal. v. Haidacher 410.

Quentin, Les Martyrologes historiques du Moyen Age. Rez. v. García 401.

Rauschen, Eucharistie u. Busssakrament in d. ersten 6 Jahrhunderten, Rez. v. Stufler 536.
Reformationsgeschichte, Zur, Anal. v. Kröß 428.
Rein, Encykl. Handbuch der Pädagogik IV. u. V. Bd., Rez. v. Krus 585.
Reinhold, Der alte und der neue Glaube, Rez. v. Stufler 724.
Rett, Anal. 590 f. Josephsehe.

Sägmüller, Die Bischofswahl bei Gratian, Rez. v. Führich 751.
Saint-Jure, Das Leben im Ordensstande 209.
Sakramente, Gewalt der Kirche darüber s. Schmid.
1 Sam. 1, 2—9, Anal. v. Wiesmann 187; 1 Sam. 1, 22—26, Anal. v. Wiesmann 597.
Scheglmann, Geschichte der Säkularisation im rechtsrheinischen Bayern, Rez. v. Kröß 739.
Schindler, Lehrbuch der Moraltheologie I, Rez. v. Noldin 562.
Schinzel, Seelsorgliches Wirken in Industrieorten der Gegenwart, Rez. v. Koch 159.
Schlöss, Propädeutik der Psychiatrie für Theologen und Pädagogen, Rez. v. Zangerl 581.
Schmid, Abh. Die Gewalt d. Kirche bez. der Sakramente 43, 254.
Schmid, Die Seelenläuterung im Jenseits, Rez. v. Stufler 353.
Schmitt A., Rez. 180 f. Klug.
Schmitt L., Rez. 383 f. Hughes.
Hl. Schrift, deren geistiger Sinn beim hl. Augustinus s. Hugo.
Sinthern, Rez. 399 f. Eisler.
Specht, Lehrbuch der Dogmatik, Rez. v. Hurter 363, 605.
Steinberger, Die Jesuiten und die Friedensfrage, Rez. v. Kröß 170.

Stiglmayr, Rez. 565 f. Junglas. — 789.
Streit, Der 5% Streit in Regensburg, Anal. v. Duhr 608.
Student, Der moderne, dessen soziales Arbeiten 791.
Stufler, Abh. Zur Kontroverse über das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus 1; Die Sündenvergebung bei Irenäus 488. — Rez. 118 f. Labauche; 353 f. Schmid; 357 f. Heim; 364 f. Commer; 536 f. Rauschen; 722 f. Kolb; 724 f. Reinhold.
Stutz, Kirchenrechtliche Abhandlungen, Rez. v. Hofmann 135.
Sündenvergebung bei Irenäus s. Stufler.
Szczeklik, Casus conscientiae, Rez. v. Noldin 134.
Szczepański, Abh. Der Durchzug der Israeliten durch das Rote Meer 230. — Rez. 374 f. Mélanges.
Szczepański, Nach Petra und zum Sinai. Rez. v. Fonck 727.
Telch, Introductio generalis in Scripturam Sacram, Rez. v. Fonck 726.
Tolstoi, Graf Leo N., Anal. v. Donat 613.
Toohey, An indexed Synopsis of an essay in aid of a Grammar of Assent 209.
Topographie der historischen und Kunstdenkmale Böhmens, Anal. v. Kröß 196.

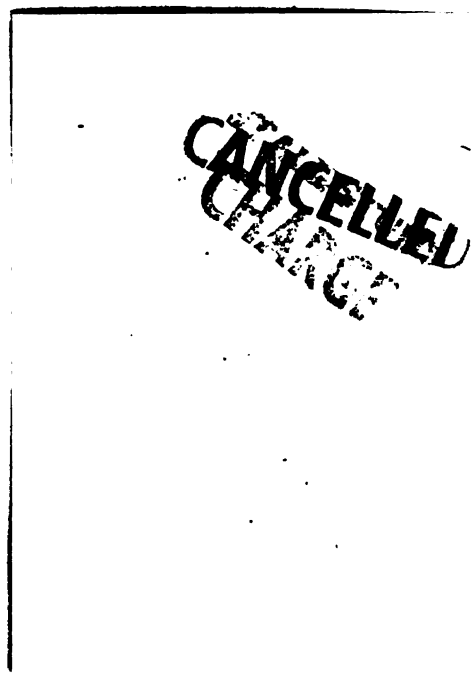
Vaterunser, Eine Erklärung desselben, Anal. v. Oberhammer 782.
Volksbücher, Biblische, Anal. v. Fonck 426.

Weber, Christliche Apologetik, Rez. v. Hurter 125.
Weiß, P. Antonio de Escobar, Rez. v. Noldin 557.
Wiesmann, Anal. 187 f. Sam.; 597 f. Sam.
Willmann, Geschichte des Idealismus², Rez. v. Donat 391.
Wissenschaft, Freie u. unfreie, Anal. v. Donat 197.

Zangerl, Rez. 581 f. Schlöss.
Zumbiehl, Das Buch Daniel u. die Geschichte, Rez. v. Flunk 127.

Corrigenda:

S. 114, letzte Zeile: **Ruinen** (statt: Keimen).
S. 201, „ „ **Wochen**schrift (statt: Monatsschrift).
S. 416, Z. 8 v. u.: **aufhelle** (statt: aufhellte).
S. 617 f.: **Pavia** (statt Padua).


CANCELLED
CHARGE

Widener Library
2044 105 193 320